

UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS  
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

Fabiano Leite França

**O PARTICULAR E O UNIVERSAL SOB A PERSPECTIVA DA  
POSSIBILIDADE DE RECONCILIAÇÃO EM THEODOR ADORNO**

Belo Horizonte

2021

Fabiano Leite França

**O PARTICULAR E O UNIVERSAL SOB A PERSPECTIVA DA  
POSSIBILIDADE DE RECONCILIAÇÃO EM THEODOR ADORNO**

**Versão final**

Tese apresentada ao Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal de Minas Gerais, como requisito parcial para a obtenção do título de Doutor em Filosofia.

Orientadora: Profa. Dra. Giorgia Checchinato.

Belo Horizonte

2021

100 F814pa 2021	França, Fabiano Leite. O particular e o universal sob a perspectiva da possibilidade de reconciliação em Theodor Adorno [manuscrito] / Fabiano Leite França. - 2021.
	260 f. Orientadora: Giorgia Checchinato.
	Tese (doutorado) - Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. Inclui bibliografia.
	1.Filosofia – Teses. 2. Adorno, Theodor W., 1903-1969. 3.Arte – Filosofia - Teses. 4.Universal (Filosofia) - Teses. I.Checchinato, Giorgia . II.Universidade Federal de Minas Gerais. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. III.Título.

Ficha catalográfica elaborada por Vilma Carvalho de Souza - Bibliotecária - CRB-6/1390



UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS  
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

## FOLHA DE APROVAÇÃO

**O particular e o universal sob a perspectiva da (im)possibilidade de reconciliação em Theodor Adorno**

**FABIANO LEITE FRANÇA**

Tese submetida à Banca Examinadora designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação em FILOSOFIA, como requisito para obtenção do grau de Doutor em FILOSOFIA, área de concentração FILOSOFIA, linha de pesquisa Éstética e Filosofia da Arte.

Aprovada em 13 de dezembro de 2021, pela banca constituída pelos membros:

Profa. Giorgia Cecchinato - Orientadora (UFMG)

Prof. Verlaine Freitas (UFMG)

Prof. Rodrigo Antonio de Paiva Duarte (UFMG)

Prof. Bruno Almeida Guimarães (UFOP)

Prof. Ulisses Vaccari (UFSC)

Belo Horizonte, 13 de dezembro de 2021.



Documento assinado eletronicamente por **Rodrigo Antonio de Paiva Duarte, Professor do Magistério Superior**, em 16/12/2021, às 09:37, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Bruno Almeida Guimarães, Usuário Externo**, em 16/12/2021, às 11:03, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Verlaine Freitas, Professor do Magistério Superior**, em 16/12/2021, às 14:38, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Ulisses Razzante Vaccari, Usuário Externo**, em 17/12/2021, às 08:01, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do



Documento assinado eletronicamente por **Giorgia Cecchinato, Professora do Magistério Superior**, em 05/01/2022, às 09:44, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020.](#)

---



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site [https://sei.ufmg.br/sei/controlador\\_externo.php?acao=documento\\_conferir&id\\_orgao\\_acesso\\_externo=0](https://sei.ufmg.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0), informando o código verificador **1151270** e o código CRC **CA15AE85**.

---

Dedico este escrito à minha esposa, Laura França;  
pelo que não se conta.

## **Agradecimentos**

Em tempos de radicalização e naturalização do absurdo, cujas consequências mais imediatas são o desabono e a descrença na ciência e nas instituições sociais - sobremaneira aquelas de natureza pública – capitaneada por segmentos quantitativamente significativos da sociedade - faz-se mister evocar à memória o papel fundamental dessas instituições e, acima de tudo das pessoas, responsáveis pelos processos e percursos formativos e científicos, os quais, por meios das estruturas sociais cujo objetivo é o ensino, a extensão e a pesquisa, ampliam o acesso de um número cada vez maior de indivíduos ao conhecimento socialmente produzido, democratizando a escola, as artes, as técnicas e a ciência. Digo isso, justamente porque pretendo iniciar esses agradecimentos desobstruindo a espessa camada de poeira que se assenta sobre o descrédito em relação às instituições públicas brasileiras; estruturas sociais ou socialmente edificadas sem as quais esse autor e muitos – a arrasadora maioria - de seus pares não teria tido acesso à educação básica, às artes, à graduação e à pós graduação de qualidade. Por essas e outras razões, o que outrora poderia se julgar óbvio, há de ser evocado à lembrança, também a título de reconhecimento e gratidão.

Portanto, meu primeiro agradecimento é endereçado às escolas públicas de educação básica, aos conservatórios e escolas de música públicos e às universidades estaduais e federais; agradeço sobremaneira às instituições citadas nas quais estudei, lecionei e desenvolvi projetos de pesquisa e extensão. Agradecimento que segue com a esperança de resistência e superação deste momento agudamente conturbado, ruidoso e obscuro, o qual projeta sua sombra sobre a educação, a produção de conhecimento, a pesquisa e o desenvolvimento científico e artístico, aspectos fundamentais para a construção de uma sociedade mais livre, justa e inclusiva.

Agradeço muito especialmente à minha orientadora, Profa. Dra. Giorgia Checchinato pela receptividade em relação ao meu projeto de pesquisa, pelos diálogos esclarecedores, que sempre abriam novos horizontes não somente no que tange à orientação dessa pesquisa, mas também no tocante ao meu desenvolvimento acadêmico e intelectual. Sou igualmente grato, Profa. Giorgia, por permitir que eu conduzisse esse trabalho com grande liberdade.

Expresso minha gratidão aos Professores do Departamento de Filosofia da UFMG, sobretudo aos Docentes da linha de pesquisa em Estética e Filosofia da Arte: Dr. Rodrigo Duarte, pelas aulas, seminários e dicas; Dr. Verlaine Freitas, também pelas aulas, pelos debates

e intervenções públicas, pela empatia e solicitude a mim dispensadas durante todo o meu percurso na Pós-graduação.

Meu reconhecimento e agradecimento aos Profs. Dr. Vladimir Safatle e Dr. Amaro Fleck, pela aceitação do convite e participação na banca de “Exame de Qualificação” da minha tese. Suas leituras, avaliações, comentários e apontamentos foram de inestimável benefício tanto para a retificação e melhor explicitação de alguns pontos, desenvolvidos até aquele momento, quanto para o desenvolvimento de tópicos, questões e problemas subsequentes. Muito Obrigado!

Ao amigo Luiz Felipe Cândido, agradeço pela leitura de parte significativa desse trabalho e pelas críticas e dicas importantes, pelas nossas conversas sempre filosóficas, ainda que tentássemos evitar que assim fossem.

Aos funcionários da Biblioteca da FAFICH/UFMG e à secretaria do Programa de Pós-graduação em Filosofia, meu obrigado; especialmente ao secretário André Ferreira Carneiro pelo atendimento sempre solícito, diligente e gentil.

Enfim, expresso minha gratidão aos amigos e familiares pelo apoio incondicional, pela solidariedade e pelo afeto, elementos indispensáveis, sobretudo, nos momentos em que a esperança é obnubilada.

*E vemos que o agora é precisamente isto: quando é, já não ser mais. O agora, como nos foi indicado, é um que já foi – e essa é a sua verdade, ele não tem a verdade do ser.*

G. W. F. Hegel

*Mas escapar realmente de Hegel supõe apreciar exatamente quanto custa separar-se dele; supõe saber até onde Hegel, insidiosamente, talvez, aproximou-se de nós; supõe saber, aquilo que nos permite pensar contra Hegel, o que ainda é hegeliano; e medir em que nosso recurso contra ele é ainda, talvez, um ardil que ele nos opõe, ao termo do qual nos espera imóvel e em outro lugar.*

Michel Foucault

*A consciência atual sobre Hegel ou permanecerá num renascimento acadêmico, que se tornou antiquado a tempos, ou verá em Hegel um conteúdo de verdade cujo momento é o agora.*

Theodor Adorno

## Resumo

O propósito deste trabalho consiste em perscrutar as categorias de particular e universal no pensamento de Theodor Adorno, cotejando-o com o pensamento de Hegel. Fundamentalmente, pretende-se investigar as relações entre o particular e o universal na esteira da dialética sob três perspectivas de análise: a epistemológica, a sociológica e a estética; mas, enfatizando o primado do estético sobre o epistemológico e o sociológico, assente na hipótese de que, se na justaposição entre o particular e o universal, as relações objeto e conceito e indivíduo e sociedade a reconciliação está interdita; na relação entre a arte e mundo administrado, diferentemente, abre-se – ainda que como possibilidade - um espaço de reconciliação. A impossibilidade de reconciliação entre objeto e conceito e entre indivíduo e sociedade é inferida da interpretação adorniana segundo a qual o conceito e a sociedade tendem a subsumir e reduzir, respectivamente, o objeto e o indivíduo à universalidade ao obstar o caráter não idêntico de ambos, bem como ao destituir seus potenciais negativos e não idênticos latentes. Ao contrário, na esfera do estético, o nexos entre a arte e o mundo administrado afigura um estado de reconciliação possível, haja vista que a obra de arte se efetiva na realidade empírica sem oprimir e tampouco dirimir os seus elementos antagônicos constitutivos à identidade formal do construto estético, que, por sua vez, se estabelece como ente não idêntico em relação à realidade social empírica, transpondo a aspiração de redenção do não idêntico do seio da configuração da obra de arte para as relações extraestéticas. Portanto, o intuito desta tese é, doravante, examinar a sustentabilidade da hipótese segundo a qual a obra de arte pode ser tomada enquanto um modelo formal constelatório e não normativo, que se expressa como um protótipo para a efetivação de modos possíveis de conhecimento e de vida em sociedade, na medida em que tanto sua configuração interna quanto sua resposta à exterioridade manifesta a recusa das particularidades não idênticas de sucumbir às forças coercitivas do universal, cujo esforço é reduzir o particular e o não idêntico à universalidade e à identidade. Para a realização deste empreendimento, tomar-se-á como ponto de partida as categorias de *mediação*, *individuação*, *mônada* e *utopia*, formulados, sobretudo, nas duas principais obras da “maturidade filosófica” de Theodor Adorno: a *Dialética negativa* e a *Teoria estética*.

Palavras-chave: Adorno. Obra de arte. Particular. Reconciliação. Universal.

## Abstract

The aim of this work is to analyze the categories of particular and universal in Theodor Adorno's thought in confrontation with Hegel's thought. More precisely, the purpose is to investigate the relationship between the particular and the universal in the context of dialectical thought, from three perspectives of analysis: i) the epistemological, ii) the sociological and iii) the aesthetic; but, emphasizing the primacy of the aesthetic over the epistemological and sociological, based on the hypothesis that, if in the juxtaposition between the particular and the universal, the object and concept and individual and society relations, reconciliation is blocked; in the relationship between art and the administered world, differently, a space for reconciliation is opened – even as a possibility. The impossibility of reconciliation between object and concept and between individual and society is inferred from the Adornian interpretation according to which concept and society tend to subsume and reduce, respectively, object and individual to universality by preventing the non-identical character of both, as well as depriving their latent negative and non-identical potentials. On the contrary, in the sphere of the aesthetic, the nexus between art and the administered world represent a possible reconciliation's state, considering that the work of art is carried out in empirical reality without oppressing or reducing its antagonistic elements that constitute the formal identity of the aesthetic construct, which, in turn, establishes itself as a non-identical entity in relation to the empirical social reality, transposing the aspiration to redeem the non-identical from the heart of the configuration of the work of art to extra-aesthetic relationships. Therefore, the purpose of this thesis is, henceforth, to examine the sustainability of the hypothesis according to which the work of art can be taken as a constellation and non-normative formal model, which expresses itself as a prototype for the realization of possible ways of knowledge and of life in society, insofar as both its internal configuration and its response to externality manifest the refusal of non-identical particularities to succumb to the coercive forces of the universal, whose effort is to reduce the particular and the non-identical to universality and identity. For the realization of this undertaking, the categories of mediation, individuation, monad and utopia will be taken as a starting point, formulated, above all, in the two main works of Theodor Adorno's "philosophical maturity": *Negative Dialectics* and *Aesthetic Theory*.

Keywords: Adorno. Particular. Reconciliation. Universal. Work of art.

## Sumário

<b>Introdução</b> .....	10
<b>1. “Método” ou modelos de pensamento (<i>Denkemodelle</i>)</b> .....	23
1.1. Mediação ( <i>Vermittlung</i> ) .....	29
1.2. O particular e o universal .....	44
1.3. As constelações .....	61
1.4. Dialética negativa como método ou modelo de pensamento .....	72
<b>2. O particular e o universal na relação objeto e conceito: Tema ou primeira variação</b> .....	86
2.1. Negação e negação determinada .....	91
2.2. O mo(vi)mento do conceito na dialética negativa .....	100
2.3. Para dizer o indizível .....	109
2.4. O objeto e o conceito sob a perspectiva da possibilidade de reconciliação .....	118
<b>3. O particular e o universal na relação indivíduo e sociedade: Variação de um mesmo tema</b> .....	130
3.1. Sobre a sociedade e seu conceito .....	136
3.2. O indivíduo e os modos de construção subjetiva: O legado de Freud .....	147
3.3. Emancipação e barbárie: Por uma educação antifascista .....	160
3.4. O indivíduo e a sociedade sob a perspectiva da possibilidade de reconciliação .....	172
<b>4. O particular e o universal na relação entre a arte e o mundo administrado: <i>Coda</i></b> .....	183
4.1. Sobre o belo natural .....	192
4.2. Mônada [ou: da relação entre arte e empiria] .....	206
4.3. O novo e a utopia .....	217

4.4. A arte e o mundo administrado sob a perspectiva da possibilidade de reconciliação. . . . .	228
<b>Considerações finais.</b> . . . . .	243
<b>Referências bibliográficas.</b> . . . . .	250

## Introdução

*“A impaciência exige o impossível, ou seja, a obtenção do fim sem os meios”*

Hegel

Para se realizar um trabalho efetivo e, ainda que modesto, significativo, a partir da leitura e análise dos modelos de pensamento dialético de Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831) e Theodor Ludwig Wiesengrund-Adorno (1903-1969), faz-se mister delinear um itinerário, um meio, um curso, um caminho a percorrer. Tal desafio, erma senda no breu que ora une e ora separa dois mundos por mais de um século e meio, exige uma apreciação que, por vezes, espreita no horizonte imediato o alçar voo do airoso “Pássaro de Minerva” em um dos *intermezzos* do tempo, e, por outras vezes, denota a derrocada da cultura e a consubstanciação da barbárie, já anunciada justamente pela voz que prometera livrar a humanidade do assombro dos tempos que precederam o despontar da época das luzes; essa mesma voz já continha em si os elementos constitutivos daquilo que estaria por vir, a saber: as catástrofes deflagradas no século XX. A transformação do mundo, tal como exigira Marx em sua décima primeira tese sobre Ludwig Feuerbach (1804-1872) exige, hoje, uma aproximação das concepções filosóficas de Hegel e Adorno, no sentido de avaliar o diagnóstico da realidade do primeiro, porém, enfatizando a interpretação adorniana de Hegel, para que, destarte, se possa apresentar uma leitura do atual estado de coisas, cujas consequências se sedimentam no conhecimento, nas relações sociais e nas manifestações artísticas.

Nessa avaliação e interpretação, a dialética há de ser a figura posta, cujos tentáculos justapõe o positivo e o negativo, o não idêntico e a identidade, a igualdade e a diferença, o eu e o outro; enfim - e de maior interesse para este trabalho, dado seu caráter categorial de explicação geral de determinação entre algo posto e seu oposto - as categorias de *particular* e *universal*. Embora as categorias de particular e universal sejam figuras motívicadas da dialética e apareçam substancialmente nas obras de Adorno, desponta-se como aspecto instigante o fato de que nos escritos adornianos essas categorias são encontradas de modo disperso e seus usos pontuais muitas vezes obstam a percepção de seu caráter constelatório no conjunto de sua obra. Ademais, no que tange à farta literatura comentatorial sobre os trabalhos do filósofo frankfurtiano, quando as abordagens do particular e o universal não são proferidas *en passant*, são tomadas como conceitos ou categorias dadas, carecendo, assim, de uma abordagem mais ampla e, porque não, mais específica e pormenorizada, pelo menos no que concerne às três áreas do conhecimento sobre as quais Adorno mais evidentemente se debruçou: a epistemologia, a sociologia e a

estética. Daí a necessidade de revisar e agrupar os usos dessas categorias na teoria do conhecimento, na teoria social e na estética adorniana, buscando compreender o sentido de suas disposições em contextos singulares para, em seguida, tentar apreender o significado desses usos em um contexto mais geral no âmbito da obra de Theodor Adorno em seu diálogo com a tradição, sobremaneira, na sua apropriação, interpretação e crítica de seu predecessor G. W. Friedrich Hegel.

Com efeito, em sentido lato, o objetivo desta pesquisa é explicitar a relação entre o “particular” e o “universal” na dialética adorniana, sob três perspectivas de análise, a saber: 1) A epistemológica, demonstrada na mediação entre objeto e conceito; 2) A sociológica, explicitada na mediação entre indivíduo e sociedade; e, por fim, 3) A estética, apresentada na mediação entre arte e mundo administrado; mas, evidenciando a maneira pela qual o estético pode incidir sobre o epistemológico e o sociológico. Dessa forma, pretende-se demonstrar que, se nas relações objeto/conceito e indivíduo/sociedade a possibilidade de reconciliação apresenta-se como um impasse, na relação arte/mundo administrado, desponta-se o horizonte de uma reconciliação possível, que se estabelece enquanto modelo – não normativo - e diretriz para modos possíveis de conhecimento e de vida em sociedade. Em sentido estrito, o propósito é delimitar os conceitos de “particular” e “universal”, por meio da categoria de *mediação* e a partir da concepção de *dialética negativa* como modelo de pensamento (*Denkmodelle*) aplicável às análises subsequentes; outro propósito é examinar a identidade e as diferenças na relação entre objeto (particular) e conceito (universal), evidenciando a “possibilidade de reconciliação”<sup>1</sup> no âmbito desta relação e considerando-se a categoria de *negação*; ademais, será preciso explicitar as características da relação entre indivíduo (particular) e sociedade (universal), demonstrando a possibilidade de reconciliação no interior desta relação e centralizando-se no conceito de *individuação*; e também, destacar a situação da arte (particular) em sua relação com o *mundo administrado* (universal), explicitando a capacidade do construto estético de projetar uma reconciliação possível, a partir dos conceitos estéticos de *mônada* e *utopia*; e, finalmente, justificar a exigência estética de uma correção epistemológica e

---

<sup>1</sup> Toda ocorrência da expressão “possibilidade de reconciliação” no decorrer deste trabalho remete-se ao uso crítico da razão, tal como aquele inaugurado por Immanuel Kant (1724-1804); mas não apenas como instrumento de investigação das condições de possibilidades e limites do conhecimento, entretanto, como um meio através do qual se pode investigar as contradições latentes e os momentos de reconciliação entre categorias justapostas e relacionadas entre si.

sociológica no âmbito das categorias de particular e universal, enfatizando-as como chave de leitura para o pensamento adorniano.

Considerando a assertiva de Theodor W. Adorno acerca do pensamento dialético, segundo a qual: “A dialética desdobra a diferença entre o particular e o universal, que é ditada pelo universal” (ADORNO, 2009a, p.14), a tese que se segue propõe evidenciar os pressupostos implícitos nas concepções de Adorno acerca das categorias de particular e universal, tomando essas categorias como chave de leitura para o pensamento do filósofo de Frankfurt nos aspectos epistemológico, sociológico e estético; todavia, corroborando a preeminência do estético sobre o epistemológico e o sociológico, sob a conjectura de que, se no âmbito da justaposição entre o particular e o universal, tanto a relação objeto/conceito – dado o caráter universalizante do conceito - quanto a relação indivíduo/sociedade – dado o estado de coisas à época da análise de Adorno - apresentam-se distantes da possibilidade de reconciliação; na relação entre a arte e mundo administrado, ao contrário, configura-se – ainda que em um horizonte idiossincrático e não sem problemas - um estado de reconciliação possível, mas de forma latente e em construção, a despeito das vicissitudes de forças heterônomas, mobilizadas pelas sociedades capitalistas, cuja pretensão é intervir no domínio estético no intuito de determinar a produção, a circulação e os modos de apropriação subjetiva ou recepção das obras de arte.

A impossibilidade de reconciliação nas relações entre objeto e conceito e entre indivíduo e sociedade é deduzida, a partir da interpretação do pensamento adorniano, do fato de que o conceito e a sociedade subsumem e reduzem, respectivamente, o objeto e o indivíduo à esfera da universalidade de suas categorias ao obstar o caráter não idêntico de ambos, bem como ao destituir seus potenciais negativos latentes. Diferentemente, na esfera do estético, a relação da arte com o mundo administrado aponta para um possível estado de reconciliação na medida em que o construto estético se configura enquanto realidade que se efetiva sem oprimir e tampouco reduzir os conteúdos antagônicos de seus elementos constitutivos à identidade formal da obra de arte, que, por sua vez, se estabelece como ente não idêntico em relação à sociedade no seio da qual foi concebida (Cf. ADORNO, 2008a, p. 16), transpondo, dessa maneira, os desideratos da configuração intraestética para as relações extraestéticas.

Por estas razões, o propósito deste trabalho é, justamente, investigar as condições de possibilidade da sustentabilidade da hipótese segundo a qual a obra de arte apresenta-se na qualidade de modelo – vale insistir, não normativo - e diretriz para a efetivação de modos possíveis de conhecimento e de vida em sociedade, haja vista que tanto sua organização interna

quanto sua resposta à exterioridade é a expressão da recusa das particularidades não idênticas de se sucumbir às forças coercitivas das tendências universais, cujo esforço é reduzir o não idêntico à identidade. Para a realização desta empresa, tomar-se-á como ponto de partida alguns aspectos pontuais circunscritos e adjacentes às categorias de *mediação*, *individuação*, *mônada* e *utopia*, formulados, sobretudo, nas duas grandes obras da “maturidade filosófica” de Theodor Adorno, quais sejam: a *Dialética negativa* (1966) e a *Teoria estética* (1970).

A justaposição das dialéticas hegeliana e adorniana constitui o pressuposto metodológico que orienta esta pesquisa na medida em que, se para Hegel (2011a, p. 36): “O verdadeiro é o todo”, para Adorno (2008b, p. 46): “O todo é o não-verdadeiro”. Logo, o que está em jogo nas relações entre o particular e o universal, na perspectiva da crítica adorniana ao pensamento de Hegel, são as concepções de negatividade (compreendida como particularidade), totalidade (entendida na condição de unidade) e sistema, no âmbito das esferas epistemológica, sociológica e estética. Ora, se na concepção hegeliana a totalidade, enquanto soma e resultante da justaposição de elementos particulares e antagônicos que representam a quintessência dos momentos particulares, mas que, por outro lado, descreve um estado de coisas e justifica conceitualmente a realidade efetiva; na percepção de Adorno, toda forma de totalidade que não reconhece a força de determinidade do não idêntico tende a oprimir e falsificar a realidade ao traduzi-la como representação da unidade e coesão de aspectos antagônicos, uma vez que a contradição de seus elementos constitutivos, em sua negatividade, tem a capacidade de apontar e se dirigir para uma realidade distinta daquela presumivelmente determinada pela experiência do espírito absoluto, abrindo, dessa forma, um horizonte alternativo à trajetória lógica e ontológica do Eu.

Não obstante Adorno aponte para o equívoco daquela concepção de que a dialética idealista de Hegel apresenta-se em três momentos, circunscritos na posição, na contradição emergente da negação da posição e na suprassunção sintética das duas posições anteriores, que resolve a contradição, na medida em que engloba e supera as categorias anteriores, mas conservando ambas<sup>2</sup>; o filósofo, paradoxalmente, admite o momento da síntese ao se apropriar dela – conquanto como categoria crítica e momento reconciliador -. É precisamente ao suposto

---

<sup>2</sup> Embora as interpretações da dialética hegeliana ainda conserve resquícios de uma concepção anacrônica, dissidente do *trivium* medieval, que se vale da analogia do esquema triádico tese, antítese e síntese, cumpre observar que tal esquematização não dá conta de explicar o movimento dialético da realidade e, por isso, tem aqui uma utilidade meramente didática, explicativa e, sobretudo, crítica. Adorno (Cf. 2008e, p. 06) ressalta que a dialética não deve ser pensada a partir desse esquema, tal como é encontrado nas mais superficiais escolas do pensamento dialético; e acrescenta ainda, que o próprio Hegel não aderiu a essa esquematização triádica.

terceiro momento, à velha noção de síntese concebida “como ideia diretriz e suprema” (Cf. ADORNO, 2009a, p. 135) que se dirigem as aporias de Adorno ao seu predecessor. O filósofo frankfurtiano aponta para a insuficiência da chamada síntese conceitual na medida em que esta, por intermédio do conceito, procura absorver no conceito aquilo que é heterogêneo a ele, processo que se consubstancia no que Hegel chama de reconciliação. Adorno (Cf. 2009a, p. 13) adverte que a síntese conceitual na dialética hegeliana transfigura a contradição em identidade, isto é, ela absorve na identidade universal e abstrata do conceito os elementos particulares antagônicos e não idênticos, a partir do pensamento da unidade. Nesse sentido, a dialética idealista realiza sínteses compulsórias na medida em que a consciência, enquanto experiência do espírito absoluto (Cf. HEGEL, 2011a, p. 46), impele o pensamento a impor unidade, equalizando de forma bi implicativa o real e o racional (Cf. HEGEL, 1997, p. XXXVI). No polo diametralmente oposto a Hegel, Adorno (Cf. 2009a, p. 14) alega que um estado reconciliado seria um estado em que o não idêntico se visse liberto da compulsão lógica do pensamento da identidade; a reconciliação, tal como Adorno a descreve, atém-se na multiplicidade e permite que o conceito ultrapasse o próprio conceito e se aproxime do não conceitual, configurando, dessa forma, o que o filósofo de Frankfurt denomina a “utopia do conhecimento” (Cf. ADORNO, 2009, p. 16-17). Nesse caso: “A utopia seria, sem sacrifício algum, a não-identidade” (ADORNO, 2009a, p. 235).

No prefácio à “Dialética negativa”, Adorno alega que a pretensão de sua obra é emancipar a dialética de sua natureza afirmativa. Nas palavras do filósofo frankfurtiano: “Já em Platão, ‘dialética’ procura fazer com que algo positivo se estabeleça por meio da negação; mais tarde, a figura de uma negação da negação denominou exatamente isso” (ADORNO, 2009a, p. 07). Adorno empreende um esforço de correção materialista em relação à dialética idealista de Hegel, atendo-se nos momentos particulares da diferenciação qualitativa ao priorizar a contradição. O propósito fundamental de Adorno, expresso na *dialética negativa* como modelo de interpretação - e que será seguido no decorrer desta pesquisa - é alterar a direção do conceito voltando-se para o não idêntico (Cf. ADORNO, 2009a, p. 19), para o particular; apresentando, porém, as objeções em relação à concepção hegeliana de que: “A recondução do ser particular finito ao ser como tal em sua universalidade inteiramente abstrata tem de ser vista como a primeira exigência teórica e, inclusive, também prática” (HEGEL, 2011b, p. 78). Para Adorno, a síntese universal, abstrata e conceitual, em relação às particularidades negativas e concretas, é a negação do negativo, que, embora seja o móbile da dialética, como o admite Hegel, tende a obliterar a posição do negativo no interior da

contradição. Porém, o primado do objeto para o filósofo de Frankfurt não prescinde do momento subjetivo, mas pretende destituir a superioridade hierárquica e o suposto caráter omniabarcante do sujeito relativamente ao objeto, uma vez que ambos “se constituem um por meio do outro tanto quanto se diferenciam em virtude de uma tal constituição (ADORNO, 2009a, p. 150).

Apesar da reciprocidade na relação sujeito e objeto, a dialética negativa prioriza e salvaguarda a objetividade da singularidade na medida em que subleva o caráter necessário e equânime da dicotomia objeto e conceito, conduzindo a representação aos seus limites. No contexto da dialética negativa, o objeto expressa e representa a negatividade, que se reserva à tarefa de constituir seu sentido filosófico enquanto algo passível de ser pensado como verdade, para além de seu caráter meramente particular. Se se toma a concepção de negatividade como a verdade da dialética, a consequência imediata deve ser também<sup>3</sup> o reconhecimento da dívida de Adorno para com Walter Benjamin (1892-1940), haja vista que para este, na apresentação conceitual da ideia “o singular é subsumido no conceito e permanece o que era – singularidade” (BENJAMIN, 2011, p. 35). Seguindo Benjamin (2011, p. 23): “O universal é a ideia”. Para o supracitado filósofo, a universalidade da ideia salvaguarda o fenômeno em sua particularidade e em sua alteridade radical em relação a ela; a salvação do fenômeno na ideia implica, por sua vez, na apresentação e na salvação da própria ideia. Se Adorno (Cf. 2009a, p. 260) afirma que a consciência é dependente da particularidade, isto é, a ideia depende do fenômeno; então, o universal depende do particular. Benjamin (Cf. 2011, p. 17) valoriza o que ele chama de “fragmentos do pensamento”, considerando-os mais decisivos que a “concepção de fundo”, esses aspectos em Benjamin são análogos às noções de fenômeno e ideia; o que possibilita o filósofo concluir que: “As ideias se relacionam com as coisas assim como as constelações se relacionam com as estrelas” (BENJAMIN, 2011, p. 35). Adorno (Cf. 2009a, p. 53) se apropria da concepção benjaminiana de constelação, acrescentando que, na medida em que os conceitos fracassam na apreensão integral dos objetos, emerge daí a necessidade de que se evoquem outros conceitos, que gravitam em torno do conceituado na tentativa de apreender sua verdade imediata, como uma necessidade de exterioridade da particularidade negativa enquanto força motora do pensamento dialético. Com efeito, ao se referir às constelações, Adorno (2009a, p. 141) alega que elas “só representam de fora aquilo que o conceito amputou no interior”. Nesse caso, Adorno (Cf. 2009a, p. 141) reconhece o legado de Hegel que diz respeito à necessidade

---

<sup>3</sup> Vale lembrar que a noção de subsunção das singularidades no conceito é herdada por Walter Benjamin do idealismo alemão, sobretudo da interpretação e objeção de Hegel ao sistema transcendental de Kant.

de exteriorizar o não idêntico, porém, advoga que essa exteriorização não deve fazer concessões aos momentos repressivos de uma suposta identidade universal.

Ao inclinar-se e direcionar sua atenção ao conteúdo ou à concretude do conceituado, enfatizando os momentos particulares que se opõem e resistem à identidade universal do conceito, Adorno busca inverter o caráter positivo da dialética, voltando-se para o negativo; inicia-se, então, a construção de um antissistema, que se efetiva e se configura como *dialética negativa*, caracterizada enquanto “a consciência consequente da não identidade” (ADORNO, 2009a, p. 13), da negatividade. Se a consciência, na qualidade de experiência mediada do espírito, salvaguarda e expressa o objeto como particularidade negativa (não idêntica), isso permite ao filósofo de Frankfurt assegurar que: “Por meio da passagem para o primado do objeto, a dialética torna-se materialista” (ADORNO, 2009a, p. 165). No entanto, a inversão da dialética idealista em dialética materialista, estabelecida como modelo, propõe lançar luz sobre a objetividade das contradições no âmbito das relações entre o particular e o universal, o conceito e o objeto, o indivíduo e a sociedade, bem como sobre a relação entre arte e mundo administrado.

O conceito de particular, preliminarmente, pode ser definido como aquilo que possibilita a subjetividade operar no sentido de realizar sínteses conceituais. Ao passo que, o conceito de universal, em princípio, pode ser entendido como a instância que absorve na unidade abstrata do conceito os elementos e aspectos da realidade qualitativamente distintos e diversos, que tanto a consciência subjetiva individual quanto a consciência (subjetiva) do espírito absoluto subsume ou equaliza na unidade abstrata do conceito.

A determinação conceitual e, por isso, subjetiva e mediada, de um objeto, é o aspecto que mais se aproxima da definição do conceito de universal. Daí emerge o caráter necessário dos dois polos no âmbito da relação sujeito e objeto; relação que, no pensamento de Adorno, apresenta-se análoga e respectivamente aos conceitos de universal e particular, haja vista que o universal e o sujeito são domínios em cujos âmbitos os elementos particulares são integrados na esfera do conceito, ao passo que o particular e o objeto apresentam-se como instâncias que resistem à conceituação mediada e externa do pensamento que visa à unidade. Nessa perspectiva, o particular refere-se a tudo aquilo que é ou comporta-se como imediato, não idêntico, diferenciado, singular, heterogêneo, múltiplo, divergente, dissonante, negativo (Cf. ADORNO, 2009a, p.13). O particular, no contexto de uma dialética fundamentada no primado

do objeto, incontinente resiste à coerção do pensamento conceitual, identitário e universal que insiste em dominá-lo.

Adorno pretende ressaltar a falibilidade do conceito na apreensão do objeto, uma vez que a síntese conceitual tanto reduz as particularidades não idênticas do objeto quanto simula na configuração universal do conceito um estado de falsa reconciliação, que fica evidente na medida em que a dialética idealista, por meio da negação do negativo, se impõe como positividade e identidade. A crítica à identidade conceitual no pensamento de Adorno consiste na denúncia da transposição do concreto e finito para o conceitual e especulativo, tarefa realizada pela dialética idealista por meio da síntese, entendida enquanto necessidade de organização sistemática; em outras palavras, a dialética negativa, embora valendo-se dos conceitos, denuncia a hipóstase da concretude dos momentos particulares para a universalidade lógica e abstrata do conceito. Com efeito, a impossibilidade de reconciliação, na relação entre conceito e objeto, é deduzida da noção de que, se na filosofia hegeliana, a reconciliação é a preeminência do universal sobre o particular (Cf. ADORNO, 2009a, p. 259), no pensamento de Adorno, o universal tende a atenuar a verdade da dialética, derivada da fricção das particularidades objetivas que se rejeitam e se opõem negativamente entre si e não se sujeitam à redução à lógica de dominação do universal sobre o particular por meio da síntese conceitual.

Ora, essa lógica de dominação do universal em relação ao particular perpassa e ratifica também a relação entre indivíduo e sociedade, na exata medida em que a indiferenciação do indivíduo catalisa o processo de “espiritualização social”<sup>4</sup>, e, dessa forma, a hipóstase das particularidades individuais são absorvidas na abstração da universalidade social, desapropriando os indivíduos da experiência da espontaneidade (Cf. ADORNO, 2009a, p. 221). Essa experiência, entendida como a capacidade reflexiva que conduz os indivíduos à autonomia, é tomada e agregada à consciência e à experiência exterior do espírito absoluto, representado pela totalidade da sociedade, que ao reduzir os indivíduos ao seu conceito se constitui enquanto “aparência socialmente necessária”, isto é, ideologia (Cf. ADORNO, 2009a, p. 260). Nessa perspectiva, “os indivíduos não se deparam com nenhuma experiência, e mesmo com nenhuma assim chamada matéria da consciência, que não seja pré-digerida e fornecida pelo universal” (ADORNO, 2009a, p. 260); o que quer dizer que, nas condições sociais

---

<sup>4</sup> A “espiritualização social” pode ser entendida como um processo de dessubjetivação empreendido pelas forças sociais que interditam a emancipação no âmbito das sociedades no capitalismo tardio; trata-se de um processo de administração e colonização dos indivíduos com a finalidade de estorcer, pelo menos parcialmente, suas faculdades deliberativas para manipular suas liberdades de escolha.

descritas pelo filósofo, o indivíduo é socialmente pré-formado (Cf. ADORNO, 20013, p. 124), desse modo, lhe é vedada a possibilidade da experiência da consciência individual e autônoma, livre das peias da heteronomia das forças da identidade universal.

Se tanto na relação entre objeto e conceito quanto na relação indivíduo e sociedade opera-se a subsunção do particular no universal, determinada pelo universal enquanto categoria de totalidade, consubstanciando um falso estado de reconciliação que anula a reivindicação e o caráter necessário do negativo na dialética, a impossibilidade de reconciliação apresenta-se na medida em que, consoante Adorno (Cf. 2009a, p. 14), um estado reconciliado seria uma condição em que o não idêntico estaria liberado da compulsão exterior do pensamento e das forças coercitivas da sociedade, que faz com que os indivíduos tornem-se “meras encruzilhadas das tendências do universal” (ADORNO e HORKHEIMER, 1985, p. 128). A sociedade totalmente socializada, em virtude da dominação do universal sobre o particular, anula sua mediação dialética com o indivíduo na medida em que interrompe o processo de *individuação*, que, segundo Adorno (Cf. 2008c, p. 266) é o impulso de separação e contraposição do indivíduo em relação à sociedade. A sociedade integra os indivíduos, mas os exclui da experiência individual do universal, do acesso à experiência da consciência; direito subtraído dos indivíduos e assegurado ao espírito absoluto, objetivado na sociedade (Cf. ADORNO, 2000, p. 120), que desautoriza e oblitera o caráter necessário de sua relação antagônica com o indivíduo, na medida em que o desapropria de sua espontaneidade, absorvendo-o e reconciliando-o no domínio de um “estado falso”.

Considerando que a relação objeto e conceito bem como a relação indivíduo e sociedade são, em princípio, irreconciliáveis, diferentemente, a possibilidade de reconciliação se expressa na esfera do estético; pois, a configuração formal da obra de arte permite que a justaposição de seus elementos constitutivos, ainda que antagônicos entre si, sejam dispostos de tal modo que o momento da forma artística, enquanto totalidade, não exerça coerção e violência em relação às particularidades constitutivas da obra, caracterizando-se destarte um estado reconciliado que se encerra na aparência estética da obra como fenômeno social, representando, porém, as contradições e antagonismos da sociedade no seio da qual o construto foi concebido. Nessa perspectiva, a obra de arte se estatui como um fato social, mas se fecha diante da sociedade, como crítica e antítese social da sociedade (Cf. ADORNO, 2008a, p. 21).

Partindo-se do pressuposto de que a obra de arte é um produto do trabalho social, um artefato (Cf. ADORNO, 2008a, p. 17) e, por esta razão, subtrai seu conteúdo da empiria, porém,

quando configurada em sua forma, se opõe ao empírico; tal pressuposição permite ao filósofo assegurar que a forma estética é conteúdo social sedimentado. No entanto, o caráter social da arte não é determinado pela abordagem direta de conteúdos sociais e tampouco pelo seu modo de produção realizado por meio da dialética entre as forças produtivas e as relações de produção, mas a arte:

Torna-se antes social através da posição antagonista que adota perante a sociedade e só ocupa essa posição enquanto arte autônoma. Ao cristalizar-se enquanto coisa específica em si, em vez de se contrapor às normas sociais existentes e se qualificar como “socialmente útil”, critica a sociedade pela sua simples existência (ADORNO, 2008a, p. 340).

A concepção de obra de arte como fato social e entidade autônoma em relação à sociedade sustenta-se no conceito de *mônada*, haja vista que as obras de arte “representam em seu hermetismo o que se encontra em seu exterior” (ADORNO, 2008a, p. 273). As mônadas seriam, segundo Adorno (2009a, p. 32), “representações no particular da totalidade irrepresentável enquanto tal”. Assim, no que diz respeito à interação entre arte e sociedade, é “só através de seu hermetismo monadológico é que o elemento esteticamente definido pode relacionar com o momento da universalidade” (ADORNO, 2008a, p. 274). A exterioridade universal advinda das formas estabelecidas de dominação (Cf. ADORNO, 2009a, p. 231), que incide sobre os mais diversos segmentos sociais, tende a ratificar e arrochar o processo de “socialização da sociedade”, culminando, com efeito, na concepção adorniana de *mundo administrado*, que é a consequência do desejo e da necessidade dos homens de conhecer a natureza para dominá-la (Cf. ADORNO e HORKHEIMER, 1985, p. 18). O mundo administrado é a instância que iguala tanto as relações entre os objetos quanto as relações dos homens entre si sob o *métron* do equivalente, transformando a realidade e os homens em “coisas” permutáveis.

É precisamente às formas de coação totalitária do mundo administrado que a obra de arte enquanto mônada resiste, negando-se à integração. Tal resistência é demonstrada na medida em que a obra de arte absorve e expressa no “momento da forma” a verdade das contradições sociais, fechando-se em si mesma e devolvendo essas contradições à sociedade via construto estético. Logo, em relação à empiria revestida pelo mundo administrado, Adorno (2008a, p. 16) assevera que: “As obras de arte são cópias do vivente empírico, na medida em que a este fornecem o que lhes é recusado no exterior e assim libertam daquilo para que as orienta a experiência externa coisificante”.

Na medida em que a obra de arte enquanto particularidade negativa estatuída no seio do mundo administrado é a instância de resistência à integração totalitária da sociedade do equivalente, ela resgata aquele estado reconciliado, que se caracteriza pela irreduzibilidade do particular à lógica de dominação do universal, e aponta para o horizonte de uma práxis ainda não realizada, mas que, se fosse realizada, estaria anunciado o fim da arte, tal como antecipara Hegel. Todavia, a arte não alcança seu fim temporal haja vista que aquilo que ela realiza internamente e expressa enquanto forma estética reconciliada não se efetivou na realidade externa e, por esta razão, se estende enquanto promessa e utopia. A utopia da arte encontra seu correlato na capacidade da obra de exprimir o inexprimível no seio do irreconciliável, permanecendo assim uma entidade negativa e fechada pertencente ao existente, mas que subsiste em contraposição a ele (Cf. ADORNO, 2008a, p. 58).

Logo, se a obra de arte se fecha para o exterior do qual sua existência depende, expressando as contradições extraídas da realidade social através do momento da forma; a obra, na qualidade de particularidade, estabelece uma relação dialética com a realidade do mundo administrado. Entretanto, essa relação dialética se apresenta sob a configuração daquele estado reconciliado voltado para a libertação do particular não idêntico e negativo, livre das amarras e da determinação positiva e afirmativa do universal. Nessa perspectiva, o construto estético se estabelece como modelo e diretriz para modos possíveis de epistemologia e de vida em sociedade. No primeiro caso, pelo fato do conceito exercer violência ao conceituado a partir do exterior impondo unidade, e, no segundo caso, pelo fato da sociedade destituir a autonomia dos indivíduos, soterrando a possibilidade da experiência deste como entidade autônoma e antitética à sociedade. Em ambos os casos a reconciliação é um “estado falso”, uma vez que nem o objeto e tampouco o indivíduo são passiva e efetivamente equalizados e absorvidos na dimensão coercitiva do conceito e da sociedade. Contrariamente, à proporção que a arte resiste à falsa conciliação e se impõe como ente não idêntico em relação ao mundo administrado, ela critica a realidade tal como é, prefigurando uma realidade tal como deveria ou poderia ser; isto é, a arte denuncia as formas de dominação e simultaneamente indica um estado de coisas liberto tanto de um sujeito dominador que universaliza o particular na esfera do conceito quanto de uma sociedade que aplaina e reduz seus membros (os indivíduos) à totalidade coercitiva da lógica do equivalente, da qual emerge a obscura e falsa identidade entre o particular e o universal no âmbito das relações conceito/objeto e indivíduo/sociedade.

A arte pela sua simples existência critica a sociedade ao apresentar-se enquanto algo oriundo dela, mas que, ao se configurar, contrapõe-se a esta sociedade, apontando para um estado de coisas ou realidade social inteiramente distinto. Sob esse viés, a arte impõe a necessidade estética de uma correção epistemológica e sociológica, uma vez que, ao se estabelecer interna e externamente assegurando a autonomia de suas próprias leis, que não unificam as particularidades distintas, mas evidenciam suas diferenças, ela exige uma epistemologia e uma vida social que prescindem de coação e violência das forças universais dominantes que compelem o não idêntico à identidade; conseqüentemente: “As obras de arte dão crédito a uma práxis que ainda não começou e da qual ninguém saberia dizer se ela avaliza seus pagamentos” (ADORNO, 2008a, p. 133). O primado do estético sobre o epistemológico e o sociológico deve ser associado ao fato de que se nas relações objeto/conceito e indivíduo/sociedade o universal predomina sobre o particular, na relação arte/mundo administrado, inversamente, prevalece a natureza indômita da arte que, enquanto entidade particular e autônoma, resiste à pseudoconciliação com o mundo administrado. Conseqüentemente, o que a arte expressa mediante o mundo administrado é a necessidade de construções epistemológicas e de modos de vida em sociedade diferenciados.

Portanto, considerando o fato de que este empreendimento se propõe a realizar e apresentar uma pesquisa de natureza teórico-analítica, cuja fundamentação se erige a partir do levantamento, da leitura, análise, fichamento, organização e confronto de posições teóricas dos principais textos e autores circunscritos nas referências bibliográficas dispostas no final do trabalho, os procedimentos necessários ao desenvolvimento geral desta construção teórico-analítica implica em um percurso subdividido em quatro etapas, cuja pretensão e objetivo se concretizarão na formulação de uma tese contendo quatro capítulos.

A confecção da tese propriamente dita contará, no primeiro capítulo, com a descrição e a definição da *dialética negativa* como modelo de pensamento potencialmente articulável às análises subsequentes, a partir da concepção adorniana dos conceitos de “particular” e “universal”. Tomando o primeiro capítulo como pressuposto e fundamentação potenciais, o segundo capítulo deste escrito examinará a relação entre objeto (particular) e conceito (universal), evidenciando a impossibilidade de reconciliação no âmbito desta relação e considerando-se a categoria de negação. O terceiro capítulo, por sua vez, explicitará as características do nexos entre indivíduo (particular) e sociedade (universal), buscando demonstrar a impossibilidade de reconciliação no interior desta relação e centralizando-se no

conceito de *individuação*. O quarto e derradeiro capítulo destacará a situação da arte (particular) em sua relação com o mundo administrado (universal), enfatizando a capacidade do construto estético de apontar para um modo de reconciliação possível, a partir dos conceitos estéticos de *mônada* e *utopia*, buscando justificar a exigência estética de uma inversão epistemológica e sociológica, ao justapor as conclusões parciais do segundo e do terceiro capítulos, destacando, ademais, as categorias de particular e universal como chave de leitura para o pensamento adorniano. Esses quatro capítulos serão sucedidos por um único balanço avaliativo acerca do trabalho como um todo, sob o título de “Considerações finais”.

## 1. “Método” ou modelos de pensamento (*Denkemodelle*)

*Paz é um estado de diferenciação sem dominação, no qual o diferente é compartilhado.*

Theodor Adorno

Dispor de um “método”<sup>5</sup> ou modelo adequado para a análise e interpretação da recepção de Friedrich Hegel por Theodor Adorno não implica em uma escolha metodológica entre duas ou mais opções possíveis, trata-se de uma necessidade epistemológica. Falar de Hegel e Adorno suscita a dialética enquanto perspectiva de interpretação da realidade, haja vista que a ambos autores interessa o movimento produzido pelas contradições; ou seja, tanto em Hegel como em Adorno a dialética é o princípio e o resultado de forças, momentos ou atividades antagônicas em confronto; esse princípio subjaz a realidade fenomênica e aponta para um modo específico de compreensão racional da realidade efetiva. Por conseguinte, pensar com Hegel e Adorno significa compreender o movimento que o conceito realiza ao posicionar os objetos no mundo a partir da relação sujeito e objeto. Assim, a dialética como orientação “metodológica” faz-se necessária, no caso a ser estudado, também na medida em que um dos propósitos da análise que se segue é a justaposição dialógica dos dois autores, apresentando, assim como o faz a dialética, aproximações e diferenças pontuais entre os filósofos propriamente ditos, bem como os momentos de conciliação e os momentos irreconciliáveis no domínio de seus modelos de pensamento. Logo, a dialética subsidiará a lógica de análise interna de parte significativa da produção teórica de cada um dos autores em questão, bem como patrocinará o exame externo de relações proposicionais específicas da interpretação adorniana de Hegel.

Por estas razões, o objetivo deste capítulo, num panorama mais geral, limita-se à tentativa de compreensão do nexos entre os conceitos de *particular* e *universal*, confrontando as concepções de Adorno com arcabouço conceitual de Hegel acerca das referidas categorias, porém, enfatizando a maneira pela qual o teórico crítico interpreta o pensamento do idealista absoluto. O meio conceitual através do qual se estabelece a ligação entre o particular e universal, tanto na dialética adorniana quanto na hegeliana, é o conceito de mediação

---

<sup>5</sup> Embora Adorno, em momentos específicos, se refira à dialética como método, cumpre ressaltar sua insistência na ideia de que a dialética é uma tentativa de superar o caráter arbitrário do método desde dentro, como crítica imanente. O próprio Hegel, como pode ser visto na introdução à *Fenomenologia do espírito* e nos parágrafos 81 e 214 da *Enciclopédia das ciências filosóficas*, não associa a dialética a um método. Contudo, o uso da palavra método, no decorrer deste trabalho, seguirá a orientação adorniana, segundo a qual: “A dialética é um método do pensamento; mas, de outra forma é uma tentativa de fazer justiça a uma determinação, qualidade ou assunto em questão. Hegel capturou isso no prefácio à *Fenomenologia do espírito* quando falou expressivamente do movimento do conceito” (ADORNO, 2018, p. 4). Sendo assim, a dialética – como “método” - está intimamente associada à concepção adorniana de “modelos de pensamento” (*Denkemodelle*) ou “modelos críticos”.

(*Vermittlung*); com efeito, o conceito de mediação delimitará as condições de possibilidade para se estabelecer as aproximações e diferenças entre o particular e o universal. Uma vez definidas essas categorias, poder-se-á dispor da dialética negativa, enquanto modelo de pensamento, por meio do qual se realizará as análises subsequentes. Adorno tomará o particular e o universal bem como a mediação enquanto *categorias críticas*<sup>6</sup>; contudo, a análise destas categorias permitirá que se entreveja, no espírito e na letra da proposta adorniana, as contribuições de seu predecessor idealista para com as formulações da sua dialética. Para tanto, far-se-á necessário, primeiramente, perscrutar o conceito de mediação e, em seguida, realizar uma abordagem mais adequada das concepções de particular e universal, haja vista que, ao se trabalhar esses dois conceitos, a concepção de mediação será evocada como um termo corrente no âmbito da relação entre o particular e o universal.

Definidas as concepções de particular e universal sob os auspícios da mediação, os esforços serão direcionados para se acompanhar o desenvolvimento da categoria de constelação no pensamento de Adorno, desde seus primórdios, como herança de Walter Benjamim (1892-1940), até seus desdobramentos ulteriores que, como se verá, fornecerá os subsídios necessários para uma interpretação e reconhecimento da dialética do filósofo frankfurtiano. Dessa forma, pretende-se verificar o papel da categoria de constelação no que se refere à identidade e às diferenças no âmbito da relação entre o particular e o universal, bem como seu papel no contexto de uma dialética em que o não idêntico estabelece uma relação diferenciada para com a identidade e para com o próprio pensamento da identidade; e é a posição ou situação da não identidade que permitirá delinear a dialética negativa como via, caminho ou modo de interpretação e chave de leitura para o que se segue.

Entretanto, uma vez que a dialética negativa não surgira na história da filosofia como uma espécie de *deus ex machina*<sup>7</sup>, mas é fruto dos desdobramentos de modelos de pensamento que encontra seus primórdios na Antiguidade clássica grega, faz-se necessário apontar ao menos os momentos mais significativos desse modo peculiar de se pensar filosoficamente a realidade e a consciência, privilegiando os aspectos e ocorrências da dialética que suscitam os

---

<sup>6</sup> Tomar o particular e o universal como categorias críticas implica dizer que são categorias apropriadas e assumidas da filosofia hegeliana por Adorno, sem serem tomadas, porém, em seus usos e significados normativos, mas críticos, no sentido de apontar as aproximações, diferenças e seus potenciais em relação ao sistema de posições e pressuposições de Hegel.

<sup>7</sup> Expressão de origem grega - *ἀπὸ μηχανῆς θεός* - que consistia em um recurso dramático bastante usual no drama ático e depois na dramaturgia latina, em que um deus descia no centro da encenação, cuja missão era solucionar ou dar a resolução a um problema ou impasse vivenciado pelos personagens ou mesmo para desemaranhar o enredo do drama.

interesses mais específicos para a constituição deste empreendimento. Sabe-se que no decorrer da história da filosofia, as concepções de dialética nem sempre convergiram e tampouco, salvo raras exceções, foram empregadas em sentido unívoco. Embora Aristóteles atribua a invenção da dialética à Zenão de Eléia (aprox. 490/485 - 430 a.C.) (Cf. LAËRTIOS, 1988, p.241), é com Heráclito de Éfeso (540 – 480 a. C), todavia, que tal invento encontra sua acepção mais evidente e mais radical na Antiguidade clássica, pois, a dialética na elaboração de Heráclito ecoará nas concepções desse modo de pensar filosoficamente na modernidade e no pensamento contemporâneo, uma vez que o filósofo de Éfeso entendia que o conflito é o princípio de todas as coisas e que todo o existente está em constante mudança e movimento, sendo a transformação ou o vir a ser, enquanto *devir*, o fundamento da realidade.

No entanto, é na modernidade que se notabiliza uma ocorrência específica e muito significativa do termo “dialética” no pensamento de Immanuel Kant (1724-1804). Pois, em Kant, assim como na antiguidade clássica, a dialética aponta para as antinomias da razão. O filósofo de Königsberg, em um primeiro momento, desvaloriza a dialética ao considerá-la uma “lógica da aparência”, que embora esteja inexoravelmente presa à razão humana não cessa de enganá-la, lançando-a constantemente em confusões (Cf. KANT, 2012, p. 279). Porém, a concepção kantiana de dialética conduz o pensamento aos limites da lógica, onde o pensamento é compelido a valer-se dos próprios usos críticos em relação à ilusão dialética como lógica da aparência, instrumentalizando, desse modo, a dialética transcendental como crítica do entendimento e da razão (Cf. KANT, 2012, p. 104). Nessa perspectiva, a dialética transcendental de Kant procura perceber e submeter os erros oriundos da própria razão ao crivo da crítica, denotando sua capacidade de produzir antinomias. O filósofo alemão adverte que os equívocos produzidos pela “ilusão natural e inevitável” da razão, embora sejam tomados como princípios objetivos são, na verdade, de natureza subjetiva (Cf. KANT, 2012, p. 278). No entanto, a dialética transcendental de Kant circunscreve o seu escopo no âmbito do sujeito do conhecimento e considera, dessa maneira, que as contradições são de ordem transcendental, subjetiva. Como as antinomias são insolúveis no campo da sensibilidade e do entendimento, a dialética em Kant perde seu valor cognoscitivo, pelo menos tal como nos moldes das dialéticas subsequentes.

Um novo modelo de dialética é formulado no seio do idealismo romântico e foi apresentado em 1794, na *Doutrina da ciência*, de Johann Gottlieb Fichte (1762 - 1814). Nessa obra, Fichte demonstra que o Eu põe a si mesmo (Eu) e seu oposto (Não-eu); o Não-eu, ao

refletir-se sobre o Eu, é reconciliado no Eu como síntese da determinação recíproca dos opostos. No entanto, o Eu, ao sintetizar seus opostos, se reproduz como representação. Os momentos da determinação recíproca do Eu e do Não-eu, justapostos pelo Eu, são momentos verificados no espaço de abrangência do Eu infinito, permanecendo, destarte, no domínio do subjetivo, do transcendental. A noção de síntese dos opostos de Fichte é recorrente na dialética de Hegel; porém, para Hegel (2012, p. 51) “a natureza do pensar é a dialética”, pois, o pensamento é a instância na qual se dá a resolução das contradições e, à diferença de Fichte, é na arena do pensamento dialético, e não no Eu transcendental, que as contradições da realidade finita se resolvem e tornam-se objeto do intelecto. Nas palavras de Hegel (2012, p. 163):

A dialética, ao contrário, é esse ultrapassar imanente, em que a unilateralidade, a limitação das determinações do entendimento é exposta como ela é, isto é, como sua negação. Todo o finito é isto; suprassumir-se a si mesmo. O dialético constitui pois a alma motriz do progredir científico; e é o único princípio pelo qual entram no conteúdo da ciência a *conexão* e a *necessidade imanes*, assim como, no dialético em geral, reside a verdadeira elevação – não exterior – sobre o finito.

A dialética hegeliana constitui-se a partir da posição de momentos contínuos que se movem da seguinte maneira: o primeiro posicionamento é a colocação de um conceito abstrato e limitado; o segundo subtrai desse conceito algo finito, tornando-se seu oposto; e o terceiro conserva o que há de afirmativo da solução como resultado da transposição das duas determinações precedentes. A esses momentos que se movem no todo, Hegel nomeia, respectivamente: abstrato ou do entendimento, dialético ou negativamente-racional e especulativo ou positivamente racional (Cf. HEGEL, 2012, p. 159). Cumpre ressaltar que a dialética hegeliana diz respeito tanto à realidade interna dos entes quanto à exterioridade da objetividade, o que pode ser verificado, por exemplo, no movimento de desenvolvimento dos entes naturais e nos momentos históricos que sucedem uns aos outros; por isso, os aspectos em contradição da interioridade e da exterioridade dos entes são momentos necessários e constitutivos da vida do todo, isto é, do espírito absoluto e infinito que, em seus desdobramentos, tem por finalidade conhecer-se a si mesmo por meio da sua própria efetivação como natureza e da efetivação das figuras da consciência. Essas figuras ou momentos da consciência do espírito absoluto é a manifestação ou o “pôr-se” do infinito nas formas finitas. No entanto, para Hegel, toda a realidade se move dialeticamente sob os auspícios da contradição. Todavia, se em Kant e em seus herdeiros Fichte e Schelling (1775-1854) a dialética permanece na esfera do subjetivo, em Hegel a dialética se emancipa das restrições da natureza

subjetiva, para, então, açambarcar o subjetivo e o objetivo no interior da lógica do seu movimento.

O pensamento moderno e contemporâneo, na maioria das vezes, usará a palavra dialética no sentido hegeliano. Karl Marx (1818-1883) e Friedrich Engels (1820-1895), por exemplo, assim como seus seguidores, usarão a concepção de dialética de Hegel prescindindo, contudo, do significado idealista imputado a esse modelo de pensamento dentro do sistema hegeliano. Marx aponta a insuficiência da dialética de seu predecessor para descrever a realidade histórica, ao atestar que a dialética do idealismo subsiste na “abstração” e constitui-se apenas como uma imagem abstrata da realidade natural e da historicidade, mas que é entendida por Hegel como a verdade do “Espírito absoluto”. Marx chama a atenção para a necessidade de se passar do universo hermético da consciência para o mundo aberto da natureza e da história. Embora Marx afirme que o idealista absoluto, ao formular sua dialética para descrever a realidade, tenha sido “o primeiro a apresentar suas formas gerais de movimento de maneira ampla e consciente” (MARX, 2011, p. 29) e, por isso, bem como por reconhecer a grandeza e envergadura do pensamento de seu predecessor, o autor de *O Capital* confessara ser discípulo de Hegel; Marx, por outro lado, escreve que: “Em Hegel, a dialética está de cabeça para baixo. É necessário pô-la de cabeça para cima, a fim de descobrir a substância racional dentro do invólucro místico” (MARX, 2011, p. 29).

Vinte e três anos antes das objeções à Hegel em *O capital*, Marx já havia criticado o fato de que, para Hegel, embora a consciência de si seja impulsionada pela objetividade, depois de ser exteriorizada, ela se reconhece enquanto auto exteriorização, tomando o mundo espiritual “como seu verdadeiro modo de existência” (MARX, 2010, p. 126). Para Marx, Hegel parte do pressuposto de que o movimento de suprassunção do pensamento transgride a objetividade, ultrapassando-a. Nesse sentido, em Hegel, a consciência abstrata em si e o objeto como consciência abstrata são apenas momentos de diferenciação da consciência de si, cujo momento apoteótico é o saber absoluto. Logo, a posição hegeliana, segundo Marx, permanece restrita a uma dialética do pensamento puro, na qual o homem e a história efetiva nada mais são do que a história do pensar abstrato, do pensar lógico, do pensar absoluto e especulativo, o que separa o ser humano de sua relação concreta com a natureza, na medida em que o homem e a natureza são exteriorizações abstratas da consciência em seu auto movimento <sup>8</sup>.

---

<sup>8</sup> Faz-se necessário observar que apropriação marxiana da dialética hegeliana não está no horizonte de realizações desse trabalho, o que exigiria outra tese ou escrito de escopo similar; portanto, para ampliação do alcance do tema

O conceito hegeliano de dialética foi apropriado pelo marxismo, sofrendo várias transformações no pensamento subsequente. É em Gyorgy Lukács (1885-1971), mais explicitamente, que os motivos hegelianos retornam para o interior do marxismo, sobretudo, na obra *História e consciência de classe* (1923), na qual o método dialético apresenta-se como alternativa ao método das ciências “positivas”, haja vista que, à diferença do positivismo, que analisa os dados isoladamente, a dialética considera as conexões históricas dos fatos dentro do contexto da concretude de suas relações. Com efeito, em Lukács, a dialética tem como objeto e resultado uma “totalidade concreta”, metaestável, em cujo interior os fenômenos sociais despontam a partir de uma relação constitutiva, dinâmica e necessária entre o conjunto da sociedade e da própria história. É precisamente contra a ordem analítico-classificatória das ciências positivas que a dialética lukácsiana, como totalidade concreta, se contrapõe.

Todavia, é nas concepções de Ernest Bloch (1885-1977) e Theodor Adorno, em seus respectivos escritos *Sujeito-objeto: Comentário a Hegel* (1949) e *Dialética negativa* (1966), que se inicia uma espécie de correção da noção de totalidade consumada e sistemática, próprias da dialética hegeliana. Nesses autores, sobretudo em Adorno, a retificação do sistema de Hegel procede por meio da ênfase na força utópica subjacente à matéria, cuja finalidade é a emancipação do negativo, da singularidade, da individualidade e do não idêntico, momentos relegados à condição de coadjuvantes (embora necessários) no contexto de um suposto “totalitarismo” ontológico e epistemológico do pensamento de Hegel, que encontra seu impulso causal e escatologia na totalidade. A dialética adorniana pretende lançar luz nos momentos particulares constitutivos da dialética, sem, no entanto, abandonar a categoria de totalidade e preservando sua negatividade.

Seria um despropositado contrassenso em relação à dialética eleger uma única época ou um autor em que esse método chegasse à sua forma mais bem-acabada; mesmo porque, em suas acepções contemporâneas, a dialética configura-se como um (anti) sistema aberto. O que permite que pensadores como Gilles Deleuze (1925-1995), marcadamente em sua obra *Diferença e repetição* (1968), compreenda a dialética de Hegel enquanto instância de sujeição da diferença às formas da representação. Salvaguardadas as distinções nos usos de categorias específicas, Deleuze, assim como Adorno, apresenta aporias ao presunçoso caráter totalizante da dialética; no entanto, se para Adorno, o que assegura a emancipação da dialética é a ênfase

---

confira (MARX, 2010, 2011), (LUKÁCS, 2012), (FAUSTO, 1987, 2002), (JAMESON, 1997), (KOSIK, 1976), (SAFATLE, 2019).

no elemento negativo, em Deleuze, o caráter afirmativo da identidade tende a neutralizar as diferenças ao circunscrevê-las no bojo das representações abstratas. Contudo, a rejeição deleuziana - de herança nietzschiana - de pensar a dialética a partir de sua interioridade e de suas categorias tradicionais, confere à teoria crítica de Adorno a legitimidade do legado de Hegel e, de certo modo, de Marx, na medida em que o filósofo frankfurtiano estabelece um diálogo direto, diretivo, ostensivo e paciencioso com a dialética desses autores, a partir dos problemas, conceitos e categorias trabalhados por ambos.

### 1.1. Mediação (*Vermittlung*)

Seguindo a tradição aristotélica, Hegel compreende a mediação como o termo médio de uma inferência. Em Hegel a mediação é algo exigido entre termos ou realidades díspares ou em oposição; é a união entre dois aspectos da realidade por um terceiro. Adorno se apropria dos usos hegelianos do conceito de mediação em alguns casos, sobremaneira, naqueles em que Hegel usa o termo *Vermittlung* e não a expressão *Interaktion*. No entanto, a palavra utilizada por Adorno para mediação é *Vermittlung*, que segundo o étimo germânico, deriva de *Mitte*, que significa meio; do termo *Mitte* advém o adjetivo *mittel* (meio) bem como outro substantivo *Mittel* (o centro), referindo-se outrossim àquilo que está no centro ou aquilo cuja meta ou finalidade é atingir um propósito. Igualmente, do termo *Mitte* derivam diversos verbos como *mitteln* (ajudar, ajustar, combinar, mediar); *vermitteln* (unir, mediar, conciliar). Dessa forma, tanto em Adorno como em Hegel, a mediação será a instância intermediária que preserva a interdeterminação dos aspectos, elementos ou realidades, relacionados no âmbito do processo do conhecimento.

Assim como a dialética hegeliana, a dialética adorniana - enquanto processo ontológico e epistemológico - encontra na categoria de mediação seu elemento indispensável, cuja função principal é assegurar os desdobramentos da dialética. Embora o conceito de mediação seja, muitas vezes, utilizado indistintamente nos escritos acerca de Hegel e Adorno, convém definir as concepções do termo em seus usos mais específicos para não se cometer o equívoco elementar dos usos inexplicados e, por essa [des] razão, indevidos. Ademais, quando se trata de dialética e teoria crítica, não se pode incorrer no erro de se apropriar de termos, conceitos e categorias como algo dado, fixo e acabado, sem perscrutar o movimento inerente

dos objetos conceituados no âmbito do tecido conceitual dentro do qual estão envolvidos. É nesse sentido que o conceito de mediação desponta como um elemento transversal, emergente da necessidade interna dos objetos relacionados entre si, que ora equaciona e ora distingue os aspectos dispostos em relação uns com os outros. Desse modo, a dialética como modelo de análise é um processo, cuja categoria de mediação é condição e fundamento para o desenvolvimento e a determinação dos conceitos circunscritos em um dado contexto ou situação específicos.

Uma vez que a mediação é uma categoria relacional eminente da necessidade inerente aos fatores relacionados entre si, sua principal característica e função é a manutenção das diferenças qualitativas dos elementos ou categorias relacionadas. Tendo em vista que a teoria deve pensar os objetos por meio da mediação, para não se contentar com descrições de fachada (Cf. ADORNO, 2009a, p. 176), pode-se concluir com Adorno (2009a, p.175) que “o objeto da teoria não é nada imediato”. Tal concepção de mediação, de antemão, denota o legado hegeliano no pensamento de Adorno, haja vista que para este, de maneira similar a Hegel, a mediação permite que os aspectos relacionados preservem suas determinações qualitativas. Para reforçar essa aproximação, convém recorrer à interpretação de Hegel, empreendida por Safatle (2012, p.103), quando ele adverte que:

Partindo dessa noção trivial, Hegel pode lembrar que as qualidades determinam-se através de negações opositivas: o que é branco não é preto; o que é salgado não é doce. Maneira de insistir que uma determinação sempre é necessariamente articulada através de negações. Isso demonstra como a coisa não é apenas um simples relacionar-se consigo mesmo, mas é também uma unidade excludente, ou seja, é aquilo que nega sua identidade com outra coisa.

De maneira mais visível, a concepção de mediação no pensamento de Adorno expressa o desacordo do filósofo em relação ao positivismo, na medida em que a função da mediação é justamente preservar a distinção qualitativa, sobretudo, entre os polos objetivo e subjetivo, entre o dado e a reflexão; ou seja, o papel da mediação é salvaguardar o momento especulativo da reflexão filosófica ao priorizar a interação dinâmica entre sujeito e objeto, sem hierarquizá-los. Mas, a mediação é também, e paradoxalmente, o conceito que estabelece os meios que sustentam o caráter necessário das categorias, dos aspectos ou dos elementos diferenciados entre si ou que estejam justapostos em contradição, cuja finalidade é assegurar as determinações do diferenciado, preservando o que Safatle (Cf. 2012, p.103) chamou de “unidade excludente”. Com efeito, a mediação é aquilo que se contrapõe ao imediato. Vale lembrar que Adorno enfatiza o conceito de mediação para destacar a impossibilidade de acesso irrefletido à realidade

e manter, desta forma, os pressupostos dialéticos no âmbito da relação entre o sujeito e o objeto. Fundamentalmente, a mediação é a instância que ampara a inter-relação entre sujeito e objeto, preservando a reciprocidade e a distinção de cada qual; conseqüentemente, a mediação é o agente estruturador da experiência, entendida enquanto experiência do conhecimento. A mediação, que se compreende também pela experiência na relação entre sujeito e objeto, expressa, igualmente, a não identidade entre o polo subjetivo e o objetivo; o que demonstra, não obstante, seu caráter ambivalente. Ao relacionar o conceito de mediação à concepção de experiência, O'Connor (Cf. 2005, p.46) alega que Adorno, na esteira de Kant e Hegel, atesta que a experiência<sup>9</sup> tem lugar onde ocorre o julgamento<sup>10</sup>, razão pela qual, a mediação é indissociável da relação sujeito/objeto.

Hegel explicita e compreende a experiência da consciência no contexto de sua onto-epistemologia dialética também como uma forma de mediação, o que procede na exata medida em que postula que a experiência é o movimento em que o imediato, o não experimentado, o abstrato, se aliena e retorna a si mesmo desta alienação (Cf. HEGEL, 2011, p. 46), o que define o caráter mediado da consciência em sua interioridade e em sua exterioridade. Ainda, seguindo Hegel (Cf. 2011, p. 80), a experiência seria o movimento dialético que a consciência exercita tanto sobre si mesma quanto sobre seu objeto, de onde surge o novo objeto verdadeiro para a consciência. Entretanto, faz-se necessário ressaltar que a experiência a que Hegel se refere é a experiência da consciência do espírito absoluto em sua absoluta subjetividade e contínua superação mediada do imediato. A mediação, no sentido exposto, é condição necessária para a experiência, o que justifica o deslocamento da ênfase na experiência em detrimento do foco na mediação. Não obstante, a mediação deve ser entendida aqui como condição e causa da experiência.

Ora, se por um lado a mediação denota veementemente a estrutura da relação entre o sujeito e o objeto em Hegel e Adorno, por outro lado, ela não pode priorizar ou prescrever a primazia do momento subjetivo; daí advém uma das objeções mais importantes da crítica adorniana ao idealismo alemão em bloco e a Hegel particularmente. Adorno acusa a dialética

---

<sup>9</sup> A experiência na relação entre sujeito e objeto segue, para Adorno, duas direções: (i) Uma direção vertical, na qual o sujeito tem uma experiência física e significativa direta com o objeto; e, (ii) uma direção horizontal, em que o sujeito julga – conceitua – um objeto já inserido em um todo conceitual. Se a filosofia kantiana ajuda Adorno a desenvolver um modelo vertical de experiência, Hegel é apropriado para desenvolver um modelo horizontal de experiência (Cf. O'Connor, 2005, p. 16).

<sup>10</sup> O julgamento deve aqui ser entendido como o processo que unifica os elementos da experiência sob as categorias de sujeito e objeto; nessa perspectiva, a experiência é um processo judicativo.

hegeliana de sustentar a primazia do subjetivo em detrimento do objetivo, embora Hegel ateste que o subjetivo é objetivo e vice-versa, o que pode ser confirmado na famosa proposição contida na obra *Princípios da filosofia do direito*, na qual o autor da *Fenomenologia do espírito* diz que “o que é racional é real e o que é real é racional” (HEGEL, 1997, p. XXXVI). É sabido que Hegel propõe aporias à concepção de “coisa em si” de Kant, já que, para Hegel, o *em si* para além do conceito é algo indeterminado e, por isso, nulo (Cf. ADORNO, 2009a, p.13). Adorno, por sua vez, opera, nesse sentido, uma correção kantiana de Hegel, na medida em que busca delinear a insuficiência de que padece o conceitual subjetivo (racional) na tentativa de abarcar o objetivo apenas dentro de uma totalidade sistematicamente posta. Sob esse viés, para Adorno a *coisa em si* kantiana é similar àquilo no objeto que o conceito não alcança, ou seja, é aquilo que escapa à atividade conceitual a partir da relação entre o sujeito e o objeto, que, de modo específico, circunscreve o objeto como *coisa em si*. Ademais, se Hegel atribui ao indivíduo da experiência um papel secundário ou coadjuvante nas construções lógicas e nos desdobramentos da história do “curso do mundo”, Adorno (Cf. 2009a, p. 256), por outro lado, procura salvaguardar o indivíduo enquanto sujeito agente da experiência mediada da consciência, corrigindo Hegel kantianamente.

Apesar da crítica e da correção kantiana em relação a Hegel, Adorno assevera que um dos grandes méritos de Hegel teria sido o de conceder à filosofia a capacidade de pensar em termos de conteúdo no lugar de se deleitar com a análise de formas do conhecimento vazias e nulas (Cf. ADORNO, 2009a, p.14-15). Ao se referir às formas vazias e nulas, Adorno aponta para as supostas deficiências do formalismo de Kant, que, depois de se apropriar, prescinde dos conteúdos objetivos da realidade para a construção do pensamento no âmbito dos *conceitos puros do entendimento*, cuja tendência é distanciar-se progressivamente do objeto sensivelmente apreendido. Outra aporia de Hegel à Kant, que Adorno evidencia, é o pressuposto kantiano de que o fenômeno seria obra do entendimento e a coisa-em-si circunscreveria um ideal da razão; em Hegel, entendimento e razão coincidem, já que o sujeito é, para si mesmo, fenômeno (da consciência); sucede aqui uma outra apropriação adorniana de Hegel, segundo a qual, o sujeito é objeto para o pensamento, mas, o que Adorno não abre mão, e, nesse sentido, critica Hegel, é da ideia de que: “O filosofar hegeliano sobre o conteúdo tinha por fundamento e por resultado o primado do sujeito ou, segundo a célebre formulação da consideração introdutória da *Lógica*, a identidade entre a identidade e a não identidade” (ADORNO, 2009a, p. 15).

A ruptura entre o sujeito e o objeto, tal como prescreve Adorno em sua definição de mediação, representa a emancipação do não idêntico no interior da dialética, o que para o filósofo seria um estado reconciliado. Na concepção adorniana, a “reconciliação seria então a meditação sobre a multiplicidade que não se mostraria mais como hostil” (ADORNO, 2009a, p. 14). Na dialética do filósofo frankfurtiano, a reconciliação, enquanto mediação no interior da relação entre sujeito e objeto, mantém a reciprocidade entre as duas esferas; entretanto, na dialética idealista a reconciliação está articulada com a preponderância ou com o primado do sujeito absoluto, cuja atividade desemboca na identidade entre o subjetivo e o objetivo, entendidos como determinações particulares. Assim, a dialética, tanto em sua forma idealista quanto em sua forma negativa, está a serviço da reconciliação, a diferença entre ambas se apresenta nas concepções de reconciliação em Adorno e Hegel. Se para Hegel a reconciliação se refere à identidade entre sujeito e objeto, para Adorno, um estado reconciliado seria aquela não identidade entre o subjetivo e o objetivo que mobiliza a dialética, desde seu interior. A mediação é, nessa medida, o elemento intermediário que determina a identidade e a não identidade no seio da dialética, apresentando-se, com efeito, como um conceito relacional justaposto entre o sujeito e o objeto, entre o idêntico e o não idêntico, entre o todo e as partes.

Em Adorno, a mediação é aquilo que permite à parte, isto é, a um fragmento da realidade, conduzir e preservar em si a cifra do todo, mas conservando-se para não se diluir no todo. Sendo assim, a mediação possibilita que os momentos, elementos, atividades ou aspectos específicos da dialética se mobilizem, fazendo com que a racionalidade imanente transpareça no decorrer do movimento, cuja força motora é a negação mútua das partes envolvidas no processo. A mediação é a instância cuja maior façanha é a manutenção da tensão entre os momentos específicos, assegurando a posição singular das partes ou fragmentos na totalidade. Destarte, ao possibilitar a relação dos aspectos diferenciados entre si, a mediação unifica os elementos relacionados, todavia, mantendo suas diferenciações qualitativas. Nessa perspectiva, o mediado é o não idêntico, haja vista que a mediação prescinde da função de hipostasiar o objeto. A hipóstase ou espiritualização do objeto é indissociável da condução mediadora da realidade pelo sujeito ou espírito absoluto como totalidade, tal como propõem as formas reconciliadas de Hegel.

Adorno atribui a Hegel o mérito de ter imprimido as alcunhas do qualitativo na filosofia moderna, já que o idealista absoluto é quem propõe a união entre o igual e o desigual distinguindo-os. Porém, Hegel não conduz essa contradição até as últimas consequências, pois

o não conceitual no pensamento hegeliano é relegado ao “ostracismo da consciência”<sup>11</sup>, de modo similar à *coisa em si* de Kant. Daí o recurso adorno à mediação, cuja função seria compreender o não conceitual no sentido de desvelar a história imanente sedimentada no objeto (Cf. ADORNO, 2009a, p.52). Desvelar o não conceitual no objeto implica estabelecer a mediação enquanto um momento do conhecimento - e não sua totalidade - que não é identidade e tampouco contradição, mas um elemento utópico, haja vista que, na definição do filósofo de Frankfurt, a utopia seria algo que “estaria acima da identidade e acima da contradição” (ADORNO, 2009a, p.131), pois, prossegue Adorno (2009a, p.131) “é uma conjunção do diverso”. A utopia à que Adorno se reporta implica em uma espécie de obsessão do filósofo pela salvaguarda do momento retórico e do caráter especulativo do conhecimento, mas tomando o partido do conteúdo, pois, na mediação, o sujeito retorna incontinente e insistentemente ao objeto para apreender aquilo que ainda não apreendera e que ficara exilado da experiência da consciência, fazendo de sua mediação um elemento permanente no decorrer do processo do conhecimento, que, por sua vez, pretende ir além do que o objeto se lhe apresenta como conteúdo imediato. Por estas e outras razões, o filósofo frankfurtiano afirmará que:

Um conhecimento que quer o conteúdo quer a utopia. Essa, a consciência da possibilidade, se atém ao concreto como algo não desfigurado. Ele é o possível, nunca o imediatamente real que obstrui a utopia (ADORNO, 2009a, p. 56).

A mediação diz respeito à irreducibilidade dos aspectos, realidades, elementos e categorias relacionados entre si. Enquanto momento da experiência do conhecimento, a mediação preserva o caráter especulativo desse processo, haja vista que propicia que o conhecimento vá além dos limites impostos pelos dados imediatos da experiência; todavia, a especulação se mantém na qualidade de um aspecto determinante da experiência na medida em que pode penetrar a realidade externa (Cf. ADORNO, 2008d, p. 30) dos objetos mediados. Uma vez que posterga o *telos* no âmbito dos procedimentos epistemológicos, a experiência mediada destitui o poder da pretensão do conhecimento a um tipo de totalidade estável, que tende a reduzir os fatos a meros epifenômenos, ampliando, dessa forma, o escopo da experiência. Nesse sentido, a experiência mediada, entendida enquanto experiência do pensamento refratária à redução do conhecimento à totalidade, está capacitada a revelar o que permanecia oculto sob a

---

<sup>11</sup> Ressalta-se que o que se chamou “ostracismo da consciência” no interior da relação entre sujeito/objeto, conceito/conceituado é precisamente o móbil da dialética. Portanto, há em Hegel uma inadequação entre o conceito e o objeto que mobiliza o retorno daquele em direção a este, no intuito de redimir a consciência ou o conhecimento acerca do objeto que não fora ainda completamente apreendido, atualizando-o. A assunção desse trabalho do conceito na dialética é um grande, senão o maior, quinhão da herança hegeliana no pensamento de Adorno.

fachada da facticidade, fazendo justiça à realidade. Com efeito, a especulação permanece um aspecto da experiência ao apreender a realidade encoberta sob os dados imediatos e ir além daquilo que a imediatidade permite (Cf. ADORNO, p.30, 2008d). Ampliando a noção de experiência, na esteira de sua compreensão como um processo mediado, O'Connor (Cf. 2005, p.77) acrescenta que a experiência se refere à mudança provocada no sujeito ao ser confrontado com o objeto. Tal conjectura aponta para a reflexão adorniana definindo-a melhor como o pensamento da não identidade, haja vista que, em contato com o objeto, o sujeito é modificado e não permanece o mesmo, ou seja, idêntico a si mesmo no decorrer de suas experiências, mas, bem lembrado, experiências que encontram na mediação sua condição e fundamento.

A suposta equivocidade nas concepções de mediação entre Hegel e Adorno é superada ao se compreender os usos críticos que Adorno empreende acerca das formas de mediação que encontram na totalidade o seu lugar de desfecho. Embora haja uma ampla e arguta defesa, sobretudo, por parte de O'Connor (2005, p. 19), de que os modelos de mediação em Hegel e em Adorno não são unívocos, fator que estabeleceria a diferenciação entre a dialética desses filósofos, salta aos olhos o fato de que Adorno aponta momentos de consonância com Hegel em usos mais gerais do termo, o que pode ser verificado na seguinte passagem, na qual Adorno tece elogios ao ensaio, entendendo-o como um modo de produção teórica capaz de se impor enquanto tendência crítica ao assumir a autoridade por meio da mediação:

Pois, nas palavras de Hegel, não há nada entre o céu e a terra que não seja mediado, o pensamento só permanece fiel à idéia de imediatidade através do mediado, tornando-se presa da mediação assim que aborda imediatamente o imediato (ADORNO, 2003, p. 40).

Igualmente, Adorno demonstra usos similares a Hegel na concepção de mediação, agora, em momentos mais específicos, quando o filósofo frankfurtiano atesta que:

Por fim, quanto à terminologia: o que eu na *Introdução à sociologia da música*, chamei de “mediação”, não é, como Silbermann supõe, o mesmo que “comunicação”. Sem querer negar minimamente esse elemento filosófico, empreguei lá o conceito de mediação rigorosamente no sentido hegeliano. De acordo com isso a mediação está na própria coisa, não sendo algo que seja acrescido entre a coisa e aquelas às quais ela é aproximada. Só este último elemento é que é, porém, entendido como comunicação (ADORNO, 1986, p. 114).

O agente que realiza a comunicação ou o elemento comunicante a que Adorno se refere é o elemento filosófico, isto é, aquele que sustenta o caráter especulativo do pensamento. Por esta razão, a mediação é o aspecto que patrocina a comunicação e a expressão dos momentos diferenciados no contexto da dialética, embora não seja ela, a mediação, um dado ou elemento

exterior aos objetos aos quais está associada, mas é, ao contrário, uma necessidade imanente da objetividade, isto é, o meio através do qual os objetos resistem à imposição de qualquer forma de identidade exterior. A mediação não faz simplesmente conectar dois momentos separados, o subjetivo e o objetivo, haja vista que é constitutiva de ambos, na medida em que subsiste na imanência de cada qual; daí o caráter necessário e a permeabilidade de cada qual, um pelo outro, o que assegura a interdependência bem como a reciprocidade entre os dois polos.

Apesar das inúmeras dificuldades para se definir claramente os significados de mediação em Hegel, acima de tudo pelo fato do filósofo de Stuttgart, muitas vezes, utilizar o termo *Vermittlung* em intercâmbio com *Interaktion* (interação), O'Connor (Cf. 1999, p. 84-96) delimita quatro versões possíveis de concepções de mediação em Hegel. São elas: 1. Mediação como mecanismo intelectual por meio do qual se avança da contingência para a necessidade; 2. Mediação como elemento necessário ao conhecimento, já que este não procede sem se referir a algo não imediato; 3) Mediação como a forma que determina o conteúdo dos juízos; e, 4. Mediação como pré-condição necessária para a produção histórica de um determinado fato. Com exceção da primeira concepção de mediação, destacada por O'Connor, as três últimas concepções aparecerão nos usos terminológicos de Adorno; entretantes, cumpre observar que, embora Adorno reconheça que a origem dos usos dialéticos deste conceito está em Hegel, o filósofo frankfurtiano se apropria dos seus empregos, mas, fazendo justiça à sua concepção própria de dialética. A primeira versão de mediação em Hegel, descrita por O'Connor, não se apresenta de forma afirmativa ou normativa nos usos teóricos de Adorno, contudo se verificam em disposições críticas àquela concepção; o que se explicita na medida em que, para Adorno, a mediação permite que se lance luz sobre a contingência do imediato no ato mesmo da mediação, mas sem abandoná-la ou hipostasiá-la, encarcerando-a no calabouço identitário da necessidade.

Com efeito, embora o conceito de mediação seja central nas dialéticas de Hegel e Adorno, há que se abrir mão da conjectura de O'Connor, segundo a qual, são os modelos de mediação de cada um dos filósofos o aspecto que distingue suas concepções de dialética; pois, o que prevalece é a existência de um potencial mimético nos modelos de mediação de ambos, mas que, na apropriação adorniana de Hegel, pode ser definida, nos termos de Safatle, da seguinte maneira:

A imitação, própria ao pensamento mimético é, principalmente, compreendida como a capacidade transitiva de se colocar em um outro e como um outro. A mimese seria o modo de superar a dicotomia entre eu e outro (seja tal

dicotomia construída na forma sujeito/objeto, conceito/não conceitual ou cultura/natureza) através da identificação com aquilo que me aparece como oposto. Ela é, neste contexto, internalização das relações de oposição, transformação de um limite externo em diferença interna. Não a mera imitação do objeto. Por isso, Adorno descreverá a mimese como um regime de mediação por meio dos extremos e nos próprios extremos (ADORNO, 2013, p. 33).

O componente mimético, de herança hegeliana, encontra sua expressão na mediação entre os extremos, que, de acordo com Safatle (ADORNO, 2013, p. 32), “reconhece afinidades miméticas que modificam a identidade dos dois polos”, no caso aqui estudado, o subjetivo e o objetivo. Em consonância com a mediação, a mimese é a “comunicação do diferenciado”, ou seja, “o recurso adorniano à mimese prometeria um modo possível de reconciliação entre sujeito e natureza” (SAFATLE, 2006, p. 305). Em verdade, o que determina as diferenças entre Hegel e Adorno é a insistência crítica deste em relação à dualidade entre o sujeito e o objeto, que segue na contramão da pretensão hegeliana à um tipo de totalidade inerente ao pensamento da identidade (Cf. ADORNO, 2009a, p.151) entre os dois polos. Ademais, à diferença de Hegel, Adorno pretende destituir a superposição hierárquica da positividade do eu sobre a não identidade no contexto da dialética, mas valendo-se da categoria de mediação em usos que muito mais se aproximam do que se distanciam dos usos hegelianos. Por essas razões, Adorno (2015, p. 64) dirá que:

Mediaticidade (*Vermitteltheit*) não é nenhum enunciado positivo sobre o ser, mas uma indicação para que o conhecimento não se aquiete em uma tal positividade. Propriamente ela é a exigência para que a dialética proceda concretamente.

Por referir-se sempre ao mediado, a mediação altera a concepção hegeliana de experiência, segundo a qual, no processo de mediação, há uma superação da contingência pela necessidade e positividade realizada pelo espírito. Em Hegel, o imediato e o mediato são dependentes entre si, motivo pelo qual se produzem e se reproduzem como tal, e, por não serem rigidamente contrastados um com o outro, reconciliam-se até desaparecem na unidade do todo (Cf. ADORNO, 2013, p. 138). Não obstante, é precisamente no momento em que Hegel abre mão da experiência do imediato - que desaparece contingentemente na unidade necessária do todo - que o idealista absoluto delimita seu distanciamento em relação às concepções tradicionais de experiência, sobretudo, do positivismo; isso ocorre quando o filósofo reafirma o teor especulativo da dialética sustentando que toda experiência é mediada. Nessa perspectiva, registra-se mais uma parte distintiva da marca hegeliana no pensamento de Adorno, a saber,

aquela que busca preservar o momento especulativo conferindo-lhe um caráter necessário no contexto da experiência filosófica.

Faz-se mister acrescentar que a mediação participa de dois momentos distintos no processo do conhecimento, quais sejam: o momento lógico e o momento psicológico. Embora Hegel unifique esses dois momentos na unidade da síntese reconciliadora do espírito absoluto, Adorno denuncia o caráter irreconciliável desta relação quando se recusa a aceitar a identidade psicológica de um *eu* que permanece igual a si mesmo no decorrer de todas as suas experiências, bem como quando rejeita a positividade lógica de uma cosmovisão dialética em que o não idêntico e o negativo são compulsoriamente transpostos em identidade e positividade. Nas palavras do filósofo frankfurtiano:

Junto a Hegel, coincidiam identidade e positividade; a inclusão de todo não-idêntico e objetivo na subjetividade elevada e ampliada até o espírito absoluto deveria empreender a reconciliação. Em contraposição a isso, a força efetiva em toda determinação particular não é apenas a sua negação, mas também é ela mesma o negativo, não-verdadeiro. A filosofia do sujeito absoluto, total, é particular (ADORNO, 2009a, p. 124).

Para se empreender uma filosofia da não identidade e da negatividade é preciso prescindir da concepção hegeliana entre identidade (psicológica) e positividade (lógica) reconciliadas em uma suposta totalidade. O pensamento de Adorno volta-se para o mediado na tentativa de socorrer os momentos indeterminados da experiência, erigindo a verdade fora do encantamento teleológico do espírito absoluto. A sublevação do não idêntico, como reconciliação e identidade com o espírito absoluto, tende a eliminar o impulso negativo da mediação em detrimento de manter o seu caráter reflexivo; já que, uma vez mantida essa característica reflexiva da mediação, evidenciar-se-ia a verdade da negatividade e do não idêntico enquanto força motora do pensamento. Sob este viés, a mediação - como negatividade - sustenta o ímpeto devida da dialética na medida em que justapõe e mantém a tensão entre os aspectos qualitativamente diferenciados da realidade e do conhecimento acerca desta realidade; pois, é o próprio Hegel (Cf. 2016, p. 131) quem afirma que a mediação é condição de determinidade, ou seja, é o limite por meio do qual algo e outro tanto são quanto não são.

A preservação da experiência do imediato é a condição de possibilidade da mediação. Contudo, há que se observar que a dialética “não nega o conceito do fato em favor da mediação” (ADORNO, 2008d, p. 21). Ou seja, a função da mediação é, igualmente, manter o caráter necessário da facticidade e da tendência especulativa do pensamento. Dessa forma, a mediação em Theodor Adorno deve ser interpretada em chave crítica em relação ao idealismo e ao

positivismo, pois, a mediação preserva a relação entre o imediato e o mediato, entre o dado e o trabalho do espírito, como razão de existência e distinção qualitativa entre ambos, prescindindo da análise isolada dos fatos; mas, enfatizando a facticidade como campo de possibilidade de transcendência especulativa em relação à mera facticidade. Embora o espírito ocupe o polo oposto em relação à facticidade do dado, Adorno (2015, p. 63-64) adverte que:

O espírito, entretanto, não pode estar separado do dado, assim como esse dado não pode estar separado do espírito. Nenhum dos dois é um primeiro. O fato de os dois serem essencialmente mediados um pelo outro faz com que sejam igualmente incapazes de se mostrar como princípios originários.

Partindo-se da concepção de que o imediato é o indeterminado e de que a mediação conserva os momentos da imediatidade, assegurando a relação recíproca e necessária entre o imediato e o mediado, a mediação é o espaço no âmbito do qual se circunscreve a indissolubilidade do objeto no momento da espiritualização subjetiva, bem como é a instância que não permite que o sujeito se dissolva no objeto. Para melhor compreensão desta assertiva, faz-se necessário evocar uma temática caríssima ao pensamento de Adorno, iniciada na crítica à dialética de matriz hegeliana, mas que encontra seus pressupostos já nos estudos adornianos da década de 1930, sobre as concepções metodológicas da fenomenologia de Edmund Husserl (1859-1938). Adorno (Cf. 2009a, p.165) alega que, em Husserl, o objeto elaborado e transformado em objeto do conhecimento é espiritualizado e reduzido a um método; todavia, o que Adorno reivindica é precisamente aquilo que no objeto não pode ser espiritualizado no processo husserliano das reduções eidéticas; isto é, o filósofo frankfurtiano pergunta pela objetividade ou pelo resíduo do não idêntico resultante da relação entre o noético e o noemático no contexto metodológico de Husserl, cujo resultado é o fenômeno como algo que se apresenta para o sujeito, enquanto consequência de um ato intencional que separa o que é essencial e o que é accidental na coisa, conferindo, sobremaneira, a primazia do subjetivo sobre o objetivo.

À Adorno interessa a parcela de objetividade que permanece no objeto, isto é, aquilo que a tradição filosófica imputou o estigma de accidental na coisa. É a partir da crítica na crença de que, na justaposição sujeito/objeto, ou, para utilizar a terminologia husserliana, a partir do encontro entre o noético e o noemático, que Adorno chega a um dos problemas centrais do seu pensamento dialético, a saber, o *primado do objeto*<sup>12</sup>, que para o filósofo “significa o progresso

---

<sup>12</sup> A concepção adorniana de *primado do objeto* será retomada adiante, pois, é *conditio sine qua non* para se compreender a dialética negativa enquanto modelo de análise.

da diferenciação qualitativa daquilo que é mediado em si, um momento da dialética que não se acha para além dela, mas se articula nela” (ADORNO, 2009a, p. 158). Nessa perspectiva, ao atribuir a primazia ao subjetivo, graças à intencionalidade, a redução fenomenológica de Husserl desarticula os elementos constituintes da teoria do conhecimento, negando, destarte, o papel da mediação como a instância de diferenciação qualitativa entre o sujeito e o objeto. Para Adorno, a verdade lógica não pode ser fundamentada em atributos psicológicos, o que obriga o filósofo a examinar aquilo que considera o absolutismo lógico de Husserl, que segundo o frankfurtiano, ameaça invalidar a verdade uma vez que separa a objetividade da subjetividade ao abrir mão da mediação entre as duas categorias (Cf. O’Connor, 2005, p. 130-131). Ora, se a mediação aponta para o progresso da diferenciação qualitativa sem, entretanto, hierarquizar a relação entre o subjetivo e o objetivo, essa categoria participa da estrutura da edificação de um modelo epistemológico diferenciado tanto em relação à dialética hegeliana quanto no que diz respeito ao método fenomenológico husserliano. Embora os modelos de mediação não seja, via de regra, o aspecto que distingue a dialética adorniana da hegeliana, vale lembrar que a recusa de Adorno à sobreposição do subjetivo em detrimento da subcategorização do objetivo é o que faz com que o filósofo reivindique um lugar isento de subclassificação hierárquica para o objeto no interior da dialética; esse requerimento é uma prelação da mediação.

Todavia, o aspecto sobre o qual Adorno lança luz - que tinha um papel secundário no contexto da fenomenologia, mas que na concepção adorniana atua como protagonista - é o fato de que Husserl argumenta contra um modelo de psicologismo que conduz ao relativismo, o qual, segundo o autor das *Investigações Lógicas*, denota a ausência da objetividade absoluta no processo do conhecimento. De acordo com Husserl (2006, p.127): “O vivido psicológico transcendente é contingente e relativo; o vivido transcendental é necessário e absoluto”. Se em Husserl, o conhecimento objetivo (*vivido absoluto ou transcendental*) é marcado pelo caráter necessário da objetividade lógica, como o relativismo psicológico (*vivido transcendente*) e particular poderia estabelecer relações para com a verdade lógica e universal? Embora o fenomenólogo alegue que “os estados psíquicos remetem a regulamentações dos vividos absolutos nas quais eles se constituem” (HUSSERL, 2006, p. 127), e que “os vividos psicológicos são *índices de nexos absolutos de vividos* com uma configuração eidética diferenciada” (HUSSERL, 2006, p. 128), o precursor da fenomenologia assegura que “ao vivido empírico se contrapõe o vivido absoluto” (HUSSERL, 2006, p. 128), mas é o próprio Husserl que atesta que o vivido empírico é o pressuposto do sentido do vivido absoluto (Cf. HUSSERL, 2006, p. 128). Nessa perspectiva, Husserl nega a experiência mediada no contexto de uma

relação recíproca e equânime entre o subjetivo e o objetivo e, por conseguinte, rejeita a mediação ao sustentar a pureza da validade lógica em detrimento de manter a acusação acerca do caráter contingente da verdade psicológica, tal como já estava claramente delineado nos *Prolegômenos à lógica pura* das *Investigações lógicas*. Segundo Adorno, o equívoco de Husserl reside no fato de postular a objetividade do conhecimento fora da estrutura da mediação (Cf. O'Connor, 2005, p. 130), bem entendido: mediação no âmbito da relação entre o psicológico e o lógico.

O absolutismo lógico de Husserl é, para Adorno, a teoria da lógica pura, cuja pretensão é analisar tanto as entidades ideais lógicas, que existem além do pensamento, quanto as entidades psicológicas, que são aquelas que se apresentam como fenômeno a um sujeito. Husserl evita a “armadilha” do psicologismo ao atestar que as entidades lógicas existem efetivamente, mas situam-se além do pensamento. O problema advém do fato de que, para Husserl, as leis lógicas dependem das leis psicológicas, o que se confirma na concepção husserliana segundo a qual, se a configuração psicológica do ser humano fosse diferente do que é, as leis lógicas também seriam distintas. Adorno julga que Husserl propõe uma filosofia primeira, uma filosofia da origem, na medida em que converge para a ideia de algo absolutamente primeiro (o *eidōs essencial*) e nega a existência de algo que se justifica a partir dessa origem; pois, o princípio postulado enquanto algo absolutamente primeiro inclui, necessariamente, tudo, inclusive as leis psicológicas, das quais, contudo, o princípio primeiro depende. Logo, esse princípio pressupõe universalidade, identidade e pretensão à totalidade. Nesse sentido, a filosofia primeira apresenta-se como um modelo de pensamento cuja função totalizadora, sistemática e universal não permite nenhuma explicação ou experiência fora do princípio absoluto ou que não se explique através dele, muito embora dependa da exterioridade.

Contra Husserl, Adorno conjectura que se o princípio é o pensamento enquanto subjetividade, toda forma de imediatez somente pode ser comunicada ao pensamento por intermédio da mediação do próprio pensamento. Husserl prescinde da mediação e sobrepõe a ela o método. O equívoco da filosofia primeira - que não é exclusividade do pensamento de Husserl - é eliminar tudo o que não se adapta a ela ou coagir à adaptação na tentativa de impor o seu princípio. O dispositivo filosófico que prepara todos os elementos para acolher o princípio é o método, haja vista que o método, além de ser um constitutivo imprescindível nas filosofias primeiras, ele violenta e forja a configuração dos objetos. Adorno (Cf. 2009a, p.260) atesta que o método reprime aquilo que lhe caberia conhecer ao negar, antes de todo conteúdo, os

antagonismos entre o particular e o universal na sociedade. Sob os auspícios do método, a filosofia primeira reduz e dissolve os elementos que deve integrar, abrindo mão daquilo que não é idêntico e que, por isso, não se ajusta ao seu princípio metodológico, tornando-se, assim, absoluta. No entanto, para alcançar o saber além das ciências particulares ou o saber absoluto, a filosofia deveria se converter na ciência primeira por meio do método fenomenológico como primazia do conhecimento universal.

Nesse contexto, as ressonâncias do pensamento de Hegel tornam-se demasiado notórias na fenomenologia de Husserl, como bem observa Adorno (Cf. 2015, p. 294-295), o que transparece, sobretudo, no repúdio de Husserl à contingência e à heteronomia, que tradicionalmente são reconciliadas sob a dominação aliciadora do pensamento sistemático, o qual subsume toda forma de heteronomia e contingência, julgando-as como algo fraco e casual e, por isto, suprimível. Referindo-se a Husserl, Adorno (2015, p. 149) alega que:

A contingência é para ele tão insuportável quanto para os primórdios da burguesia, cujos impulsos teóricos ardem novamente nele, impulsos sublimados por toda reflexão. Toda filosofia burguesa – toda filosofia primeira – empenhou-se em vão para escapar da contingência. Pois todas tentaram reconciliar uma totalidade antagonica em si real. A consciência filosófica determina o antagonismo como o antagonismo entre sujeito e objeto. Como não consegue suspendê-lo em si, ela aspira a remover o antagonismo por si mesma: por meio da redução do ser à consciência. Para esta, reconciliação quer dizer: tornar tudo igual a si mesma, e isso é, ao mesmo tempo, a contradição da reconciliação.

Embora essa assertiva seja explicitamente endereçada a Husserl, poderia muito facilmente ser atribuída a Hegel. O caráter irreconciliável da contingência denuncia o índice de incomensurabilidade entre o ente e sua determinação conceitual. Logo, o mundo, tal como pretendia as filosofias da identidade, não é passível de ser pensado exclusivamente enquanto produto da consciência. Husserl busca, a todo custo, controlar a contingência; mas, advogando um modelo de pensamento cuja pretensão é deter-se e demorar-se na contemplação da condição necessária da contingência e da não identidade, Adorno (2015, p. 150) dirá que:

A contingência, surgindo não importa onde nem quando, denuncia a mentira do domínio total do espírito, a identidade do espírito com a matéria. Ela é a figura mutilada, abstrata do em si, daquilo que o sujeito arrancou tudo o que é comensurável. Quanto mais imprudente é a insistência do sujeito na identidade, tanto mais puramente ele aspira a consolidar sua dominação, tanto mais cresce a sombra da não identidade.

Pelas razões apresentadas, Adorno considera que a fenomenologia é uma forma de reificação do conhecimento na medida em que, enquanto lógica e método, se convertera em

uma ciência normativa em relação à espiritualização da matéria, bem como relativamente às ciências particulares; é um “positivismo” às avessas. Ademais, embora a crítica de Husserl ao psicologismo seja contundente ao detectar o seu relativismo, ela não pode justificar sua pretensão de validade incondicionada, já que o absolutismo lógico se fundamenta em leis psicológicas; porém, ao posicionar o psicologismo em oposição à lógica, Husserl faz com que se deflagre uma série de outras antinomias. Essas antinomias refutam a exigência permanente de identidade expressa no pensamento husserliano, a qual insiste em um princípio originário de explicação do mundo, que prescreve o primado do espírito, tornando, dessa forma, a filosofia de orientação fenomenológica, um derivado idealista (Cf. ADORNO, 2015, p. 295-296).

Todavia, faz-se necessário ressaltar que o idealismo de Husserl não é um atributo do primado da consciência, tal como o fenomenólogo expõe em sua fase transcendental tardia, mas é “a sua exigência permanente de identidade” (ADORNO, 2015, p. 295), pois, seguindo Adorno (2015, p. 295): “Não é a afirmação de uma prioridade constitutiva da consciência que decide quanto ao caráter idealista de Husserl”. A crítica adorniana à fenomenologia se restringe ao Husserl das *Investigações Lógicas* e das *Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica*, embora o filósofo frankfurtiano mencione “o último Husserl” (ADORNO, 2015, p. 312). Porém, o Husserl tardio é apontado apenas em retomadas do problema da identidade entre o subjetivo e o objetivo no campo da consciência. Nessa perspectiva, para Adorno, a consciência é uma categoria crítica na análise da fenomenologia husserliana. Adorno exige de Husserl a mediação como parâmetro de interação recíproca entre o subjetivo e o objetivo - que desaparece nas reduções fenomenológicas - mas reivindicando a parcela de não identidade e irreducibilidade entre o ente e a consciência subjetiva.

No sentido proposto, Adorno busca compreender a mediação como a experiência do conhecimento resultante da relação entre sujeito e objeto, mas que mantém esses dois polos irreducíveis um ao outro. Como o sujeito é um modo privilegiado da objetividade, isto é, o sujeito é objeto para a consciência, a mediação refere-se sempre ao mediado (Cf. ADORNO, 1995, p. 188). Porém, a mediação é, em Adorno, a diferenciação qualitativa entre o objeto e o sujeito, todavia, no processo de mediação, o sujeito é subjetivamente objetificado, o que exige que se volte a atenção para o objeto no âmbito da dialética. É fundamentalmente sob esse viés que a mediação circunscreve a instância que aponta tanto para as identidades quanto para as diferenças entre o subjetivo e o objetivo, tendo em vista que ambos tornam-se o que são, especificamente, no interior da trama das construções conceituais dentro da qual se situam e no

âmbito da experiência mediada do espírito como processo do conhecimento. Dessa forma, por meio da concepção de mediação enquanto categoria e elemento necessário que sustenta as relações de identidade e diferenciação ontológica e epistemológica, Adorno, em diálogo com Hegel, procurará demonstrar a disparidade entre os objetos e sua representação, bem como as diferenças qualitativas entre as partes e o todo, a partir das interações dinâmicas e recíprocas entre as categorias de particular e universal no contexto da dialética.

## 1.2. O particular e o universal

A questão do particular (*Besonder*) e do universal (*Allgemein*) encontra na categoria de mediação seus fundamentos e está intimamente associada à lógica e à filosofia da história. Relaciona-se à lógica na medida em que se refere aos juízos que subsumem as singularidades de um objeto, qualificando-o em um conceito particular ou particularizado, bem como quando agrupa os objetos particularizados em um dado conjunto, cujos objetos reunidos concernem à totalidade, enquanto unidade dos objetos particulares subsumidos na universalidade do conceito. Igualmente, o problema do particular e do universal diz respeito à filosofia da história, haja vista que essas categorias trazem consigo as concepções de filosofia da história como progresso e necessidade, através dos quais o espírito - como totalidade homogênea - desdobra-se e efetiva-se gradualmente (no tempo e no espaço) em suas múltiplas figuras particulares, percorrendo uma senda progressiva e hierárquica, “cuja meta é o universal” (HEGEL, 2006, p. 77); ou seja, no contexto da filosofia da história, o universal é o ponto de partida e o próprio “espírito do mundo” que, em um movimento de automediação, particulariza-se e se determina como natureza que, por meio de superações contínuas retorna ao espírito universal, perfazendo os momentos da dialética, de maneira similar aos momentos do conceito realizados no âmbito da lógica, na qual se consubstancia a dialética do ser, que se particulariza na essência, a qual é superada e erige-se em conceito universal.

Esses processos ou experiências do pensamento como lógica do conceito e do espírito do mundo como história universal – e enquanto determinações do particular e do universal em Hegel – devem ser confrontados tanto com a crítica dialética quanto com a própria dialética de Theodor Adorno, na tentativa de redimensionar e rearranjar os momentos constitutivos da dialética, no sentido de verificar as condições de possibilidade da crítica adorniana ao sistema

e à concepção de totalidade em Hegel, bem como no intuito de delimitar os aspectos persistentes da herança hegeliana no pensamento do filósofo frankfurtiano, sobretudo aqueles associados à relação entre o particular e o universal.

O particular e o universal tanto na dialética hegeliana quanto na adorniana devem ser abordados sob a perspectiva de uma relação de reciprocidade mediada, já que ambos perderiam seu estatuto lógico e ontológico ao se prescindir da análise a partir de suas relações mútuas; em outras palavras, ambos apenas são o que são e o que podem ser (ou tornar-se), se explicitados por meio da acepção do caráter interdependente desde o interior da conjuntura de suas relações. Embora o particular e o universal devam ser analisados em suas relações de reciprocidade e interação dinâmica, cabe ressaltar que cada qual possui determinações específicas no âmbito da dialética, motivo pelo qual desponta a necessidade de se evidenciar suas diferenciações qualitativas, valendo-se do recurso à mediação. Por essas razões, as duas categorias serão apresentadas e abordadas no domínio de suas inter-relações, assim como a partir de seus vínculos com o singular (*Einzeln*).

O particular é o oposto simétrico do universal uma vez que se constitui como uma parte ou pertencente a uma parte de um dado conjunto. O particular distingue-se do singular à proporção que o singular vale para um único elemento de um conjunto particularizado. Para se definir melhor a diferença entre o particular e o singular, serão tomadas como exemplos as seguintes proposições: a) alguns homens choram e b) um homem chora. A proposição “a” é um enunciado particular, pois, refere-se a um conjunto de indivíduos que agem ou se comportam de uma determinada maneira; na proposição “b”, trata-se de um enunciado singular na medida em que é designado um elemento indeterminado ou indefinido – “um homem” - de um conjunto previamente determinado – homens que choram -. Outro exemplo explicativo para o caso estudado é a proposição: c) Platão é o autor da *República*. Trata-se de uma proposição singular na medida em que se refere a um único indivíduo, mas também é uma sentença universal, já que designa este indivíduo – Platão - por inteiro. Esse exemplo explicita, ademais, que o indivíduo – Platão -, singularizado a partir de um conjunto particular de indivíduos – autores -, circunscreve um universo, porém, indeterminado enquanto autor, mas determinado enquanto autor da *República*, e, por isso, singular; o que permite concluir que o singular pode se referir a um universo que, na medida em que não representa todos os indivíduos particularizados, é um particular simples, um singular, que, todavia, é um universal enquanto sujeito determinado.

Considerando as nuances do conceito de particular, *lato sensu*, ele pode ser definido como o universal determinado, cujo conceito adjacente é o singular, que é, por sua vez, o particular indeterminado. O particular é o universal mediado, enquanto o singular é o universal imediato, o dado, o simples, o inicial ou elementar, mas que contem em si (em sua singularidade) a universalidade e a particularidade. A diferença fundamental entre o singular e o universal é que o primeiro é abstrato e o segundo concreto. O universal concreto, a “Ideia” ou o “Conceito Real” é a unidade do particular e do universal. Conhecer essa unidade seria tarefa da filosofia, já que, segundo Hegel (2006, p. 80), “o conceito é o universal que a si mesmo se particulariza”. Do que foi dito, deduz-se que o particular é, também, o universal abstrato, pois não alcançara ainda a concretude no âmbito do movimento do conceito.

O conceito – que é o universal -, em seu movimento, contém e se reproduz efetivamente em três momentos: a universalidade, a particularidade e a singularidade; cada um desses momentos se distingue em suas determinações a partir do ser posto como conceito, que é idêntico a si mesmo, mas que se diferencia qualitativamente em cada um desses momentos. No entanto, a universalidade - enquanto conceito puro em sua determinação - perpassa e compreende os momentos do particular e do singular, determinando-se ao se distinguir desses momentos. Nesse sentido, o conceito particular é o conceito determinado, que é posto – pelo universal - como um conceito que se distingue dos demais (Cf. HEGEL, 2011b, p. 203-204). Ainda seguindo Hegel, há uma definição de particular a partir da concepção de universal, que embora conste na ciência da lógica, poderia muito bem ser encontrada na filosofia da história, pelo menos enquanto explicação da totalidade como princípio da diferenciação qualitativa; nas palavras do filósofo:

O particular contém a universalidade, que constitui sua substância; o gênero é imutável em suas espécies; as espécies não são distintas do universal, mas apenas uma em relação à outra. O particular possui com os outros particulares, com os quais possui uma relação, uma e mesma universalidade. Ao mesmo tempo, a diversidade do mesmo, devido à sua identidade com o universal, é como tal universal; ela é totalidade (HEGEL, 2011b, p. 209-210).

No núcleo das definições hegelianas de particular e universal assenta-se a concepção de uma filosofia da identidade, pois, o particular é o universal posto como uma de suas determinações e, por isso, ele é idêntico ao universal; dessa forma, o particular, em virtude de sua identidade com o universal, é igualmente um singular. Porém, o particular - enquanto determinação autorreflexiva posta da consciência e do espírito do mundo - apresenta sua diferença em relação ao universal, haja vista que este, antes do movimento de pôr-se como

particular determinado, constituía-se um singular indeterminado. É precisamente o momento de indeterminação do universal e do singular que os diferencia do particular em seu momento de determinação. Em Hegel, o universal, o particular e o singular são momentos qualitativamente diferenciados, mas imanentemente determinados pela identidade universal da totalidade; o que permite Adorno dizer que, para Hegel, “o particular determinado era definível pelo espírito porque sua determinação imanente não devia ser outra coisa senão espírito” (ADORNO, 2009a, p. 15). Ainda no fluxo da crítica adorniana ao modelo de dialética idealista, que visa à reconciliação entre o subjetivo e o objetivo, o problema do particular e do universal pode ser rearticulado da seguinte maneira:

A dialética desdobra a diferença entre o particular e o universal, que é ditada pelo universal. Apesar de essa diferença – 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 libertaria 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 (ADORNO, 2009a, p. 14).

Há que se retomar as diferentes concepções de reconciliação em Hegel e Adorno, apresentadas no tópico anterior, que dizem respeito à categoria de mediação, para se compreender que, na relação entre o particular e o universal, o particular condiz com o não idêntico liberto do universal, esse estado de coisas é o que representa o momento reconciliado na dialética adorniana; ao passo que, hegelianamente falando, a reconciliação seria a unidade sintética entre o não idêntico e a identidade, entre ser e pensamento, entre a totalidade e tudo aquilo que dela predica, capitaneado pela compulsão à identidade, fruto da atividade intelectual e do auto movimento da consciência do sujeito absoluto sobre si mesmo e sobre a realidade por ele posta. Nesse sentido, o particular na crítica dialética de Adorno, assim como em Hegel, apresenta-se como o não idêntico, o heterogêneo, a negação ou o negativo, o acidental ou contingente; mas que, em Adorno, é o elemento irreduzível e resistente à compulsão à unidade e à totalidade coercitiva da pretensão do espírito universal, cuja finalidade seria unificar o distinto. É nessa esteira que se desdobra o horizonte da possibilidade e da impossibilidade de reconciliação no domínio da justaposição dos pensamentos de Hegel e Adorno.

Contra a acusação de Adorno, segundo a qual, o universal impõe sua força compulsória sobre o não idêntico, já havia em Hegel um alibi quando o filósofo de Stuttgart diz que o universal é uma potência livre e que avança sobre seu outro, mas não como algo violento; sob esse viés, o universal poderia ser denominado “o amor livre e a beatitude ilimitada” na medida

em que retorna a si mesmo ao relacionar-se com o que é distinto (Cf. HEGEL, 2011b, p. 207). Mas, Hegel, por outro lado, compreende o particular e o universal como a identidade da igualdade e da diferença; o universal é a unidade que contém ou que subsume o idêntico e o seu oposto (não idêntico). Nas palavras do filósofo:

O particular é o universal mesmo, mas ele é a sua diferença ou a relação com o outro, é seu aparecer no exterior; mas não existe nenhum outro do qual o particular pudesse se distinguir senão do próprio universal. – O universal se determina, assim ele mesmo é o particular; a determinidade é a sua diferença; ele é apenas distinguido de si mesmo (...). O universal como conceito é ele mesmo e seu oposto, o que é, por sua vez, ele mesmo com sua determinidade posta; ele o abrange e está nele junto a si mesmo. Assim, ele é a totalidade e o princípio de sua diversidade, que é determinada inteiramente apenas por meio dele mesmo (HEGEL, 2011b, p. 210).

Interessa à Adorno a reivindicação do caráter necessário do particular, no momento em que é relegado à contingência no sistema de Hegel. Dessa forma, o problema para o filósofo frankfurtiano é que, quando é imputado ao particular o caráter contingente frente às forças do universal, ele torna-se mera particularidade, cuja função é ser superado para que a totalidade se efetive e se auto afirme enquanto identidade, móvel e diretriz do movimento no contexto da lógica dialética e da dialética da filosofia da história. No caso da lógica, o pensamento exerce violência sobre o pensado, na medida em que impõe a unidade do idêntico à diversidade do múltiplo ao sucumbir o singular ao particular, e esse, ao conceito universal; no caso da filosofia da história, o “curso do mundo” subjugava os desígnios e vontades dos indivíduos (singulares) sob sua vontade de autorrealização, por meio do Estado, da sociedade e de suas instituições. Tanto na lógica quanto na filosofia da história, o que procede é um uso da categoria de particular, entendida enquanto negação, como mero subterfúgio, apoio ou meio através do qual o universal se realiza e se concretiza. Nesse sentido, embora o particular seja o universal determinado, o particular em Hegel se inscreve – pela força compulsória do universal- no momento da efetivação da contingência no interior da dialética. O que Adorno reivindica é o fato de que o particular possui o distintivo da necessidade e não da contingência, uma vez que é a instância mediadora entre o singular e o universal; mas, embora essa característica do particular seja considerada por Hegel e reconhecida por Adorno como o motor da dialética, ela é, de um modo bastante específico, relegada à condição de simples coadjuvante, quando, em verdade, deveria protagonizar, haja vista que o particular determinado é a negação e, como tal, é responsável pela produção do movimento do conceito.

Há em Hegel um primado da lógica sobre a realidade empírica, que encontra sua melhor metáfora nas relações que o autor estabelece entre a filosofia e a história, fato que transparece quando o filósofo afirma que “a filosofia é a ciência objetiva da verdade” (HEGEL, 2006, p. 28), sendo assim, é a ciência dos pensamentos necessários; em contrapartida, a história é a narrativa dos fatos contingentes (Cf. HEGEL, 2006, p. 25). Embora Hegel trate a lógica e filosofia da história como momentos distintos, em ambas, a preocupação central assenta-se no devir do universal abstrato - isto é, o em si - para o universal concreto – ou seja, o para si - da consciência; pois, o em si – universal abstrato - não é ainda o verdadeiro, por isso necessita desenvolver-se, pondo-se na existência, mas como algo distinto. Esse movimento de “pôr-se” do em si da consciência, constitui a realidade efetiva, que nada mais é que a tradução do subjetivo em objetivo. A meta do espírito é apreender a si próprio, por meio de suas séries ou desdobramentos, onde cada um dos seus estágios particulares de desenvolvimento é mais concreto que o precedente e o último de um estágio do desenvolvimento do espírito é o primeiro de outro (Cf. HEGEL, 2006, p.84, 88, 91, 92).

Embora Adorno não mencione diretamente como se dá a passagem da lógica ou da filosofia do espírito para a história, o que faz, por vezes, parecer uma transição um pouco forjada no âmbito de sua interpretação de Hegel, o filósofo frankfurtiano assegura que: “A passagem da filosofia do espírito para o seu outro é exigida de maneira imanente pela determinação do espírito enquanto atividade” (ADORNO, 2009a, p. 171). Ademais, prossegue Adorno (2009a, p. 171), dizendo que “o espírito enquanto atividade é um devir (...) sua atividade é intratemporal, histórica, devir tanto quanto algo que veio a ser no qual o devir se acumula”. O caminho seguido por Adorno se expressa na sua interpretação da *Ciência da lógica* de Hegel, haja vista que na descrição do *ser aí*<sup>13</sup>, na citada obra, o autor atesta que a natureza física é a alteridade do espírito em sua própria determinação (Cf. HEGEL, 2016, p. 123). A determinação imanente do espírito impulsiona-o para que realize a experiência de efetivar-se - a partir da interioridade da consciência - na exterioridade empírica, particularizando-se em múltiplas figuras. As figuras do espírito ganham em determinação e concretude na medida em que a atividade conceitual do espírito busca reorganizar sua experiência diante das necessidades

---

<sup>13</sup> Para Hegel, o ser é igualdade determinada do ser e do nada e igual apenas a si mesmo. Logo, o ser e o nada são o mesmo e desaparecem um no outro, em sua oposição; ambos têm sua verdade no devir, isto é, a unidade determinada do ser e do nada no momento de dissolução de suas diferenças. O ser aí surge do devir, como unidade simples do ser e do nada e tem a forma de um imediato, com efeito, o ser aí é ser determinado e sua determinidade é qualidade; o ser aí como qualidade deve ser tomado como realidade e como negação, graças à sua necessidade de se diferenciar como determinidade. Assim, o ser é indeterminado e abstrato enquanto o ser aí é determinado e concreto (Cf. HEGEL, 2016, p. 85,86, 113, 114, 115).

devenientes dessas figuras. Se essa reorganização, segundo Hegel, imprime as alcunhas do espírito em suas múltiplas figuras em um processo progressivo e conciliador, que retorna ao universal através da identidade entre sujeito e objeto no espírito absoluto, segundo Adorno, essa progressão reconciliadora não registra a rebeldia e tampouco a potencialidade latente do irreconciliável no interior da dialética entre o particular e o universal. Em verdade, Adorno formula sua crítica partindo da própria tripartição hegeliana da filosofia em lógica, filosofia da natureza e filosofia do espírito; entretanto, à diferença de Hegel, Adorno erige seu pensamento no interior mesmo do enredamento entre a crítica da razão e a crítica social.

A marcha do espírito absoluto, cujo desenho se assemelha à projeção narcísica da subjetividade de um *eu* que permanece idêntico a si mesmo no decorrer de suas experiências - entendidas enquanto processos ou modos de apropriação subjetiva da natureza - remonta à construção da subjetividade no mundo ocidental, que encontra seu melhor protótipo na famigerada trajetória de Ulisses, herói da epopeia homérica, que depois de todas as peripécias e descaminhos vivenciados em sua extensa viagem, retorna à sua terra natal, a ilha de Ítaca, onde (quase) tudo permanecia como era antes do seu longo exílio. Para retornar em segurança à sua pátria, Ulisses notabilizou-se por sua conduta, que se tornara aquilo que se considera a expressão máxima da ação humana cuja finalidade é a dominação das forças da natureza interna e externa, pois, em suas (des)venturas longe de casa, tinha que lutar e vencer astuciosamente as intempéries das forças naturais externas, bem como sua natureza interna, representada e manifesta em seus desejos, suas vontades e paixões, desde os mais imediatos até os mais recônditos; isso, quando não se via diante da luta contra ambas as forças da natureza ou quando a batalha na realidade externa era uma consequência dos conflitos internos e/ou vice-versa. É nessa perspectiva que a universalidade na *Dialética do esclarecimento*<sup>14</sup> era a racionalidade de

---

<sup>14</sup> Embora o foco deste trabalho não seja a dialética do esclarecimento, mas, tendo em vista que os desdobramentos da dialética negativa passam necessariamente pela dialética do esclarecimento, convém, ainda que brevemente, defini-la, sobretudo para clarificação dos usos subsequentes da expressão. Se para Adorno e Horkheimer (2006, p. 17), o esclarecimento tem por objetivo “livrar os homens do medo e investi-los na posição de senhores”, a dialética do esclarecimento se inscreve na crítica da razão esclarecida, na medida em que, na era burguesa, a razão é instrumentalizada e sua função é o domínio da natureza, que, graças à reificação de tudo aquilo situado no contrapólo subjetivo, se converte em dominação dos homens sobre os homens. Essa tentativa de controle sobre a natureza remonta aos primórdios da cultura ocidental e não se restringe à modernidade e sua radicalização no iluminismo. Na dialética do esclarecimento, a interpretação do mito surge como tentativa de esclarecer, organizar, classificar e dominar as forças da natureza. Se a natureza é matéria caótica e, por isso, desqualificada e sujeita à classificação, o eu, como princípio de identidade, dela se apropria e se apodera (Cf. ADORNO e HORKHEIMER, 2006, p. 22). O sujeito racional e autônomo da modernidade pretende sucumbir o que lhe é heterogêneo, igualando o diferente e eliminando o que é incomensurável por meio da lei do equivalente e da abstração, por isso, Adorno e Horkheimer (2006, p. 19) dirão que: “O esclarecimento é totalitário”. “O esclarecimento é a radicalização da angústia mítica” (ADORNO e HORKHEIMER, 2006, p. 22), da qual o homem se libertaria quando extirpasse o desconhecido, pois, decifrando-o, o sujeito transforma o animado em algo inanimado, cristalizando-o. É dessa

dominação da natureza interna e externa do homem. Assim como Ulisses, a subjetividade dominadora parece ter vencido as incontáveis batalhas no curso da história e prevalece, com o mesmo semblante, senhora de suas posses. Com efeito, a história é a narrativa dos dominadores, que nada mais é que a justificativa dos vencedores frente ao sofrimento dos vencidos e diante dos destroços e ruínas, que se apresentam como resíduos dos esforços bárbaros; esforços colocados em movimento pelo impulso de autopreservação do sujeito (entendido tanto como indivíduo quanto como sujeito universal e absoluto), que se inscreve na condição de senhor de si e do mundo natural.

Se a história universal há de ser construída e negada (Cf. ADORNO, p.266), isso significa que o filósofo frankfurtiano recorre à totalidade, mas eximindo-a do risco de torna-la uma afirmação positivista atada ao mero dado factual. Por outro lado, pondera Safatle (2019, p. 101), “a história universal e, com isso, o espírito do mundo devem ser negados a fim de salientar como, até agora, a unidade entre os vários momentos históricos se deixa ler apenas como aprofundamento progressivo dos mecanismos de dominação da natureza”; o que levará à afirmação de Adorno (2009a, p. 266) que diz: “Não há nenhuma história universal que conduza do selvagem à humanidade. Mas certamente uma que conduza da atiradeira à bomba atômica”. No sentido proposto, a história universal, como Safatle (2019, p. 101) assertivamente acrescenta, “seria assim o desenvolvimento progressivo e irradiador de experiências em solo europeu, perpetuando uma chave de leitura histórica necessariamente colonial”.

Embora Adorno não se refira diretamente ao problema do colonialismo e seu dilema moral e político é o imperativo de que “Auschwitz não se repita” (ADORNO, 2009a, p. 302), é nessa esteira que segue a crítica adorniana ao espírito universal da identidade dominadora, que, na medida em que ignora a determinação particular e não idêntica daquilo com o que se relaciona - no processo autoconsciente de conhecer-se a si mesmo -, considerando tais determinações algo meramente circunstancial, contingente e finito, sucede o sofrimento humano e as catástrofes; pois, em sua relação com o particular, o espírito, segundo Hegel (2006, p. 53-54):

também não se importa de utilizar tantas raças humanas e gerações no trabalho do seu tornar-se consciente, de fazer um dispêndio ingente de natureza e morte; é suficientemente rico para tal desperdício; exerce sua obra no que é

---

forma que o esclarecimento, uma vez instrumentalizado pela razão, torna-se *lui même*, mito. Essa dominação nada mais é que o impulso de autopreservação, que busca efetivar as leis lógicas do eu, cuja auto identidade se mantém na medida em que se apropria do heterogêneo impondo-lhe a norma do equivalente, mas sustentando a ilusória expectativa de permanecer idêntico a si mesmo.

grande; tem nações e indivíduos bastante para dissipar (...). Tempo, cansaço, desperdício, semelhantes determinações derivadas da vida finita não tem aqui cabida.

O que denota a marcha progressiva do espírito é o predomínio e a determinidade do universal sobre o particular, cuja dialética se estabelece como a estrutura mesma da lógica e da história. O que se reclama é a afetividade recíproca entre ambos; pois, assim como o sujeito e o objeto se alteram mutuamente em sua interação mediada, o universal deveria efetivamente se modificar no âmbito de sua relação com o particular, mas não apenas ganhando algo mais em determinação e concretude. Mais do que se modificar, o requerimento de Adorno é que o particular recobre sua força e poder emancipador diante do universal, já que, de acordo com Hegel, o particular é o responsável pela mobilização da dialética. A sobreposição triunfal do universal sobre o particular é o que permite que a história seja contada do ponto de vista dos vencedores<sup>15</sup>, tal como percebera Walter Benjamin (Cf. 1994, p. 225); sob esse viés, criticada por Benjamin e Adorno, a história possui um significado positivo e representa a unidade contínua do progresso manifesto nas sucessivas figuras do espírito. Todavia, agora em registro francamente hegeliano, Adorno (Cf. 1995a, p. 40) adverte que somente a totalidade permite pensar o progresso em suas [des] continuidades, o que conduz o autor a afirmar que “o progresso acontece ali onde ele termina” (ADORNO, 1995a, p. 47).

Entretanto, à guisa das reflexões de Benjamin em suas teses sobre o conceito de história, pode-se atestar, com Adorno, que o pensamento da totalidade é falível na medida em que representa a descontinuidade e a interrupção permanente, haja vista que o elemento afirmativo mente acerca daquela ideia de progresso, segundo a qual, as coisas tornam-se melhores (Cf. ADORNO, 2008d, p. 92). O que de fato procede no transcorrer da história é a descontinuidade dentro da continuidade, ou seja, é a permanência da catástrofe, que representa a afirmação positiva e a negação contínua da não identidade, como ostentação da dominação universal da identidade. Seguindo Adorno, a história é contínua na descontinuidade e a tarefa da dialética é a manutenção dessa concepção de história, haja vista que: “A história universal

---

<sup>15</sup> Nota-se aqui mais uma parcela importante da contribuição de Adorno ao que atualmente se chama pensamento decolonial; à diferença de dois dos pensadores da segunda geração da Teoria crítica. De acordo com Amy Allen (2016), as noções de progresso histórico, como desenvolvimento, evolução social e aprendizado sócio cultural, isto é, o progresso como um fato histórico, em Habermas e Honeth – pautadas, respectivamente, nas concepções de ação comunicativa e reconhecimento - são justificadas e fundamentadas em perspectivas normativas na medida em que defendem uma ideia de progresso histórico baseado em um imperativo moral-político orientado para o futuro (“progresso como imperativo”), isto é, um progresso menos comprometido com a noção de progresso como história empírica (progresso como “fato”), porém, mais filiado às construções discursivas acerca do progresso. No entanto, defenderá Allen, que a linguagem do progresso e do desenvolvimento, com a qual Habermas e Honeth estão comprometidos, é a linguagem da opressão e da dominação colonial.

precisa ser construída e negada. Depois das catástrofes passadas e em face das catástrofes futuras, a afirmação de um plano do mundo dirigido para o melhor, um plano que se manifesta na história e a sintetiza, seria cínica” (ADORNO, 2009a, p. 266). Na medida em que se supõe a possibilidade de progresso, esse é traído e transformado em falácia em nome do triunfo da dominação da natureza. O progresso “só pode significar o progresso da humanidade como um todo, e apenas a humanidade emancipada estaria em posição de discutir o progresso” (THOMSON, 2010, p. 163). A ideia de progresso pressupõe o esclarecimento na medida que reivindica a dominação da superstição, entendida como natureza mística; para a libertação desse misticismo faz-se necessário uma superação, tal superação é devedora de uma ação necessariamente dominadora. Nesse sentido, Adorno (1995a, p. 47) reitera que: “O progresso não é uma categoria conclusiva”, por isso, não se pode negar a unidade que aglutina os momentos descontínuos da história; entretanto, essa unidade que organiza os fragmentos da história tende a se transformar em domínio da natureza, cuja consequência é, em última instância, a dominação dos homens sobre os homens.

O que Benjamin assertivamente observou em suas teses sobre o curso da história, e Adorno endossou, foi a ininterrupta e progressiva história da opressão e da catástrofe, que encontra seu correlato estético na interpretação benjaminiana do quadro *Angelus Novus*, de Paul Klee<sup>16</sup>, obra que, consoante Benjamin (1994, p. 226):

Representa um anjo que parece querer afastar-se de algo que ele encara fixamente. Seus olhos estão escancarados, sua boca dilatada, suas asas abertas. O anjo da história deve ter esse aspecto. Seu rosto está dirigido para o passado. Onde nós vemos uma cadeia de acontecimentos, ele vê uma catástrofe única, que acumula ruína sobre ruína e as dispersa aos nossos pés. Ele gostaria de deter-se para acordar os mortos e juntar os fragmentos. Mas uma tempestade sopra do paraíso e prende-se em suas asas com tanta força que ele não pode mais fechá-la. Essa tempestade o impele irresistivelmente para o futuro, ao qual ele vira as costas, enquanto o amontoado de ruínas cresce até o céu. Essa tempestade é o que chamamos de progresso.

O anjo da história, no sentido proposto por Benjamin, é simultaneamente igual e diferente do universal enquanto espírito do mundo que se efetiva nos momentos particulares da história. É igual na medida em que a história para ambos segue contínua e inexoravelmente seu curso, entretanto, é diferente uma vez que, se para Hegel, o curso do mundo segue uma trajetória evolutiva, progredindo na efetivação contínua de cada um de seus momentos e visando alcançar

---

<sup>16</sup> Gravura comprada por Benjamim, no ano de 1921, na cidade de Munique, considerada pelo filósofo “uma das suas mais preciosas aquisições e que ele descreveu de maneira lancinante em sua nona tese ‘Sobre o Conceito de História’” (GAGNEBIN, 1997, p. 123).

sua máxima determinação como espírito universal, para Benjamin, por outro lado, as realizações do espírito, embora sejam contínuas, denotam a consubstanciação da catástrofe, que faz justamente negar o caráter afirmativo e positivo das formas efetivas do espírito na história; por essa razão, o filósofo dirá que: “Nunca houve um monumento da cultura que não fosse também um monumento da barbárie. E, assim como a cultura não é isenta de barbárie, não o é, tampouco o processo de transmissão da cultura” (BENJAMIN, 1994, p. 225). Logo, há em Benjamin uma união constitutiva da história que se define entre a continuidade e a descontinuidade, que encontra similaridades em Hegel na medida que, para ambos, a história segue contínua e incontinente seu curso; todavia, para Benjamin, assim como para Adorno, o curso do mundo condiz muito mais com uma espécie de regressão à barbárie do que com um suposto progresso do espírito. Essa conclusão parcial muito tem a dizer à questão que Adorno e Horkheimer (2006, p. 11) suscitam no prefácio à *Dialética do esclarecimento*, de 1944, que busca investigar “por que a humanidade, em vez de entrar em um estado verdadeiramente humano, está se afundando em uma nova espécie de barbárie”. Ora, se as catástrofes persistem, o curso da história não se constitui como progresso, mas como regressão, tal como testemunham os destroços e as ruínas dispersas em seu percurso.

Na perspectiva adorniana, o verdadeiro progresso seria o embate contra o triunfo do mal e da regressão, no intuito de evitar uma catástrofe generalizada. Adorno não dispensa aquela noção de progresso portadora de uma esperança em dias melhores no porvir; pois, não haveria indícios de realização das promessas de redenção da humanidade sem a efetivação das figuras do progresso. Entretanto, toda vez que a civilização realiza seus progressos, emergem, simultaneamente, novas formas de dominação e supressão desses progressos. Por essas razões, a noção de progresso em Adorno evita a ilusão retrógrada de um retorno ao passado pré-capitalista - como pretendiam os restauradores românticos -, porém, trata-se de salvaguardar as promessas, bem como as potencialidades emancipadoras do progresso, preservando a memória das injustiças contra as quais o verdadeiro progresso se insurgiria. No entanto, a efetivação das figuras universais do progresso é necessária para que se possa assisti-lo de maneira retrospectiva e projetiva, mas sempre a partir de suas afigurações, o que permite Allen (2016, p. 12), dizer que:

Progresso entendido nesse sentido é um imperativo moral-político que se esforça para aprimorar a condição humana, e está conectado com a famosa terceira questão de Kant: o que eu posso esperar? Para a teoria ser crítica, ela deve estar conectada com a esperança por algo significativamente melhor – uma sociedade mais justa ou pelo menos reduzidamente opressiva.

A astúcia da filosofia hegeliana consiste, no entanto, justamente no fato de que o filósofo inclui na sua concepção de progresso aquela ideia de que a identidade não é simplesmente identidade, mas é a unidade da identidade e da não identidade, com efeito, a unidade agrega o que dá unidade e o que não dá unidade (Cf. ADORNO, 2008d, p. 92). Se, por um lado, a contradição entre progresso – como identidade - e regressão – enquanto não identidade - se apresenta como uma alternativa crítica à noção de progresso, por outro lado, o aspecto problemático é que a não identidade deve ser experimentada e apreendida tanto a partir da identidade como a partir da não identidade, o que, sob os auspícios do curso do espírito, despotencializa o não idêntico ao subjugá-lo a partir dos critérios do pensamento da identidade entre o pensado e o pensamento; mas, Adorno (Cf. 2013, p. 163) indica que é na contradição dialética que se cristaliza um conceito de experiência que aponta para além do idealismo absoluto, que é o conceito de totalidade antagônica. A concepção de totalidade antagônica é a instância que reivindica o poder do não idêntico, contra o impulso hegemônico da compulsão do espírito universal de sobrepor-se - como unidade, identidade e totalidade - ao particular não idêntico.

O que salta aos olhos é o fato de que quando Hegel subsume os fatos da história ao curso da história, sem enfatizar o caráter necessário do não idêntico, o filósofo ignora os acontecimentos individuais (Cf. ADORNO, 2008d, p. 93). Mas, todo leitor atento de Hegel compreende que a totalidade se preserva valendo-se do conflito; nessa luta, o particular é vítima do universal; não obstante, a vitimização do particular pelo universal depende da maior ou menor flexibilidade do particular, que, por sua vez, merece a totalidade dentro da qual ele se encontra (Cf. ADORNO, 2008d, p.96). Nesse sentido, o princípio de identidade, por meio do espírito do mundo, transforma o que é diferença em identidade e o não idêntico remanescente torna-se tão abstrato que sua abstração converge na lei da identificação, já que o espírito percorre um caminho que visa à transformação de suas determinações mais abstratas em determinações progressivamente mais concretas; essa é, segundo Adorno (Cf. 2008d, p.97), a verdade da doutrina de Hegel da unidade e da necessidade, a doutrina do espírito do mundo. O espírito do mundo retoma sua universalidade ao superar suas determinações abstratas, alcançando o saber absoluto, onde a consciência apreende o objeto em todas as suas determinações singulares (Cf. HEGEL, 2011a, p. 530-531).

Para Adorno (Cf. 2009a, p. 119) não é possível o pensamento se livrar do caráter coisal por meio de uma forma lógica absoluta, daí o fundamento de sua objeção que atesta que o

primeiro erro do idealismo<sup>17</sup> reside na suposição de que, no movimento de abstração, o pensamento livra-se do abstraído, pois, ao prescindir do abstraído ele trai a si mesmo na medida em que aniquila o seu principal elemento constitutivo. Nessa perspectiva, é o particular, enquanto determinação coisal, que protagoniza o movimento do universal enquanto pensamento conceitual, o que predica da proposição adorniana que diz: “É a coisa, e não o impulso de organização próprio ao pensamento, que provoca a dialética” (ADORNO, 2009a, p.126). Porém, antes do caráter particular se determinar, há o singular, o não idêntico no âmbito da universalidade que impulsiona a particularização e, por conseguinte, o pensamento; logo, é o singular que move o universal em direção à determinação particular que, por sua vez, mobiliza o universal, de forma que o particular e o todo somente aparecem por meio ou sob a dependência do singular, que juntamente com o particular inverte a ordem do movimento do conceito, outrora determinado pelas forças do universal.

Todavia, Hegel insiste na ordem do movimento do conceito coordenado pela necessidade imanente do universal. Nas palavras do filósofo:

Com efeito, o espírito desce de sua universalidade através da determinação para a singularidade. A determinação ou o meio termo é a consciência, consciência de si, etc. A singularidade, contudo, constituem-na as figuras desses momentos; elas apresentam, pois, o espírito em sua singularidade ou efetividade, e se distinguem no tempo; mas de tal modo que a figura seguinte contém nela as anteriores (HEGEL, 2011a, p. 461).

De acordo com a disposição dialógica entre Hegel e Adorno, a dialética entre o particular e o universal em Adorno consiste em um rearranjo da concepção hegeliana, no sentido de alterar a ordem dos seus aspectos constitutivos, mas salvaguardando e priorizando aquele impulso das forças do não idêntico como motor da dialética. Adotando a posição de Safatle, na apresentação à edição brasileira da obra de Adorno, intitulada *Três estudos sobre Hegel*, entende-se que o filósofo frankfurtiano não nega Hegel, mas descreve os processos e organiza as experiências de forma diferente, impulsionado pelo ritmo das negações (Cf. ADORNO, 2013, p. 19). Ora, essas negações, entendidas também como os impulsos de resistência do singular e do particular à sua redução à forma abstrata e normativa do universal, reivindicam o seu quinhão, sob o risco de sua liquidação arbitrária. O que Adorno não tolera é aquilo que considera a injustiça que incide sobre o particular dentro do sistema hegeliano, o que permite o teórico crítico alegar que: “Se Hegel tivesse levado a identidade entre o universal e o

---

<sup>17</sup> Nesse contexto, o termo *idealismo* refere-se mais enfaticamente ao idealismo kantiano, haja vista que Kant situa o conhecimento na pátria do sujeito, ao passo que Hegel, por sua vez, torna esse sujeito absoluto.

particular até uma dialética no próprio particular, ele teria feito jus ao particular, que segundo ele é o universal mediatizado, tanto quanto a esse universal” (ADORNO, 2009a, p.273).

Adorno admite que a consciência acerca do particular seja o que há de mais verdadeiro em Hegel, mas o particular, por meio do qual o universal se determina e se reconhece enquanto tal, é supressumido e reconciliado na esfera da identidade do conceito, aviltando a realidade efetiva, tornando-a uma farsa. Embora Hegel reconheça a relação interdependente entre o particular e o universal assim como compreende o particular não idêntico ou a negação enquanto a força motora da dialética, Adorno denuncia o caráter delinquente do particular frente ao universal na filosofia hegeliana ao reconhecer que tanto na lógica quanto na filosofia da história, o universal se sedimenta ou se assenta no particular, este se destaca da abstração universal, para decair na mera particularidade, isto é, algo derivado e subordinado ao universal; pois, na medida em que Hegel subsume os fatos históricos ao curso da história universal, apressando-se na contemplação dos momentos concretos da não identidade dos fatos com o curso da história, ele abandona ou pelo menos se distancia do conteúdo de verdade dos fatos individuais. Ademais, uma vez que os fatos individuais se realizam efetivamente no conceito universal da história, que nada mais é que a subsunção da identidade e do não idêntico, que se apresenta como o singular em sua negatividade, constata-se que a identidade da história é negativa, já que se move e se efetiva por meio da força e do movimento operados pela não identidade, da qual o pensamento da identidade necessariamente depende.

No contexto da dialética entre o particular e o universal em Hegel, a parcela de não identidade que ainda não fora absorvida pela identidade universal, torna-se um elemento que atua como catalisador, cujo trabalho é fazer com que o múltiplo e a diferença sejam virtualmente convergidos para o princípio de identidade. A verdade da doutrina da unidade e da necessidade de Hegel, que se configura como a doutrina do espírito do mundo, prescreve que a contínua abstração do não idêntico remanescente é ou deve ser conduzida para a identificação. A proposta adorniana de rearranjo ou reorganização da versão hegeliana da dialética entre o particular e o universal implica justamente em alterar a direção da conceitualidade, visando o não idêntico, na tentativa de livrar a filosofia do encantamento das formas conceituais do pensamento sistemático, pois a filosofia, segundo Adorno (2009a, p. 19), “quer mergulhar muito mais literalmente no que lhe é heterogêneo sem o reduzir a categorias pré-fabricadas”. Há uma veemente reação adorniana contra aquela pretensão da filosofia de alcançar a infinitude, que se apresenta como mero sintoma da finitude da qual, deveras, o pensamento filosófico

padece. Ao se referir à predisposição da filosofia de, a partir de sua condição finita, se reconciliar com o infinito, o filósofo adverte que:

O que leva a filosofia ao esforço arriscado de sua própria infinitude é a expectativa não garantida de que todo singular e todo particular por ela decifrados representem em si, como a mônada leibniziana, aquele todo que, enquanto tal, constantemente lhe escapa uma vez mais; com certeza, muito mais com base em uma desarmonia previamente estabilizada do que em uma harmonia (ADORNO, 2009a, p. 20).

Na advertência de Adorno fica expressa a desconfiança do autor em relação às armadilhas do pensamento sistemático e das formas de conhecimento que, se não promovem, evocam o aparecimento fantasmagórico de uma totalidade reconciliada. O indício da não identidade aponta para a inverdade dos sistemas, é dessa conclusão que se pode supor que erige parte significativa daquela suspeita de Adorno segundo a qual o particular, nas filosofias sistemáticas, fora subjugado. Contudo, se um sistema, por mais dinâmico que venha a ser, se fecha e não admite nada que esteja fora do seu “círculo mágico”, sua tendência é se estabilizar e tornar-se estático e finito.

A restituição ou empoderamento do particular no pensamento adorniano significa apostar na capacidade que o não idêntico tem de transpor os limites do sistema, sugerindo outra configuração ou um arranjo diferenciado entre os elementos constitutivos da dialética e permitindo a justaposição de novos constituintes tanto externos quanto advindos também da contraposição entre os particulares não idênticos no interior desta nova justaposição. A proposta é destituir o caráter ordenador por meio do qual o pensamento apenas extrai dos objetos aquilo que já é em si ou a priori pensado, tal como nas filosofias sistemáticas tradicionais. Porém, assim como Hegel, Adorno aponta para uma dialética imanente, mas que implica na imersão no particular; todavia, na medida em que este particular exige sua liberdade, por meio da requisição de identidade, o pensamento necessita sair do objeto, permitindo que o próprio pensamento – enquanto algo ainda não regulamentado - se estabeleça criticamente de fora e frente ao sistema e ao mundo sistematicamente organizado. Nesse sentido, a dialética, na condição de instância crítica do pensamento em relação ao sistema, lembraria aquilo que estaria fora do sistema, mas que se utiliza da força que libera o seu movimento dentro do pensamento sistemático para se erguer exteriormente e contra o sistema (Cf. ADORNO, 2009a, p. 35).

No entanto, como Hegel não admite algo que seja exterior ao pensamento e busca deduzir o não idêntico da identidade, o idealista absoluto permite interpretar seu pensamento a partir da concepção de totalidade como a dedução do existente a um juízo analítico, que

representa uma dialética em que o supostamente novo e a alteridade se reduz a um momento identitário em que o antigo e o conhecido é, uma vez mais, apresentado. O pensamento da totalidade que sobrepõe a identidade ao não idêntico, isto é, o universal ao particular, é o reflexo especular do esforço da síntese no pensamento hegeliano, entendida como a negação da negação ou como a negação determinada. Em Hegel, a síntese é algo positivo e um desejo a priori do pensamento, é a reconciliação do eu consigo mesmo, pois, “em toda síntese trabalha a vontade de identidade” (ADORNO, 2009a, p. 129) e “a identidade é a forma originária da ideologia” (ADORNO, 2009a, p. 129). O aspecto que Adorno enfatiza, o qual Hegel sabia muito bem, é que, se toda determinação é identificação, o fim último da identificação é reconhecer a não identidade; é por essa razão que o singular universal, que contem em si o não idêntico e a identidade suprasumidos, retorna a si mesmo e reinicia seu movimento ao se determinar por meio da compulsão e força do não idêntico, que se movimenta e impulsiona o universal a partir do seu interior. O que persiste no pensamento tradicional (em sentido *lato*) e em interpretações de Hegel (em sentido *stricto*) é o equívoco de tomar a identidade como o seu *telos*, quando ela é, em verdade, um momento do movimento da dialética.

Portanto, o particular e o todo somente aparecem por meio ou sob a dependência do singular, mas embora o particular seja determinado pelo universal eles não são idênticos nem em si mesmos e tampouco em relação um ao outro, graças à diferenciação qualitativa. Para Adorno, o universal em Hegel é aquilo que reluz acima e além dos antagonismos, por essa razão, o filósofo atesta que: “O universal cuida para que o particular submetido a ele não seja melhor do que ele mesmo. Esse é o cerne de toda a identidade produzida até hoje” (ADORNO, 2009a, p. 259); todavia, Adorno (Cf. 2009a, p. 264) acrescenta que o primado do universal em sua dialética com o particular é um índice de falsidade, pois, uma vez que o princípio da identidade é contraditório em si mesmo, na medida em que busca absorver a não identidade por meio do pensamento da identidade, mas que ao afirmar o idêntico admite o não idêntico como necessário, o pensamento identitário ignora, dessa forma, a negatividade do universal. A universalidade da razão corrobora um processo de abstração que busca apresentar o caráter indigente de todo elemento particular.

Referindo-se à relação entre o particular e o universal em Hegel, Adorno (2009a, p. 265) afirma que: “Falta-lhe uma simpatia pela utopia do particular, soterrado sob o universal, pela não identidade, que só seria se a razão realizada deixasse entrar em si a razão particular do universal”. Do ponto de vista da lógica, o universal é o resultado da hipóstase do particular; da

perspectiva da filosofia da história, ele é fruto do perecimento do particular. Nesse sentido, a reconciliação metafísica entre o particular e o universal, proposta por Hegel, fracassou na construção da realidade efetiva, na medida em que atribui o caráter accidental e contingente ao particular determinado pelo universal e, por isso, deve necessariamente se sucumbir a este, que se estabelece enquanto totalidade e elemento gerenciador da filosofia sistemática. A categoria de totalidade em Hegel implica no reconhecimento do primado do todo sobre suas partes constitutivas e finitas que, dado suas imperfeições, sucumbem-se ao geral, o qual se estabelece como a quintessência dos momentos particulares.

Pelo que foi dito, poder-se-ia soberba e soberanamente concluir que a diferença fundamental na relação entre o particular e o universal em Hegel e Adorno assenta-se no fato de que, no primeiro, há uma identidade e por meio dela ambos se reconciliam em uma síntese totalizante entre o não idêntico e a identidade, ao passo que, no segundo, não há uma reconciliação possível entre o particular e o universal, o que extirparia o terceiro momento da dialética e, se não há reconciliação, não é possível que haja síntese. Mas, não é tão simples. Adorno admite que Hegel teria sido o primeiro apontar o problema da contradição e de fazer da irreconciliabilidade dessa contradição o motor do filosofar; e, embora essa contradição tenha sido condenada pela lógica, tornou-se o órgão do pensamento. Safatle (Cf. 2019, p. 38, 58) dirá que a totalidade em Hegel está pressuposta desde o início, mas sua dinâmica pode modificar retrospectivamente os momentos anteriormente apresentados, ao entrar em contradição e dissolver a identidade das partes, atualizando, dessa forma, a totalidade.

A crítica de Adorno é, então, bastante enfática e pontual, incidindo precisamente sobre a categoria de totalidade, mas sem abandoná-la completamente; ou seja, o filósofo frankfurtiano acolhe a concepção de totalidade que admite a não identidade, porém rechaça aquele seu princípio de dominação conduzido às últimas consequências pelo absoluto como força coercitiva do Espírito que aprisiona o particular, revelando, sobremaneira, a inverdade do todo, por isso: “O raio de luz que revela o todo em todos os seus momentos como o não verdadeiro não é senão a utopia de toda verdade, utopia que ainda precisa se realizar” (ADORNO, 2013, p. 174). O possível horizonte de tal realização pode ser compreendido somente voltando-se para o particular não idêntico, no sentido de perceber sua determinação como resistência às predeterminações do pensamento sistemático. Mais do que isso, o particular requer libertar-se dos grilhões do ímpeto determinante sobreposto pela coerção dominadora do universal, para ir

além de si mesmo e, por conseguinte, emancipar-se daquele sortilégio da compreensão do espírito absoluto como totalidade fechada.

### **1.3. As constelações**

Negar a concepção de sistema, mas preservar a noção de impulso sistemático, é o pressuposto que permite a circunscrição do que é rejeitado e do que é acolhido do pensamento de Hegel na dialética de Adorno. A aceção de uma totalidade em cujo interior se articula a reconciliação entre o não idêntico e a identidade é rechaçada, todavia, a negação enquanto móbil do pensamento é a parte do latifúndio hegeliano que Adorno reivindica, quinhão que lhe cabe e lhe convém. Se para Hegel (Cf. 2011a, p. 69) a razão de existência da ciência reside no auto movimento do conceito, em Adorno as constelações consistem em um procedimento realizado pelo conceito, entretanto, não se configuram somente enquanto um processo conceitual, mas também linguístico e expressivo, contraposto aos momentos repressivos das formas coercitivas das classificações e definições conceituais teleológicas posteriores. As constelações se configuram por meio da insistência contumaz do pensamento conceitual que se dirige ao objeto, perfazendo ao seu redor uma circunlocução, a qual representa cada um dos momentos do conceito dentro do contexto de sua significação.

As constelações se formam a partir da tentativa incontinente do conceito de apreender na sua porfia com o objeto aquilo que nele lhe escapa. Cada uma das tentativas empreendidas e realizadas pelo conceito de captar os conteúdos sedimentados no objeto vão se agrupando em perspectiva ao redor do conceituado em busca de evidenciar os múltiplos significados de suas expressões, as quais se configuram enquanto momentos da representação dos conteúdos de verdade do objeto, apreendidas parcialmente a cada investida conceitual sobre o objeto, mas seguindo a exigência do objeto de ser nomeado. Esse circunlóquio constitui-se como um campo de força conceitual, constelado em torno do objeto, que delimita o caráter polissêmico tanto dos conceitos quanto do conceituado no contexto de uma interação dinâmica bilateralmente mediada. A constelação – entendida como linguagem e expressão conceitual - é o que permite que o objeto particular se liberte do imperativo de identidades abstratas e se articule no âmbito de uma trama conceitual horizontal, superando sua existência particularizada, que se apresenta na mera identidade das coisas consigo mesmas. Como se sabe, o reconhecimento da não

identidade das coisas consigo mesmas é mais um dos méritos de Hegel que compõe os alicerces que fundamentam a construção da concepção adorniana de constelação. Se, por um lado, Adorno admite a possibilidade dos conceitos fazer com que as coisas transcendam a si mesma em suas determinações, por outro lado, o filósofo aponta para os limites da suposta autossuficiência do conceito de equacionar o real e o racional, como se o conceito fosse um dispositivo linear que posiciona o conceituado de maneira hierárquica, em uma disposição conceitual sucessiva, cuja dinâmica evolutiva deve ser conduzida em direção a um *telos*.

Adorno compreende que, na medida em que as coisas não se identificam consigo mesmas, elas tendem ir além de si mesmas, no sentido de atender o impulso de expressar a totalidade latente, propulsionada pela singularidade no interior dos objetos particulares. Nas constelações, o que uma vez se denominou totalidade latente se assenta na pluralidade dos diferentes significados, dispostos em perspectiva ao redor do objeto, mas que se alteram na medida em que se desloca o ponto de vista desde onde observador busca apreendê-lo; ou seja, na medida em que o objeto não pode ser capturado em sua totalidade, as constelações consistem em um conjunto de apresentações que se aproximam do conceituado. O movimento concêntrico do conceito em derredor da coisa, que se constitui como uma trama entretecida pela atividade conflitiva entre significante e significado, se expressa em relações dinâmicas de interdependência das partes, as quais apresentam o todo em configurações e perspectivas diversificadas, todavia, insubordinadas ao todo, tal como descreve a figura de linguagem da *Parataxe*<sup>18</sup>. A rigor, a parataxe é a disposição de frases de um determinado enunciado, justapostas sem conjunção coordenativa ou subordinativa entre elas. Sob esse viés, a parataxe, assim como a constelação, não permite que as determinações conceituais particulares se constituam como elos formadores de uma cadeia lógica, porém, ilumina a variabilidade e as diferenças por meio das quais o todo se revela. No polo diametralmente oposto à parataxe está a hipotaxe, na qual prevalecem as orações sintaticamente subordinadas; na parataxe predominam as orações coordenadas em detrimento das subordinadas. Em virtude da insubmissão subordinativa das partes ao todo no interior das estruturas sintáticas, mas da justaposição coordenada das partes em relação ao todo, a parataxe configura-se como uma totalidade, entretanto, fragmentada; isto é, como uma constelação.

---

<sup>18</sup> O *Dicionário de filologia e gramática*, de Joaquim Mattoso Câmara Junior (1974, p. 127), define que a Parataxe ou Coordenação “é a construção em que os termos se ordenam numa sequência e não ficam conjugados em um sintagma (...) cada termo vale por si e a sua soma dá a significação global em que as significações dos termos constituintes entram ordenadamente lado a lado”.

Em um dos textos de Adorno que compõe as *Notas de literatura*, intitulado *Parataxis: Sobre a lírica tardia de Hölderlin*, além de o filósofo expor a diatribe à interpretação de Martín Heidegger (1889-1976) aos escritos do poeta, o filósofo frankfurtiano busca, entre outros afazeres, explicitar alguns momentos de ocorrência de usos paratáticos na literatura de Hölderlin. Adorno (Cf. 1991, p. 100) atesta que embora Hölderlin não abra mão das hipotaxes mais audaciosas, suas construções apresentam-se como parataxes na medida em que se esquivam de disposições hierárquicas no âmbito da lógica subordinativa da sintaxe. No sentido proposto, Adorno reconhece a habilidade de Hölderlin em modificar a configuração sintética da unidade ao fazer refletir nela o múltiplo, indicando, destarte, seu caráter inconcluso enquanto unidade. O caráter de construção inacabada nos grandes hinos de Hölderlin faz-se sentir, segundo Adorno, no caráter fragmentário e descontínuo; assim, ao relacionar figuras antigas e modernas, ao fundir épocas e ligar aspectos afastados e isolados, o procedimento paratático encontra seus correspondentes na lírica de Hölderlin (ADORNO, 1991, p. 108). De acordo com o filósofo, na poesia de Hölderlin, a parataxe não deve ser estritamente entendida enquanto figura micrológica de “transição alinhadora”, mas como tendência que abrange estruturas maiores, tal como sucede na música; pois, “Hölderlin conhece formas que em um sentido mais amplo podem ser chamadas globalmente de paratáticas. A mais conhecida entre elas é *Metade da vida* (Hälfte des Lebens)”<sup>19</sup> (ADORNO, 1991, p. 102).

Aludindo-se ainda à poesia hölderliniana, entretanto, dispondo sua diferença em relação à música, Adorno (1991, p. 99) assegura que “na poesia a síntese não conceitual se volta contra o *medium*: transforma-se para a dissociação constitutiva. A lógica tradicional da síntese, por isso, é apenas brandamente suspensa em Hölderlin”. Se a imagem originária da poesia é síntese não conceitual, e o que Adorno chama “grande música” é, igualmente, síntese não conceitual, a ideia que Hölderlin tem do canto, como natureza solta e efusiva, livre do poder do domínio da natureza, vale rigorosamente para a música, pois, é também graças a essas características que a música está capacitada a transcender a si mesma. Nessa perspectiva, música e poesia resistem às formas de linguagem diretamente comunicável, isto é, a linguagem falada e imediata dos usos cotidianos. Muito embora Adorno (1991, p. 99) considere que a

---

<sup>19</sup> Eis o poema citado: Mit gelben Birnen hängen/Und voll mit wilden Rosen/Das Land in den See,/Ihr holden Schwäne,/Und trunken von Küssen/Tunkt ihr das Haupt/Ins heilignüchterne Wasser. Weh mir, wo nehm' ich, wenn/Es Winter ist, die Blumen, und wo/Den Sonnenschein,/Und Schatten der Erde?/Die Mauern stehn/Sprachlos und kalt, im Winde/Klirren die Fahnen (HÖLDERLIN, 1970, n.p).

linguagem, “devido ao seu elemento significativo – contrapólo do elemento mimético-expressivo – acha-se vinculada à figura da sentença e da frase e com isso à função sintática do conceito”, o filósofo admite que: “Sem a unidade, na linguagem nada existiria senão natureza difusa; o reflexo sobre isso era a unidade absoluta. Diante disso, em Hölderlin se delinea o que seria apropriadamente cultura: natura assimilada” (ADORNO, 1991, p. 106). Entretanto, Hölderlin nega a tese, mas sustenta a tensão entre natureza e espírito como elementos vitais em sua obra, todavia, ambos são, para o poeta, suspeitos enquanto princípios que exigem conclusão (Cf. ADORNO, 1991, p. 114).

Na esteira da interpretação adorniana, a poesia de Hölderlin salvaguarda os momentos miméticos e expressivos, na medida em que reconfigura a ordem hierárquica da lógica subordinativa da sintaxe, contrariando os usos normativos da linguagem comunicativa. Consoante Adorno (1991, p. 108), a linguagem de Hölderlin aproxima-se da loucura em virtude do “conjunto de atentados” que ela comete contra a linguagem falada. O filósofo frankfurtiano busca evidenciar os usos paratáticos em Hölderlin, também no intuito de demonstrar que o escopo da parataxe ganha maior amplitude em usos fora do contexto exclusivamente gramatical, podendo ser redimensionado no âmbito da obra de arte. Na poesia de Hölderlin, os usos paratáticos tendem a abalar a unidade simbólica da obra de arte, aludindo, dessa forma, à falsa conciliação entre o particular e o universal (Cf. ADORNO, 1991, p. 96).

Se da perspectiva gramatical, a parataxe designa somente estruturas gramaticais e padece no exílio das circunscrições sintáticas, sob o viés da produção poética e filosófica, essa figura de linguagem recebe o aceno de boas-vindas em Hölderlin, bem como conquista ampla anistia em um modo de fazer filosofia muito apreciado por Adorno. A parataxe encontra sua pátria no ensaio, cuja forma descreve, de antemão, o modo ou o gênero por meio do qual Adorno apresenta seu pensamento. À diferença da exposição sistematizada da lógica discursiva, o filósofo frankfurtiano reitera que o ensaio não subordina, mas coordena seus elementos constitutivos, mantendo a tensão entre a exposição e o exposto (Cf. ADORNO, 2003, p. 43-44). O ensaio, no sentido em que propõe Adorno, busca evidenciar o procedimento paratático e constelatório que se articula em torno do objeto na tentativa de apresentá-lo sob suas múltiplas facetas.

Assim, o próprio método do ensaio expressa sua intenção utópica. Todos os seus conceitos devem ser expostos de modo a carregar os outros, cada conceito deve ser articulado por suas configurações com os demais. No ensaio, os elementos diretamente separados entre si são reunidos em um todo legível; ele não constrói nenhum andaime ou estrutura. Mas, enquanto configuração, os

elementos se cristalizam por seu movimento. Essa configuração é um campo de forças, assim como cada formação do espírito, sob o olhar do ensaio, deve se transformar em um campo de forças (ADORNO, 2003, p. 31).

“O ensaio como forma” se configura como a expressão descritiva e externa que se refere e alude à lógica interna da relação entre o objeto e o nome, o conceituado e o conceito, o particular e o universal. Em outras palavras, o ensaio tende a iluminar o teor de verdade resultante da fricção entre os objetos e os conceitos e da colisão destes entre si, construindo significados a partir do movimento dos conceitos. No torvelinho de interações mediadas, os momentos de não identidade impulsionam os conceitos que, na medida em que conceituam e se alteram dinamicamente, compelem igualmente a coisa conceituada à alteração. No entanto, se nas concepções da relação dialética entre o particular e o universal, a mediação é a categoria que assegura o estatuto lógico e ontológico do objetivo e do subjetivo, bem como o caráter necessário de ambos, na dialética entre o conceituado e o conceito, as constelações salvaguardam o fragmentado, o parcial, o contingente, o descontínuo e o transitório frente à totalidade. Nessa perspectiva, as constelações, assim como a forma “ensaio”, frustram a ilusão do pensamento filosófico de se apropriar da totalidade do real; não obstante, produzem e representam uma totalidade fragmentada ou antagônica, que precede – sem, no entanto antecipar - o momento de reconciliação universal, haja vista que se detém e lança luz sobre os momentos constelatórios do particular, isto é, do não idêntico dentro de um campo de forças.

Uma vez definidas as linhas gerais da categoria de constelação, faz-se mister perscrutar suas origens a fim de iluminar seus desdobramentos. A concepção de constelação imprime a marca de um dos grandes legados do pensamento de Walter Benjamin nas formulações de Adorno. No *Prólogo epistemológico-crítico* de sua obra *Origem do drama trágico alemão* (Trauerspiel), de 1925, Benjamin busca definir os meios e caminhos para enfrentar os problemas do drama trágico alemão como gênero literário marginalizado na literatura germânica graças à sua qualidade duvidosa, bem como para “reformular a relação entre a singularidade das obras particulares e a universalidade do gênero, de modo que não perdesse a especificidade das obras particulares” (GATTI, 2009, p. 83). Benjamin reivindica a especificidade e a singularidade das obras de arte particulares tradicionalmente aviltadas pela universalidade do gênero literário, daí se segue a afirmação do filósofo que diz: “Uma obra importante, ou funda um gênero ou se destaca dele, e nas mais perfeitas encontram-se as duas coisas” (BENJAMIN, 2011, p. 33). Além de se contrapor às concepções de crítica que diluem as obras no gênero ao acentuar suas semelhanças e omitir suas diferenças, Benjamin advoga

um modelo de obra de arte e de crítica à obra de arte que resiste à dissolução da obra particular na arte em sentido absoluto.

Benjamin equipara a noção de gênero literário com a concepção de ideia, concebendo-a, em princípio, no sentido platônico, uma vez que compreende a ideia como algo real e independente em relação à obra; todavia, Benjamin rompe com Platão ao admitir que a ideia não invalida a especificidade da obra enquanto representação singular da verdade do belo, haja vista que o sustentáculo entre a obra particular e o gênero (universal) é a relação codependente entre a ideia – entendida como gênero – e o fenômeno – entendido enquanto obra de arte específica. Ademais, “Benjamin não aceita a hierarquização ontológica entre o mundo das ideias, como domínio da verdade, e o mundo dos fenômenos como âmbito da ilusão, do engano e da opinião” (GATTI, 2009, p. 94); pois, para ele, a beleza (das obras particulares) não é mero brilho ou simples aparência, mas a própria exposição da verdade (Cf. GATTI, 2009, p. 94). O fato é que Benjamin se refere às constelações, apresentando uma inversão da “teoria das ideias” de Platão, pois, na representação da verdade, os particulares mediados conceitualmente reemergem nas ideias como fenômeno, ou seja, se transformam em ideias na medida em que organizam conceitualmente seus elementos. Na teoria benjaminiana, as ideias são, simultaneamente, fenômenos empíricos e constelações; mas, se as ideias platônicas são formas transcendentais absolutas que aparecem nos objetos empíricos como um reflexo ou eco longínquo da verdade eterna, em Benjamin, a forma absoluta é construída a partir dos fragmentos dos elementos empíricos. Por isso, para Platão, as ideias aparecem como verdade no fenômeno e em Benjamin o fenômeno aparece como verdade nas ideias, o que mantém a dignidade do particular. Nesse sentido, a redenção do fenômeno e a apresentação das ideias ocorrem ao mesmo tempo.

Em Benjamin, os elementos fenomênicos são tratados como absolutos, todavia, o filósofo considera as ideias (isto é, a verdade) como específicas e mutáveis, porém, essas ideias não são eternas, mas constelações pontuais. É nessa perspectiva que o autor do *Trauerspiel* inverte a concepção platônica do “mundo das ideias”. Em outras palavras, Benjamin vale-se da realidade empírica no intuito de edificar sua teoria fundindo o empírico e o inteligível. Para ilustrar sua intenção, o filósofo estatui que: “As ideias se relacionam com as coisas como as constelações com as estrelas” (BENJAMIN, 2011, p. 22). As constelações tornam-se, sob esse viés, uma imagem central esboçada por Benjamin que, como método, busca perceber algo mais do que o objeto é; mas, a partir do próprio objeto.

Com efeito, a análise crítica do drama trágico se propõe a apresentar a ideia, mas salvaguardando a especificidade das obras de arte como fenômenos particulares. Nesse sentido, as ideias são a disposição virtual e a interpretação objetiva dos fenômenos; entretanto, se as ideias não contêm em si os fenômenos, ela os alcança por meio da sua representação. De acordo com Walter Benjamin (2011, p. 37): “A ideia é uma mônada – isso significa, em suma, que cada ideia contém a imagem do mundo. A tarefa imposta à sua representação é nada mais nada menos que o esboço dessa imagem abreviada do mundo”. Não obstante, a ideia é a instância de reordenação do fenômeno, por isso, não se constitui como uma realidade alheia em relação ao fenômeno. A ideia se expõe na representação dos fenômenos particulares, e esses, por sua vez, salvaguardam a ideia; nisso consiste o duplo trabalho do conceito que redime os fenômenos da imediatidade, fazendo deles os agentes da exposição da ideia nos fenômenos e da salvação destes (na ideia).

Considerando que as ideias não se representam por si mesmas, elas utilizam-se dos conceitos como um agente por meio do qual e no âmbito do qual os elementos coisais são organizados e configurados. Como se sabe, o conceito é o universal e o “universal é a ideia” (BENJAMIN, 2011, p. 23); logo, o trabalho do conceito consiste em agrupar os fenômenos e a fragmentação que neles se opera no sentido de realizar uma façanha ambivalente, a saber, salvar os fenômenos e representar as ideias (Cf. BENJAMIN, 2011, p. 23). Para Benjamin, não há uma analogia entre o fenômeno singular e a ideia, embora haja uma relação; por essa razão, a ideia constitui um domínio diverso do mundo fenomênico e empírico, haja vista que o empírico será tanto mais acuradamente apreendido quanto mais for visto como algo extremo; ora, é a partir da relação da oposição extrema entre os fenômenos e as ideias que os conceitos operam, na condição de mediadores, no sentido de estabelecer a relação entre o empírico e o inteligível, compreendidos como aspectos extremos da realidade. Ora, aquilo que o nome, na condição de conceito, não consegue transmitir, é absorvido, transformando-se, desse modo, em elemento delimitado e salvo no interior da ideia, e, por isso, constitutivo da ideia, entendida como o lugar de acolhida dos extremos. Seguindo Benjamin (2011, p. 23), “as ideias só ganham vida quando os extremos se reúnem à sua volta”.

Em Benjamin, portanto, o esforço da filosofia consiste na descrição expositiva das ideias, no intuito de apreender a sua verdade, nas distintas exposições particulares dessas ideias nos fenômenos. Sob esse viés, a verdade é o resultado ou produto do processo da exposição conceitualmente mediada entre ideia e fenômeno. Assim como “o singular é subsumido no

conceito e permanece o que era – singularidade” (BENJAMIN, 2011, p. 35), os fenômenos – enquanto descrições conceituais – e as ideias subsistem sob os auspícios de uma relação de codependência - também mediada pelo conceito - que assegura a coexistência de ambos. Com vistas à salvação do singular, Benjamin volta a atenção para os elementos fugidios à mediação conceitual, que são reorganizados pela ideia, pois, como se sabe, a ideia não absorve o semelhante, uma vez que nela “o singular, o fenômeno extremo, não é incorporado à média do conceito” (GATTI, 2009, p. 107). Tanto no conceito quanto na ideia, o singular e o fenômeno, respectivamente, não são subsumidos no geral, mas salvos enquanto singularidade.

Ao sobressaltar a singularidade e os fenômenos como exposição da ideia, Benjamin apresenta a ideia como uma constelação dos fenômenos singulares, na medida em que a compara com um mosaico que “não perde sua majestade pelo fato de ser caprichosamente fragmentado” (BENJAMIN, 2011, p. 17). É precisamente o caráter fragmentado dos objetos que possibilita sua acolhida e sua salvação no universal da ideia, contudo, a apreensão da ideia depende de uma aproximação micrológica dos elementos singulares. No encalço de Benjamin (2011, p. 17):

O valor dos fragmentos de pensamento é tanto mais decisivo quanto menos imediata é a sua relação com a concepção de fundo, e desse valor depende o fulgor da representação, na mesma medida em que o mosaico depende da qualidade da pasta de vidro. A relação entre a elaboração micrológica e a escala do todo, de um ponto de vista plástico e mental, demonstra que o conteúdo de verdade (Wahrheitsgehalt) se deixa apreender apenas através da mais exata descida ao nível dos pormenores de um conteúdo material (Sachgehalt).

A relação entre ideia e fenômeno como representação de uma totalidade antagônica, porém, complementar, que lança luz sobre o singular, o fragmentado e o particular, em um registro adorniano está circunscrita na categoria de constelação, haja vista que, em Adorno (Cf. 2009a, p. 140), a constelação tende a iluminar aquilo que há de mais específico no objeto. Em verdade, a constelação enfatiza o singular nos objetos particularizados por meio da mediação conceitual. Consoante Adorno (2009a, p. 141): “Só os fragmentos enquanto forma da filosofia seriam capazes de entregar às mônadas projetadas de maneira ilusória pelo idealismo o que lhes é devido. Elas seriam representações no particular da totalidade irrepresentável enquanto tal”. Adorno procura traduzir a teoria de Benjamin, em princípio de teor místico, em uma teoria materialista dialética, uma vez que Adorno, em cada ensaio, “articula uma ‘ideia’ no sentido benjaminiano de construir uma constelação específica e concreta a partir dos elementos do fenômeno, de maneira que a realidade sócio histórica que constitui sua verdade se torne

fisicamente visível em seu interior” (BUCK-MORSS, 1981, p. 203). À Adorno interessa a representação da ideia na realidade material concreta, de forma que a essência (*Wesen*) social se erija da aparência (*Schein*) dos fenômenos.

No discurso inaugural de 1931, apresentado no ano seguinte no texto *Die Aktualität der Philosophie*, ao alegar que a tarefa da filosofia seria construir “constelações mutáveis”, Adorno depura o termo de conotações astrológicas, mas se apropria da concepção benjaminiana de constelações, entretanto, compreendendo-as enquanto “similitude representacional”, isto é, “imagens históricas” (*geschichtliche Bilder*), as quais, assim como as ideias em Benjamin, são representações que não subsistem por si mesmas e tampouco são encontradas organicamente prontas na história, mas devem ser produzidas pelo homem, pois são instrumentos da razão humana e, como tal, requer a atividade subjetiva para serem descobertas (Cf. ADORNO, 2003b, p.341); pois, as constelações unem o perceptual e o conceitual, traduzindo os conceitos às formas visíveis. O processo dialético de construção das constelações se efetiva em dois momentos, a saber: o analítico-conceitual e o representacional. O primeiro divide o fenômeno e separa seus elementos mediatizando-os conceitualmente e o segundo unifica os elementos de tal forma que a realidade social se torne visível dentro das representações. Por sua vez, as representações são imagens que iluminam as contradições antes de negá-las ou superá-las, esse processo consiste em representação mimética e não em síntese. As imagens históricas são réplicas autênticas que, como as traduções, são transformações miméticas que nomeiam aquilo que o conceito não alcança. No entanto, essas imagens não são símbolos dos conceitos e tampouco analogias da totalidade social, mas a manifestação real, material de ambos; ou seja, as imagens são as evidências perceptíveis da relação mediatizada entre o particular conceitual e a estrutura social.

A concepção benjaminiana de constelação incide sobre o pensamento adorniano como um legado que insiste em dizer que, na especulação filosófica, é mais importante imergir no fenômeno particular do que elaborar estruturas universais. Ora, em Adorno (Cf. 2009a, p. 16-17), o trabalho do conceito e, por conseguinte, da própria filosofia, consiste em ultrapassar o conceito aproximando-se do não conceitual, mas por meio do conceito; pois, a verdade alcançada pelo conceito seria chegar àquilo que o conceito reprime em seu interior; consequentemente: “A utopia do conhecimento seria abrir o não-conceitual com conceitos, sem equipará-los a esses conceitos” (ADORNO, 2009a, p. 17). Tal abertura está inexoravelmente

associada ao fato de o conceito permitir àquilo que lhe escapa ser representado em um arranjo constelatório, haja vista que, enquanto arranjo conceitual:

As constelações só representam de fora aquilo que o conceito amputou no interior, o mais que ele quer ser tanto quanto ele não o pode ser. Na medida 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 (ADORNO, 2009a, p. 141).

No pensamento de Adorno, uma vez que os conceitos não são progressivamente encadeados, de forma que, por meio de etapas alcancem o universal, eles se configuram em constelação, com a finalidade de iluminar o que há de específico no objeto. Para o filósofo, perceber o objeto em sua constelação implica em conhecer o processo que ele historicamente acumulara, significa decifrar o que a coisa traz em si enquanto história sedimentada, não como algo estático e dado, mas enquanto algo que veio a ser. As constelações propõem abandonar as estruturas de pensamento herdadas do idealismo ao apontar para uma experiência filosófica inteiramente outra, na medida em que busca em suas configurações reconhecer os processos materiais sedimentados nos objetos particulares que compõem os arranjos conceituais.

Adorno entende que Hegel, na construção de seu sistema, expressa confiança excessiva na totalidade e permite, dessa maneira, que escape a autoconsciência crítica da dialética; por esse motivo, a crítica adorniana ao sistema hegeliano, a qual permite o filósofo frankfurtiano justapor a concepção de constelação como antípoda e instância de superação à categoria de totalidade, diz o seguinte:

Constelação não é sistema. Tudo não se resolve, tudo não se torna compreensível nela, mas um momento lança luz sobre o outro e as figuras que os momentos particulares formam são um signo determinado e um escrito legível. Isto não se encontra articulado em Hegel (ADORNO, 2013, p. 199)

As constelações ilustram a maneira pela qual a totalidade se expressa no pensamento do filósofo frankfurtiano, não como uma construção sistemática, apresentação universal ou *telos* que se arvora a partir da superação dos momentos particulares, mas como um arranjo que se constitui enfatizando a produção de significados cristalizados nos momentos de não identidade no âmbito das relações entre o todo e suas partes. Isso permite Jameson (1997, p. 76) constatar assertivamente que a constelação é um “' sistema total’, momentâneo e provisório”. Nas constelações, o todo se revela nos momentos conceituais que se expressam como particularidades, no sentido de evidenciar a efetividade do conceito particular dentro de uma trama de significados, mostrando, igualmente, o condicionamento histórico do conceito e

o núcleo temporal da verdade enquanto devir, haja vista que, na qualidade de recurso epistemológico de coordenação e exposição do conceito, as constelações submetem os objetos conceituados a um processo cambiante e variável, do qual emerge as múltiplas perspectivas sob as quais o objeto é apresentado como uma totalidade, mas que reconfigura a noção hegeliana de síntese ao negar a identidade dos momentos contraditórios e apresentar-se como cifra da determinação da diferença.

Para melhor compreensão da categoria de constelação, que apresenta a totalidade, porém, agrupando os conceitos que gravitam em torno do objeto, reconfigurando seus significados em uma disposição em que a diferenciação das partes (ou perspectivas conceituais) é condição fundamental para a apreensão do todo, Adorno (2009a, p. 141) vale-se de uma metáfora muito bem sucedida, que diz:

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.

As constelações evidenciam as relações de interdependência dos conceitos para com os objetos bem como desses conceitos em relação à trama de significados dentro da qual estão compreendidos. O fato é que na medida em que os conceitos não dão conta de apreender os objetos, novos conceitos são evocados na tentativa de, pelo menos, apresentar uma descrição desejável em relação ao objeto; essa descrição se inscreve na trama conceitual como um momento de verdade do objeto que visa apresentar uma de suas facetas, no interior de uma totalidade fragmentada, porém agrupada pela força da contradição da identidade e da não identidade na relação objeto e conceito, e, por isso, sob os auspícios de uma totalidade antagônica. Com efeito, a constelação é uma imagem histórica, configurada sob o signo dos múltiplos momentos de significação conceitual, que se articulam em torno do objeto, na tentativa de expressá-lo, dentro de um contexto ou conjunto de significações. Essas significações conceituais particulares emergem na medida em que o conceito não consegue apreender o objeto em sua totalidade, mas apenas parcial e unilateralmente e, por essa razão, evoca outros conceitos, no intuito de abordar sob outro viés e extrair novos significados conceituais, os quais se articulam em torno do objeto, apresentando a unidade da diferença sob a imagem da constelação. Esses significados apresentam-se como variações conceituais que, na medida em que cada uma dessas variações conceituais se apresenta, o conjunto das variações

forma uma “estrutura de explicação mútua”, que somente se configura quando uma variação for capaz de explicar as outras.

Pelas razões apresentadas, a categoria de constelação reforça tanto a identidade quanto as diferenças entre o particular e o universal em suas mediações na dinâmica das interações, mas, na medida em que se compreende as constelações como cifra da unidade da não identidade e da diferença, torna-se possível preservar os elementos não idênticos e diferenciados tanto no particular quanto no universal, o que permite deduzir um modelo dialético em que o não idêntico permanece irreduzível à experiência mediada da identidade, entendida enquanto identidade estática e universal; e é precisamente a permanência ou a persistência do elemento não idêntico, contraditório ou negativo que circunscreverá a dialética negativa como modelo de pensamento o contexto da teoria crítica adorniana.

#### **1.4. Dialética negativa como método ou modelo de pensamento**

A propósito do título deste tópico, a proposição e a proposta de postular a *Dialética negativa como método ou modelo de pensamento* sugere, em princípio, um paradoxo; pois: Seria possível descrever um modelo de dialética que se auto intitula um antissistema, que, como tal, não admitiria pressupostos metodológicos? Ou, como pergunta Susan Buck-Morss, referindo-se à dialética negativa de Theodor Adorno: O antissistema de Adorno se transformara em sistema? A essas questões poderiam também ser sobrepostos outros problemas, como, por exemplo, a indagação acerca das condições de possibilidade de uma dialética (supostamente) sem o terceiro momento - a síntese -, ou a objeção de Jürgen Habermas (1929), segundo a qual, Adorno teria colocado o pensamento em um “beco sem saída”. À questão acerca da possibilidade de descrição da dialética negativa como método ou modelo de pensamento, a resposta é positiva; quanto à pergunta de Buck-Morss sobre a possibilidade de um antissistema tornar-se sistema, a resposta é negativa; a suposição de uma dialética sem síntese constitui-se um falso problema; e, finalmente, à objeção de Habermas, a dialética adorniana corresponde, por excelência, a um procedimento dinâmico, devenida e aberto, logo, a resposta é negativa. Entretanto, como o pensamento filosófico é alérgico às formulas reducionistas e às respostas coaguladas em advérbios estanques, faz-se necessário, não obstante, dismantelar a *petitio principii* que essas respostas - enquanto conclusões provisórias - exigem.

Para se responder de forma mais apropriada à pergunta acerca das condições de possibilidade da descrição e da efetivação de uma dialética negativa como método ou modelo, há que se considerar que, embora a dialética negativa não se apresente enquanto um sistema ordenador e organizador do pensamento, tal como o pensamento sistemático tradicional, ela se inscreve no que Adorno chama “modelo de pensamento” (*Denkmodelle*), conjunto de análises modelares ou modelos críticos. Os modelos de pensamento advogam um modo de se fazer filosofia voltada para o conteúdo do pensamento, e, por essa razão, prescrevem que a teoria deve mergulhar no particular heterogêneo, todavia, sem se valer de categorias pré-estabelecidas, isto é, conteúdos de pensamentos tomados como categorias exemplares, que tendem a integrar e reduzir os fenômenos. Os modelos críticos são instâncias intermediárias que efetivam a reflexão filosófica por meio da manutenção da tensão entre o concreto e o especulativo, fazendo justiça ao conteúdo particular sobre o qual se debruça, na tentativa de definir uma via de acesso para a abordagem de um determinado problema. Consoante Adorno (2009a, p. 33): “Pensar filosoficamente significa o mesmo que pensar em modelos; a dialética negativa é um *ensemble* de análises de modelos”. Os modelos críticos são momentos ou modelos dialéticos que estabelecem a ligação entre o conteúdo do pensamento e o momento teórico, entre o particular e o universal, sem se refugiar no universal.

A manutenção do especulativo como elemento necessário do pensamento dialético tanto denota a rebelião contra o imediato quanto sustenta a crítica adorniana ao positivismo, aproximando o filósofo do idealismo, com o qual comunga a recusa aos dados imediatos e à predominância do fato. Contudo, Adorno rejeita o idealismo pelo fato desse sistema de pensamento conceber o momento lógico e o momento histórico, o momento teórico e o empírico, no espaço de uma relação harmonicamente reconciliada. Igualmente, Adorno acusa o idealismo de ater-se às construções lógicas, identificando unidade formal e teoria, isto é, o particular e o universal, sob os auspícios de um “estado falso”. É nesse sentido, que a dialética negativa, como análise modelar ou modelo crítico do pensamento, apresenta-se enquanto alternativa entre o positivismo e o idealismo. A dialética negativa é uma tentativa de reconstituição do particular, do individual, uma vez que para o filósofo frankfurtiano: “A filosofia não consiste nem em *vérités de raison* nem em *vérités de fait* (ADORNO, 2009a, p. 99). Ora, a dialética negativa é o esforço e o engenho que se frutifica como a terceira via ou alternativa entre a verdade lógica e a verdade ontológica.

Com efeito, embora não seja um método no sentido tradicional do termo, na medida em que recusa a identidade e ilumina o não idêntico, a dialética negativa se constitui a partir de apresentações de modelos de pensamento - e não sistema - aplicáveis às análises das relações entre os objetos e os conceitos e destes entre si. Embora os modelos dialéticos não sejam instrumentos exteriores aplicáveis aos conteúdos do pensamento, mas conduzidos e determinados internamente por esses conteúdos, eles podem ser reconhecidos e descritos enquanto meios, caminhos, ou, se preferir, procedimentos metodológicos, através dos quais o pensamento se organiza em torno do pensado, todavia, impulsionado não por fatores externos, mas, pela necessidade e exigência interna do objeto, que se altera na medida em que o conceito o apreende em seus múltiplos significados, expressos como resultados da interação dinâmica entre os conceitos e os conteúdos do conceituado. Os modelos se contrapõem ao sistema para dar conta dos elementos heterogêneos ao pensamento e permitem que a filosofia proceda sistematicamente, porém, sem sistema. Com efeito, os modelos são imagens históricas que iluminam a realidade, mas que, enquanto momentos dialéticos, se consomem antes mesmo de se efetivarem na realidade ou tornarem-se instâncias ontológicas.

Sem dar resposta, mas com receio manifesto de ver a filosofia ameaçada caso o “método” da dialética negativa se fizesse total, Buck-Morss (Cf. 1981, p.364) deixa a questão da possibilidade do antissistema de Adorno ter se convertido em sistema - tal como o interpreta a autora - aberta para a posteridade que se debruçasse sobre o pensamento adorniano. Atento ao risco de tornar a dialética um modelo de totalização sistemática, mas preservando a ambição crítica, Adorno compele a dialética negativa a aplicar seus princípios antiautoritários sobre si mesma, ao atestar que: “O pensamento não regulamentado possui uma afinidade eletiva com a dialética que, enquanto crítica ao sistema, lembra aquilo que estaria fora do sistema; e a força que libera o movimento dialético é aquela que se erige contra o sistema” (ADORNO, 2009a, p. 35). Essa reminiscência ou momento sistemático no âmbito da dialética negativa – previamente detectado por Hegel - consiste na capacidade do pensamento de preservar o impulso sistemático do particular não idêntico, mas fazendo com que o momento de não identidade se volte contra a compulsão à identidade sistemática; ou seja, a preservação do impulso sistemático implica na recepção da conexão dinâmica e imanente do momento particular com outros momentos, todavia, rejeitando a noção de totalidade sistemática. Isso permite que o pensamento, embora alcance muito pouco do que é pensado, apresente inteiramente o que pensa.

A apresentação do pensado em sua integridade não consiste, entretanto, na estabilização do pensamento em determinações fechadas, mas em determinações particulares devenientes, na medida em que o particular na dialética negativa pretende ultrapassar os próprios limites e, doravante, os limites do sistema. Daí a acusação de Adorno ao sistema hegeliano, segundo a qual, o idealismo não é um sistema deveniente, haja vista que foi previamente pensado em cada uma de suas determinações particulares, por isso, condenara-se à não verdade. Com efeito, acerca do modo de busca da verdade na dialética negativa, Adorno (2009a, p. 127) dirá que “enquanto procedimento significa pensar em contradição em virtude e contra a contradição”. Dessa forma, o pensamento realiza uma inflexão que permite que ele não se aquiete em si como se fosse uma totalidade predeterminada, que prescreve e determina os momentos particulares a partir do universal abstrato. Por essas razões, o caráter antissistemático da dialética negativa fica assegurado, podendo ser descrito e demonstrado por meio de seus procedimentos específicos, que se vale do próprio impulso sistemático como forma de autossuperação.

O postulado acerca da dialética negativa, que a delimita como uma dialética sem síntese, constitui-se um falso problema na medida em que Adorno não rejeita a síntese, embora prescindida da ideia de totalidade reconciliada como elemento unificador do lógico e do ontológico na unidade sintética da experiência da consciência do espírito absoluto. Diferentemente, Adorno busca apresentar modelos de “totalidade não reconciliada”<sup>20</sup> ao apontar para as formas de síntese não violenta, as quais, por meio da mediação, recorrem à capacidade de diferenciação qualitativa entre o subjetivo e o objetivo, entre conteúdo e pensamento, entre o particular e o universal. Essa diferenciação qualitativa, que Adorno chama diferencialidade ou diferenciado, contém uma faculdade mimética que não permite que a contingência e a individualidade sejam reduzidas frente o universal da razão, pois, o diferenciado, segundo Adorno (2009a, p. 46) “é aquele que, na coisa e em seu conceito, ainda consegue distinguir o mais ínfimo que escapa ao conceito”. O que Adorno se contrapõe em relação à síntese hegeliana, diz respeito ao fato de que, nela, a negação se sucumbe ao movimento do conceito, que, por sua vez, se movimenta pela força do seu próprio sentido, a identidade. Destarte, em Hegel, a síntese é a “construção contra a decomposição” (ADORNO, 2009a, p. 135) e se apresenta como uma aposta demasiadamente confiante na totalidade, o que deixa escapar a autoconsciência crítica da dialética na medida em que, enquanto síntese dos

---

<sup>20</sup> Os modelos de pensamento (*Denkmodelle*) e as constelações podem ser tomados como formas epistemológicas de totalidade não reconciliada no pensamento de Adorno.

momentos conceituais, a totalidade nega o negativo e toma a abstração lógica como concretude objetiva e realidade efetiva.

Todavia, a síntese em Adorno desponta de forma ambivalente como algo inevitável, porém, inadequado. Inevitável na medida em que não há pensamento sem síntese e inadequado porque a síntese se define como um ato violento que subsume, abrevia ou desfigura aquilo sobre o que se sobrepõe. Ora, se em Adorno a síntese é a determinação da diferença sucumbida no conceito e união dos momentos contraditórios que explicita e manifesta a diferença desses momentos; em Hegel a síntese é a cristalização do múltiplo e momento apoteótico e superior aos elementos sintetizados na unidade do conceito. Hegel sacraliza a síntese ao passo que Adorno busca desmistificá-la. Ao colocar a síntese como ponto de fuga da dialética, Hegel simula uma saída adialética para o pensamento dialético. Adorno toma a síntese como categoria crítica e se ocupa do trabalho de *Aufhebung* dialética da síntese (Cf. TÜRCKE, p. 59). Logo, incorre em equívoco as interpretações que atestam ser a dialética negativa um modelo de pensamento que simplesmente lança mão do momento da síntese nas construções dialéticas, isto é, concepções que aderem ao mal-entendido da concepção da dialética negativa como uma dialética amputada.

Abandonar a síntese na dialética teria como consequência imediata a queda no abismo do irracionalismo ou do niilismo, nos quais Habermas acusa ter enredado o pensamento adorniano. Habermas (Cf. 1981, p. 644) indaga acerca da condição de possibilidade da proposta da dialética negativa como um caminho de reconstrução ou forma de reconciliação, sob cuja luz Adorno evidencia a insuficiência da dialética hegeliana; igualmente, Habermas (Cf. 1985, p. 183) questiona como uma contradição aberta poderia se erguer e suplantá-la a si mesma dada a ausência de base teórica sobre a qual se erguer, haja vista que o pensamento adorniano, que não se desdobra pela via discursiva, mas pela insistência na negação determinada, se assenta em uma crítica totalizante, que tende a perder de vista o horizonte concreto de uma reconciliação possível. Dessa forma, a negação determinada enquanto resultado das negações dialéticas no pensamento de Adorno, segundo Habermas, se encerraria na contradição de uma crítica sistêmica e global.

O que salta aos olhos é o fato de que a proposta de reconciliação, do ponto de vista habermasiano, implica em uma retomada discursiva via ação comunicativa que instrumentaliza os conceitos ao restituir seus usos e significados performativos e imediatos, o que coloca o pensamento de Habermas aquém de Adorno, na medida em que a razão comunicativa faz-se

serva de um uso instrumental e normativo da razão (que Adorno terminantemente rejeita), cuja pretensão é instituir a linguagem como fundamentação transcendental e a priori da ação humana; ou seja, Habermas busca instituir o paradigma linguístico da ação comunicativa sobrepondo-o a uma prática filosófica dinâmica, deveniente e transformadora, apostando na possibilidade do caráter reconciliador de uma ética do discurso, na qual o caráter comunicativo dos interlocutores no âmbito de uma lógica discursiva favoreceria a reconciliação entre as partes, que dariam e receberiam razões entre si, o que reconduziria a um estado reconciliado. Em chave adorniana, caberia interpelar Habermas acerca das condições constitutivas da formação das subjetividades dos agentes do discurso. O fato é que Habermas se enreda em um idealismo pré-adorniano ao admitir um modelo de subjetividade normativa e universal como ponto de fuga para um estado de coisas efetivamente irreconciliado, tal como o denuncia Adorno.

Como álibi para a acusação de Habermas, segundo a qual a dialética adorniana é uma redução da negação determinada à totalidade, Adorno recorre à irreduzibilidade da dialética à negação determinada, na medida em que compreende que o papel do conceito é assegurar-se do não conceitual no conceito, o que denota o caráter dinâmico, aberto e deveniente da dialética negativa. Na concepção do teórico crítico:

A negação determinada rejeita as representações imperfeitas do absoluto, os ídolos, mas não como o rigorismo, opondo-lhes a Ideia que elas não podem satisfazer. A dialética revela, ao contrário, toda imagem como uma forma de escrita. Ela ensina a ler em seus traços a confissão de sua falsidade, confissão essa que a priva de seu poder e o transfere para a verdade (ADORNO e HORKHEIMER, 2006, p. 32).

Diante dessa afirmação e em defesa do trabalho e do caráter utópico do conceito no espaço da dialética, fica demonstrada e refutada a objeção habermasiana, segundo a qual, não haveria saída para o pensamento filosófico. O que Habermas parece não perceber, de acordo com Rodrigo Duarte (1997, p. 136) “é a implacável denúncia de um processo em curso que, no limite, poderá aniquilar a razão”. Essa ameaça de aniquilação da razão é também um sintoma da transformação da linguagem em mero sistema de signos. Ademais, insiste Maar (2006, p. 136-137) que: “Não se trata de um ceticismo em relação à razão, como também sugere Habermas, mas sim de possibilitar à razão a liberação do não idêntico nela contido”.

Nessa perspectiva, se Habermas aponta para a modernidade como um projeto inacabado, não será a espontaneidade prática subjacente às estruturas discursivas de comunicação cotidiana que redimirá e dará cabo de conduzir a humanidade a um estado

verdadeiramente racional e reconciliado. Em termos adornianos, a aniquilação da razão procederia ao se abandonar aquela racionalidade cuja tarefa é denunciar a falsa conciliação entre o objeto e o conceito, entre o indivíduo e a sociedade, entre a arte e o mundo administrado, enfim, entre o particular e o universal, traduzidos sob o signo da falsa consciência. Na medida em que o pensamento se atém a uma suposta possibilidade de reconciliação no plano discursivo, como propõe Habermas, o poderio da racionalidade esclarecida tende a cooptar e criar uma imagem reconciliada no seio do irreconciliável, reproduzindo-se enquanto ideologia, isto é, “aparência socialmente necessária” (ADORNO, 1998, p. 21), que, como tal, é falsa, embora pretenda pôr-se na realidade efetiva como algo verdadeiro.

Refutadas as objeções acerca da insustentabilidade e do suposto caráter paradoxal da dialética negativa como proposta metodológica, faz-se mister percorrer os caminhos que conduziram Theodor Adorno à formulação desse modelo de pensamento no interior da tradição filosófica, especialmente no que diz respeito aos aspectos apropriados e rejeitados do pensamento de Hegel (1997a, p. 33), para quem: “O princípio motor do conceito – enquanto não é simplesmente análise mas também produção das particularidades do universal - é o que eu chamo de dialética”; adiante, prossegue Hegel (1997a, p. 33), atestando que sua interpretação da realidade “não se trata de uma dialética negativa”.

De acordo com Adorno, se o mérito de Hegel consiste no fato de ter persistido na dialética como força motora do conhecimento, seu demérito se inscreve no fato de tê-la praticado de maneira inadequada, na medida em que se propõe a seguir um modelo de pensamento que se edifica a partir da identidade entre o sujeito e o objeto, o conceito e a coisa, o racional e o real. Ademais, embora Hegel tenha introduzido na filosofia a contradição como elemento negativo e mobilizador do pensamento, demonstrando magistralmente a insuficiência do conceito, o autor da *Fenomenologia do espírito* conduz a dialética à anulação do negativo no positivo, na tentativa de solucionar a contradição no âmbito de uma totalidade lógica reconciliadora. À dialética positiva e idealista de Hegel, Adorno contrapõe uma dialética negativa e materialista que se fundamenta na justaposição mediada entre sujeito e objeto, conceito e coisa, racional e real, enfrentando, assim como Hegel, o problema da insuficiência do conceito, porém, de maneira distinta. A dialética negativa insiste na libertação do não idêntico (particular) das forças compulsórias e reconciliadoras da identidade (universal), postulando o particular tanto como elemento contestatório em relação ao universal e ao

existente quanto como pivô de um ideal de integridade epistemológica, humana e estética sintonizada com valores utópicos.

No entanto, é o próprio criador desse antissistema que preconiza a *Dialética negativa* – enquanto livro - como um título paradoxal, obra cuja intenção seria, segundo o filósofo, libertar a dialética de sua natureza afirmativa (Cf. ADORNO, 2009a, p.07). Se, tradicionalmente, o pensamento dialético se utilizava da negação como um meio para estabelecer algo positivo, a dialética negativa rebela-se contra tal pretensão na medida em que consiste na autodenúncia do seu caráter paradoxal, haja vista que, para Adorno, a dialética é sempre negativa, deixando de ser dialética quando se torna positiva. O filósofo busca evidenciar o paradoxo constitutivo da dialética ao acrescentar o atributo da negatividade, alegando que ao se nomear a dialética de “negativa”, incorre-se em uma tautologia. Com efeito, a dialética negativa é um postulado contra a positividade, a identidade e às formas normativas de totalidade reconciliada, nas quais incorrera a dialética idealista. A dialética negativa pergunta pelas condições de possibilidade da filosofia hegeliana e busca investigar em que medida sua doutrina tende a subsumir o heterogêneo por força da compulsão à identidade conceitual. A dialética negativa “é o indício da não verdade da identidade, da dissolução sem resíduos daquilo que é concebido no conceito” (ADORNO, 2009a, p. 12); por isso, pretende alterar a direção do conceito visando o não idêntico. Em nome da indissolubilidade do particular heterogêneo no universal idêntico e absoluto, a dialética negativa é a constatação de que os objetos não se dissolvem em seus conceitos, o que consoante Adorno (2009a, p. 13), significa dizer que a “dialética é a consciência consequente da não-identidade”.

A insuficiência do pensamento, a partir de sua pretensão à totalidade, impulsiona a consciência impelindo-a a impor unidade ao diferenciado (particular), representado pelo divergente, pelo dissonante, pelo negativo. Considerando a experiência do pensamento como uma estrutura de reciprocidade e transformação mediada, a dialética negativa apresenta-se como condição e possibilidade dessa experiência. Enquanto ensaio e constelação, a dialética negativa pretende capturar a estrutura que torna o particular inteligível, em oposição à crença de Hegel segundo a qual somente o universal é inteligível <sup>21</sup>. Ora, se a constelação é a trama

---

<sup>21</sup> Desponta aqui um posicionamento um tanto obscuro e inexplicado da interpretação adorniana de Hegel, na medida em que este compreende que o particular, embora seja uma determinação mediada do universal, goza de certa autonomia, prescrita na sua diferenciação qualitativa (enquanto “ser outro”) em relação ao universal. A diligência de Adorno na contemplação do particular hegeliano pode ser pensada como consequência de seu afã em contrapor as concepções hegelianas de totalidade e sistema às suas respectivas noções de constelação e ensaio, lançando luz muito mais no caráter contingente do particular de Hegel dentro do sistema em detrimento de

conceitual que circunscreve e desvela os estratos históricos sedimentados no objeto, o ensaio permite que o objeto - enquanto constelação histórica - seja exposto. Tal como o ensaio e a constelação, a dialética negativa constitui-se como uma recusa às noções de identidade e de sistema. A dialética negativa não é um diagnóstico, mas a constatação ou circunscrição de um sintoma, cuja patologia encontra seu móbil na continuidade da dominação da natureza, bem como na produção e reprodução tanto subjetiva quanto objetiva de um estado de coisas fictício, falso. Adorno corrobora essa situação ao atestar que: “Em face da possibilidade concreta da utopia, a dialética é a ontologia do estado falso. Dela seria liberado de um estado justo, que não é nem sistema nem contradição” (ADORNO, 2009a, p. 18). Nessa assertiva, Adorno se refere duplamente a Hegel: Primeiramente, ao atestar que a dialética idealista, enquanto lógica e espírito do mundo, se põe na história reproduzindo uma realidade não verdadeira, já que esse por-se consiste em posição e negação simultânea; em segundo lugar, o filósofo frankfurtiano aposta na dialética hegeliana e se apropria dela, mas como um meio para se expor as possibilidades de realização de um estado de coisas de ordem e natureza inteiramente distintas do que é, ou seja, uma heterotopia em relação à realidade efetiva tal como Hegel a descreve. Dessa forma, Adorno adota o conjunto de posições e pressuposições do pensamento hegeliano, mas rejeita suas concepções de totalidade e sistema; em outras palavras, o filósofo apropria-se da dialética de Hegel, todavia, dissociando-a do idealismo e da positividade ao deslocar seu centro de forças.

Nos fundamentos do pensamento idealista reside a concepção de dominação da natureza. Se na crítica ao esclarecimento a categoria que denota a compulsão à unificação do qualitativamente distinto é a figura do equivalente ou do valor de troca, na dialética negativa - enquanto crítica imanente à dialética idealista - é o princípio da identidade. Essa aproximação entre a *Dialética negativa* e a *Dialética do esclarecimento*, tem como pressuposto a aceitação teórica de uma linha de continuidade no pensamento de Adorno<sup>22</sup>. Embora com nuances e matizes distintos, bem como buscando dar respostas a situações concretas, pontuais e adversas,

---

evidenciar o caráter necessário de sua determinação como “centro de força latente que atua nos momentos singulares” (ADORNO, 2013, p. 137).

<sup>22</sup> Optou-se nesse trabalho por seguir a orientação de autores como Susan Buck-Morss (1981), Martin Jay (1988), Gillian Rose (2014), Marc Jimenez (1977), Rodrigo Duarte (2003), O’Connor (2005) e outros, que defendem haver certa continuidade nos desdobramentos do pensamento de Adorno, sobremaneira no que diz respeito ao enfrentamento e desenvolvimento dos temas e problemas teóricos iniciados nas décadas de 1920 e 1930, passando pelos anos de 1940, mais enfaticamente com a publicação da *Dialética do esclarecimento*, e chegando à maturidade na *Dialética negativa* e na *Teoria estética*. Entretanto, entende-se claramente que essa continuidade apresenta lacunas ou descontinuidades que permitem diferenciar o pensamento da juventude em relação à produção filosófica da maturidade de Adorno.

grande parte do programa adorniano, já anunciado em *Die Aktualität der Philosophie*, é mais consistentemente desenvolvido e tem seu escopo ampliado nas obras da maturidade do filósofo, sobretudo, na *Dialética negativa*.

No texto sobre a atualidade da filosofia, Adorno denuncia o equívoco da pretensão dos sistemas filosóficos em geral e do idealismo especificamente de querer se apropriar da totalidade do real. O filósofo assegura que: “A crise do idealismo equivale à crise da reivindicação filosófica da totalidade” (ADORNO, 2003b, p. 326)<sup>23</sup>. Seguindo esse mesmo itinerário, Adorno prossegue defendendo que a filosofia necessita aprender a renunciar à totalidade, o que significa abrir mão daquela função simbólica que, no âmbito do idealismo, sugere que o particular seja um mero representante do universal. O filósofo reclama uma interpretação filosófica da realidade pautada na combinação de “elementos mínimos”, os quais permitiriam atingir um resultado concreto no que diz respeito à reconstrução da totalidade. Essa interpretação ressoa na concepção adorniana de “visão micrológica”, também de herança benjaminiana, que aparece na *Dialética negativa* (Cf. ADORNO, 2009a, p.337), e se define como aquilo que, por meio do conceito, descobre os elementos isolados, permitindo a revelação da identidade desses elementos, que padeciam ocultos sob o domínio do conceito. Tal procedimento implica na rejeição manifesta da representação simbólica da totalidade própria dos sistemas filosóficos tradicionais (Cf. ADORNO, 2003b, p. 336).

Se a dialética negativa de Adorno preconiza a permanente tensão entre pensamento e realidade, o autor sustenta que o índice de correção do pensamento é a realidade ou o objeto. A imersão da dialética no objeto implica na imersão no particular não idêntico, o que confere a primazia do objeto no pensamento adorniano, cuja exigência metodológica se inscreve na crítica imanente. A crítica imanente é a crítica ao pensamento da identidade entre o sujeito e o objeto, segundo o qual, o não idêntico é apreendido como elemento exterior à racionalidade. O primado do objeto prescreve que o ato de filosofar deve se erigir a partir do concreto, o que significa entregar-se ao objeto, fazendo justiça aos seus momentos qualitativos, sem subtrair as qualidades específicas para transformá-las em determinações comensuráveis. É nesse sentido que, para Adorno (2009a, p. 126): “É a coisa, e não o impulso à organização próprio ao pensamento, que provoca a dialética”, pois, à proporção que o pensamento mergulha naquilo

---

<sup>23</sup> No original: “Die Krise der idealismus Kommt einer Krise der philosophischen Totalitätsanspruches gleich”.

que se encontra imediatamente à sua frente, apreendendo suas antinomias imanentes, ele se permite ir de encontro com aquilo que está para além da realidade imediata.

O ato de voltar-se para o não idêntico, como atitude crítica que sustenta a noção do primado do objeto, permite atestar que a tarefa da dialética seria insistir na inadequação entre o pensamento e a coisa, mas experimentando essa inadequação na própria coisa. Com efeito, o primado do objeto consiste na crítica à identidade, uma vez que o pensamento da identidade é, sabidamente, subjetivista. A concepção de prioridade do objeto demarca a transubstanciação da dialética; conforme Adorno (2009a, p. 165): “Por meio da passagem para o primado do objeto, a dialética torna-se materialista”<sup>24</sup>. A reformulação materialista da dialética busca lançar luz sobre a descontinuidade daquilo que não se mantém coeso no âmbito da suposta unidade entre conceito e espírito. Ao focalizar os nexos entre sujeito e objeto, bem como a relação pensamento e realidade efetiva, a noção de primazia do objeto consistirá na crítica de Adorno à dialética idealista a partir de dentro, isto é, como crítica materialista imanente à dialética idealista.

Em Adorno, a prioridade material do objeto não redundava em um objetivismo restrito e tampouco anula a razão, ao contrário, o primado do objeto busca reabilitar e determinar a objetividade do sujeito, situando-o enquanto sujeito empírico e real, mas retirando a redução subjetivista de natureza idealista do nexo sujeito/objeto. “Mais que isso, a primazia do objeto significa que o sujeito é, por sua vez, objeto em um sentido qualitativamente distinto e mais radical que o objeto” (ADORNO, 1995a, p. 187); ou seja, o primado do objeto implica em uma transformação qualitativa do próprio sujeito e em sua superação que visa uma forma mais elevada. No entanto, não há uma oposição entre a prioridade do objeto e a prioridade do sujeito,

---

<sup>24</sup> Embora a concepção de dialética materialista tenha um vínculo conceitual com a dialética marxista, o primado do objeto consiste na crítica aos pressupostos idealistas, mas, na medida em que esses pressupostos persistem na dialética, eles anulam o materialismo (Cf. MAAR, 2006, p. 134). O fato é que Adorno dá continuidade ao pensamento dialético de Marx, mas rejeitando o conjunto de conceitos já petrificados no âmbito da *Diamat*, bem como reivindicando o caráter necessário de um sujeito mais forte, emancipado e bem constituído, livre das peias de uma progressiva reificação, no âmbito da institucionalização burocrática, típica do marxismo-leninismo, que, ademais, não dispunha de categorias para desenvolver uma compreensão mais ampla da subjetividade, no sentido de explicar a dominação e a alienação no contexto da crítica negativa ao capitalismo. Adorno, volta-se, então para a psicanálise no intuito de corrigir as deficiências na teoria marxista que reduziam os fatores psicológicos aos aspectos socioeconômicos. Igualmente, a posituação da teoria marxista por meio da práxis, representava uma ameaça objetiva para Adorno, já que tendia para uma efetivação afirmativa e ideológica da totalidade ao sintetizar teoria e prática. Com efeito, o primado do objeto na dialética negativa representa os meandros de uma possível terceira via entre o materialismo dialético e o idealismo absoluto; todavia, a partir de uma leitura do idealismo à contrapelo, que passa inevitavelmente por Marx. Safatle (Cf. 2019, p. 117, 118) acrescenta ainda que a dialética negativa atualiza as críticas de Marx a Hegel, na medida em que a crítica da estrutura sintética da consciência-de-si, a dialética como lógica da desintegração, o primado do objeto, o momento somático são reverberações, principalmente do jovem Marx, na dialética adorniana; nesse sentido, prossegue Safatle (2019, p. 118), “a dialética de Marx também era negativa, pois suas formas de síntese não implicam a suspensão da força desestabilizadora da negatividade em prol da assunção de um horizonte teleológico”.

mas uma relação dialética e mediada, que reforça o caráter necessário de ambos. No interior da relação entre sujeito e objeto, a preeminência do segundo revela que ambos permanecem determinados e reciprocamente abertos um para o outro; pois, o sujeito é a instância que, de certo modo, “domina” o objeto e, ao apreendê-lo, subordina-o ao geral, mas (o sujeito) é também objeto enquanto sujeito particular determinado entre os outros sujeitos. Essa ideia é o núcleo essencial da dialética negativa como crítica imanente à dialética idealista.

Há, entretanto, outra interpretação possível da concepção do primado do objeto, que conduz à noção de que a relação entre sujeito e objeto é assimétrica, haja vista que há um desequilíbrio na harmonia pré-estabelecida nesse nexos, uma vez que o objeto não se encontra fora da história das construções subjetivas, mas é o resultado da efetivação histórica do sujeito. Para Adorno, o subjetivo está presente também nos objetos, ou seja, o sujeito é uma espécie de credor da objetividade. Logo, a subjetividade não é somente empírica e não apenas transcendental, mas ambas simultaneamente. Nesse sentido, o primado do objeto tende a reverter a “Segunda revolução copernicana de Kant”, ao restituir o lugar do objeto no pensamento dialético; pois, segundo Adorno (Cf. 2009a, p. 158-159), Kant não se dissuadiu do primado da objetividade ao defender a coisa em si transcendental, na medida em que compreendeu que sem o não idêntico e a alteridade o pensamento seria uma tautologia. Ademais, o significado da coisa mesma não está presente positiva e imediatamente, e, para conhecê-la, é preciso pensar além da referência da síntese do múltiplo; com efeito, a coisa em si é o não idêntico que atravessa a identidade (Cf. ADORNO, 2009a, p. 162). Ao relacionar a concepção de primazia do objeto com a dialética negativa no âmbito do trajeto Kant-Hegel, Adorno (2009a, p. 336) alega que:

Reside na determinação de uma dialética negativa que ela não se aquiete em si, como se ela fosse total; essa é a sua forma de esperança. Na doutrina da coisa em si transcendental para além dos mecanismos de identificação, Kant notou algo disso (...). Com certeza, Kant por sua parte concebeu em verdade, na determinação da coisa em si como essência inteligível, a transcendência como o não-idêntico, mas a equiparou ao sujeito absoluto, sem se curvar, contudo, ao princípio de identidade.

Uma vez que é a realidade - do ponto de vista da filosofia da história - e a coisa - do ponto de vista da lógica - que impulsiona o pensamento e mobiliza a dialética, o primado do objeto sugere a preeminência da realidade em relação ao conceito e visa apresentar o conceito como algo antinômico. Graças a essa antinomia do conceito provocada pelo objeto, “a dialética se dirige para o diverso” (ADORNO, 2009a, p. 133); dessa forma, a dialética negativa é uma virada em direção ao não idêntico (Cf. ADORNO, 2009a, p. 134-135). Entretanto, apesar da

defesa de uma dialética voltada para o não idêntico e para a preeminência do objeto, Adorno (2009a, p. 175) adverte que: “A dialética está nas coisas, mas ela não existiria sem a consciência que as reflete”. Para o filósofo, não há nada de errado com a reflexão racional, com a abstração, o problema é que quando seu resultado é separado do abstraído, os objetos são reduzidos às determinações da razão, tornando-se, destarte, meros espécimes do já conhecido. Seguindo Safatle (Cf. ADORNO, 2013, p. 13-14), a experiência dialética pretende transformar em motor de crítica da razão a experiência crítica dos objetos, denunciando o descompasso entre esta e os modelos de representação dos objetos. Para Adorno, a dialética seria a única alternativa para superar as dicotomias entre ser e pensar, sujeito e objeto, forma e conteúdo, intuição e conceito, universal e particular. Em verdade, o filósofo frankfurtiano repete a fórmula hegeliana ao considerar a dialética como “espírito da contradição organizado”, todavia, asseverando que a contradição é o índice de inverdade na realidade.

O pensamento dialético é, no sentido proposto, uma tentativa de compreender o particular sem recorrer a classificações e tipificações universais, mas explicitando seu caráter específico e mantendo aberta sua oposição em relação ao universal, a partir das determinações específicas dos objetos ou conceitos pensados em cada caso.

Portanto, uma consideração retrospectiva do que foi abordado e discutido até aqui permite conjecturar com Türcke (2004, p. 51) que a dialética adorniana “é um tema com inúmeras variações”, entretanto, ela não expõe seus temas antes de iniciar a apresentação dessas variações, haja vista que são as variações que revelam o tema, e este, não se mostra a não ser na apresentação de suas variações. As variações não se subscrevem a uma lógica estrita e tampouco a uma ordenação dependente, não formam elos logicamente encadeados, mas circunscrevem o que Adorno chamou de constelações, nas quais os conteúdos de cada uma dessas variações permanecem parataticamente conjugados em um campo de forças, no qual todas as variações estão equidistantes em relação ao centro, mas o tema central não se abre a não ser frente às variações que se abrem e apontam para ele.

Nessa perspectiva, a dialética negativa como método ou modelo de pensamento obedece ao seu próprio conteúdo, na medida em que se volta para o particular não idêntico, conduzindo a dialética a uma guinada objetiva ao enfatizar o primado do objeto, todavia, sem abrir mão do momento subjetivo. A dialética negativa se constitui como a experiência da contradição, o reconhecimento da culpa e a necessidade de reparação; é a forma da consciência conceitual que reconhece o momento material reprimido sob o encantamento do conceito, esse

momento material retorna como singularidade e se particulariza no inexorável movimento do conceito. Uma vez que o conceito está sucumbido à lógica de dominação do *eu* que se impõe como princípio de identidade, a lógica de dominação se efetiva na realidade, legitimada e naturalizada como a dominação do particular pelo universal. Por essa razão, a dialética busca se estabelecer como um modo de compreensão reflexiva acerca dos antagonismos entre os objetos e seus conceitos, entre os indivíduos e a sociedade racionalizada, bem como em relação à arte e o mundo administrado. O nexos de contraposição dialética entre essas categorias consiste nas variações temáticas por meio das quais a dialética negativa se afigura como modo de apresentação e representação de si e de seus conteúdos.

## 2. O particular e o universal na relação objeto e conceito: Tema ou primeira variação

*“o conceito é a ferramenta ideal que se encaixa nas coisas pelo lado por onde se pode pegá-las”*

Theodor Adorno

Uma vez que a dialética negativa se inscreve na tentativa de redefinir a ordem e o movimento das contradições, no sentido de reconfigurar a relação entre o particular e o universal através das categorias de mediação, primado do objeto, constelação e conceitos adjacentes, a dialética de Adorno, de um modo explícito, trata de relações conceituais; entretanto, dedicar um capítulo para a abordagem e discussão acerca do conceito seria tautologia se não fosse uma tentativa de compreender os nexos conceituais como uma variação temática da dialética negativa, que busca redimensionar a experiência do pensamento ao definir o trabalho do conceito na sua relação com a realidade, perscrutando a maneira pela qual o conceito poderá exprimir as contradições das situações sociais e históricas sobre as quais se debruça em seu amplo movimento. Todavia, dado o caráter epistemológico e ontológico que depende da análise do trabalho do conceito, pretende-se nesse capítulo apresentar o que faz o conceito no interior da dialética negativa, para que, em seguida, se possa compreender as possibilidades latentes do pensamento conceitual ao posicionar o não idêntico e o objeto no âmbito das relações entre o particular e o universal no contexto dialética adorniana.

No movimento dialético entre o singular, o particular e o universal, o conceito (*Begriff*) é o elemento indispensável para se estabelecer a determinação epistemológica dessas categorias, bem como seus nexos, uma vez que o conceito se apresenta enquanto condição necessária que, em seu auto movimento, permite a efetivação de cada um desses momentos como realidades conceituais qualitativamente diferenciadas<sup>25</sup>. Ora, se na perspectiva hegeliana o conceito é o movimento do saber e o saber é o momento de correspondência entre o objeto e o conceito na unidade universal do *Eu*; no entender de Adorno, o trabalho do conceito seria, em outro sentido, alcançar aquilo que o próprio conceito, em seu interior, reprime e lhe escapa. O núcleo central da dialética negativa de Adorno - enquanto crítica imanente à dialética idealista - ressalta a relação mediada que reforça e enfatiza o caráter necessário da contradição entre sujeito e objeto, conceito e conceituado. Em última instância, a concepção de primado do objeto

---

<sup>25</sup> Vale lembrar que a diferenciação desses momentos é uma prelação da *mediação*, conceito abordado e discutido no primeiro capítulo, mais precisamente, no item 1.1.

na dialética negativa tem como finalidade apresentar o conceito, em sua relação mimética com o objeto, como algo antinômico, como contradição mediada. Adorno (Cf. 1985, p. 61) pondera que o idealismo é um modelo de pensamento segundo o qual, o que existe se resolve na esfera do espírito, o que faz dele um princípio; é o princípio da síntese, ou seja, do conceito em sentido enfático. Com efeito, o conceito se relaciona com o todo e com o uno; o uno, como momento unificador, é subjetivo, ainda que se lhe considere objetivo. Por essa razão, o princípio de identidade está associado à tese de que todo pensamento cuja pretensão é a identidade está circunscrito no idealismo, e o princípio identificador, que a tudo unifica e equipara a si mesmo, está sempre do lado do sujeito.

Hegel reconheceu o primado do todo sobre as partes, do subjetivo sobre o objetivo, do conceito sobre o objeto, do universal sobre o particular; mas, sua concepção de totalidade se apresenta como a quintessência dos momentos particulares, os quais se reproduzem em suas inter-relações e, a partir dessas interações, visam ir além de si mesmos, embora dentro de uma totalidade supostamente pré-estabelecida pelo espírito absoluto. Adorno reconhece, entretanto, que Hegel, diferentemente das teorias do conhecimento tradicionais, justapõe sujeito e objeto, todavia, preservando os seus momentos subjetivos e objetivos, bem como os compreendendo como instâncias mutuamente mediadas. Daí a dedução de que a dialética em Hegel é o confronto permanente do objeto com seu próprio conceito. O pensamento de Hegel realiza a ruptura com a doutrina aristotélica segundo a qual a verdade é a adequação do objeto ao pensamento, dada a insuficiência do conceito para a apreensão e representação da coisa em sua particularidade; daí o recurso hegeliano à reconciliação universal do conceito geral no espírito absoluto como expressão da verdade enquanto unidade entre conceituado e conceito.

A inadequação entre objeto e conceito – como crítica à posição aristotélica - se apresenta como um dos principais motivos pelos quais Adorno atesta que o idealismo hegeliano não pode ser arrogantemente descartado, haja vista que Hegel critica a ciência na medida que ela desconsidera o fato de que o objeto não se esgota em suas fixações conceituais particulares. Uma vez que o conceito é fixado, o que se evidencia, em verdade, é a não identidade entre o conceito e o conceituado, que se estatui como força propulsora do movimento da dialética. A filosofia de Hegel “almeja atingir a diferença entre a coisa mesma, entre o objeto do conhecimento, e sua mera cópia científica, com a qual a ciência autocrítica não pode se contentar” (ADORNO, 2013, p. 153). De acordo com a interpretação adorniana, Hegel ensina que as significações dos conceitos devem ser modificadas em consonância com as leis dos

objetos e devem ser movidas para não os desfigurar, cabendo à dialética efetuar esse desdobramento.

À diferença de Kant, em Hegel, o conceito não é de modo algum uma representação geral do que há de comum em cada coisa, prescrita pela lógica do entendimento (Cf. HEGEL, 2012, p. 292); com efeito, o conceito é um enunciado que descreve um objeto ou realidade qualquer; mais do que isso, é uma palavra ou expressão para localizar um objeto no tempo (no mundo). A concepção mais adequada de mundo em Hegel aproxima-se da noção de conceito do conceito (o universal, a Ideia)<sup>26</sup>. Todavia, os conceitos não podem ser inteiramente distintos dos objetos e tampouco estritamente distintos do eu; nessa medida, o conceito está na ordem da subjetividade e representa o impulso subjetivo de apropriação e dominação da natureza. Ademais, o conceito representa o resultado de um esforço dialético de manter juntos dois componentes opostos de uma determinada dinâmica. De acordo com Hegel, o conceito diz respeito ao desdobramento lógico do pensamento em seu movimento de auto compreensão, por conseguinte, o movimento lógico do pensamento é a dialética. Ora, se a identidade do processo de conceituação é o movimento dialético, a compreensão mais adequada do mundo é a dialética compreendida como modelo de pensamento, uma vez que, em Hegel, o mundo é o resultado de uma totalidade (universal) que sintetiza todas as contradições possíveis e cada determinação (particular) de um conceito é um mundo. De acordo com o filósofo:

O conceito como tal contém os momentos da *universalidade*, enquanto livre igualdade consigo mesma em sua determinidade; da *particularidade*, da determinidade em que permanece o universal inalteradamente igual a si mesmo; e da *singularidade*, enquanto reflexão-sobre-si das determinidades da universalidade e da particularidade; a qual unidade negativa consigo é o *determinado em si e para si*, e ao mesmo tempo idêntico consigo ou o universal (HEGEL, 2012, p. 296).

O trabalho do conceito se remete ao esforço de manter o caráter necessário de duas concepções excludentes do real, a saber, o concreto e o abstrato. O esforço de justaposição de elementos contraditórios tem como resultado o conceito. Sob esse viés, o trabalho do conceito significa o trabalho do negativo, pois, no movimento lógico do pensamento, cada conceito particular explicita o momento de desenvolvimento da auto compreensão do conceito universal, pois, “o conceito é o universal que a si mesmo se particulariza” (HEGEL, 2006, p. 80). Ainda

---

<sup>26</sup> Na ciência da lógica, Hegel atesta que a Ideia “é a verdade simples, a identidade do conceito e da objetividade como o universal, no qual a oposição e o subsistir do particular são dissolvidos em sua negatividade idêntica consigo e são como igualdade consigo mesma (HEGEL, 2011b, p. 236).

seguindo Hegel, os objetos conceituados não estão no tempo e nem no espaço, mas são coisas temporais em si mesmas, ou seja, a coisa posta como conceito é um modo do tempo posto em um determinado momento, sendo um tipo específico da manifestação do espírito. Logo, o tempo é aquilo que torna as coisas concretas; por isso, a categoria de tempo em Hegel equivale à categoria de conceito, destarte, o conceito particular situa, estabiliza, fixa a coisa no tempo, fazendo com que a lógica do tempo e a lógica do conceito sejam convergentes e coincidam. O objeto é aquilo que é estabilizado no interior do conceito, conseqüentemente, pode-se dizer que o conceito é uma forma sintética e a universalidade é o conceito do conceito. Na contramão do dualismo kantiano, que separa subjetividade e objetividade e entende o conceito como algo exterior ao objeto, o idealismo absoluto de Hegel insiste na objetividade do conceito como algo existente em si e para si, no domínio da unidade mediada sujeito/objeto.

Se para Hegel, a síntese é um conceito realizado no tempo e, por essa razão, ocupa lugar privilegiado na dialética do conceito, para Adorno a dialética tem como cerne a *negação determinada*<sup>27</sup>, força cujo impulso se direciona à libertação da utopia. Para o filósofo frankfurtiano, o mundo é mais que o efetivo e mais que a ideia; nesse sentido, a filosofia diz respeito à realização de uma tarefa muito específica, qual seja, pensar se o objeto está à altura do seu conceito. Ao diferenciar a filosofia como ciência do espírito das ciências positivas, Adorno (Cf. 1985, p. 07) atesta que a filosofia é uma forma de conhecimento na qual linguagem e coisa se relacionam essencialmente - e não um simples sistema de sinais arbitrariamente intercambiáveis. Assim, o tema da filosofia - entendida como o trabalho do conceito - não é *questão de fato* e tampouco *questão de valor*, isto é, o império do fato e a metafísica do dado, mas se inscreve na explicitação mediada das diferenças entre fatos e valores. Conseqüentemente, a filosofia subsiste como o lugar em que procede a mediação entre os juízos de fato e os juízos de valor. A mediação conceitual como interregno entre o dado e o juízo, o fato e o valor, se insere no espaço da determinação que busca demonstrar a existência de uma contradição na relação entre o conceito e o conceituado.

O conceito se faz a partir do esforço do singular, de modo que aquilo que se singulariza se apresente justamente como aquilo que excede o esforço de particularização do conceito. A singularidade é a não identidade do ente consigo mesmo. Nessa perspectiva, a singularidade não é conceito, dado que a insuficiência inevitável do conceito se expressa na ilusão da

---

<sup>27</sup> O conceito de *negação determinada* será mais amplamente abordado e discutido a seguir, em um tópico específico deste capítulo.

apreensão imediata dos entes bem como na tentativa frustrada de particularizar os singulares abrindo mão da mediação, pois o ente transgride o modo de suas significações conceituais particulares imediatas, demonstrando que o mundo não é somente mais do que a ideia, porém, é também mais que o efetivo. Entretanto, somente é possível descrever as singularidades por meio dos conceitos, e estes, por sua vez, são simultaneamente momentos mediados e a própria mediação enquanto instância responsável pelo movimento de efetivação do particular e do universal como momentos conceituais da dialética.

A intelecção dos objetos como experiência filosófica mediada representa uma crítica ao modo de interpretação entre o ser e o dever ser desses objetos em sua explicitação no âmbito do conceito, já que realizar a filosofia significa, como foi dito, investigar se objeto está à altura do seu conceito. Nessa medida, a tarefa da filosofia e, por conseguinte, do conceito, se expande para além do conceito, para abrir o não conceitual, mas por meio do conceito. Essa tarefa é um atributo das constelações, que organizam e reorganizam os conceitos a partir do arranjo das coisas, proibindo a pseudomorfose, isto é, a inadequação entre a coisa e sua descrição. No âmbito das relações entre objeto e conceito, as constelações permitem dizer que reconciliar envolve a tese de que é possível se trabalhar com conceitos reconhecendo sua falibilidade, bem como permitem atestar que não é a síntese o cerne do processo dialético, mas a *negação determinada*. Se o conceito, tal como o entendia Hegel, é a tentativa de unir as coisas que se repelem, ele é parte constitutiva da constelação, segundo a qual, a realidade objetiva se altera na medida em que se busca apreendê-la conceitualmente e o singular que escapa ao conceito obriga-o a retornar, o que redundará em um movimento contínuo de conceituação, que implica na particularização das singularidades semoventes que se altera a cada investida conceitual. Logo, o trabalho da filosofia seria descrever conceitualmente os entes que poderiam se tornar concretos, ou seja, seria pensar uma ontologia de objetos possíveis.

Se a afirmação de Adorno (Cf. 2018, p. 02), segundo a qual a dialética é o método [ou modelo] do pensamento, que não é simplesmente um método, mas a tentativa de superar o caráter meramente arbitrário do método e admitir desde dentro do conceito aquilo que não é conceito; então, no sentido proposto, à filosofia, enquanto trabalho do conceito, cumpre elucidar não o ente, mas o não ente, do qual, a cor indelével da utopia provém. A utopia é a contínua atualização do mundo e o pensamento utópico é um ato. A dialética negativa torna-se, nessa perspectiva, um ato, uma aposta; mas que não tem garantia nenhuma de seus resultados.

## 2.1. Negação e negação determinada

A negação como força especulativa e produtora do movimento na dialética se expressa como herança hegeliana no pensamento de Adorno e ponto pacífico nas concepções de dialética de ambos. Não obstante, a crítica adorniana ao projeto de Hegel se impõe sobre as categorias de totalidade e negação determinada. A negação na dialética hegeliana constitui o elemento motivico no âmbito do pensamento, ela é o não idêntico e o negativo que expressa sua força ao separar-se do círculo fechado do todo substancial; o negativo, como salienta Hegel, é a força latente do pensar. Sob o viés da mediação, o não idêntico particular, na qualidade de negação, uma vez submetido à coerção lógica da negação determinada circunscreve a unidade entre o subjetivo e o objetivo, o conceito e a coisa, o real e o racional. Nesse caso, a negação determinada antecipa conceitualmente a efetivação de um determinado estado de coisas. No entanto, como a dialética adorniana se inscreve em uma lógica da “desagregação” ou da “decomposição”, há na dialética negativa uma tentativa de deslocar a noção de totalidade presente na dialética de Hegel, porém, sem suprimi-la. Esse deslocamento consiste na mudança da ênfase na negação determinada (própria da dialética hegeliana), para que se lance luz na negação, mas sem perder de vista ou hipostasiar o papel e o lugar dos fenômenos individuais no todo.

A crítica severa e contumaz de Adorno à categoria de totalidade aponta para o fato de que o filósofo não abre mão do conceito (de totalidade) enquanto categoria crítica<sup>28</sup> ou explicativa. Nesse sentido, o filósofo frankfurtiano busca explicitar na dialética de Hegel a relação simbiótica e inexorável entre a negatividade e a totalidade, isto é, entre as categorias de negação e de sistema. Para Adorno, a negação em Hegel é um postulado subserviente à afirmação efetiva e positiva do todo, cuja figuração é uma representação apologética da realidade social. Com efeito, na medida em que há uma relação de reciprocidade mediada entre a estrutura lógica conceitual e a estrutura social, a dialética negativa busca evidenciar a disparidade entre o conceituado e o conceito, reivindicando o caráter não idêntico da negação ao suspendê-la como momento particular irreconciliável, antes mesmo dela ser suprimida na

---

<sup>28</sup> Pode-se apontar o conceito de totalidade como uma categoria crítica porque, segundo Adorno (2000, p. 122): “A totalidade não constitui uma categoria afirmativa, mas crítica. A crítica dialética se propõe a ajudar a salvar ou restaurar o que não está de acordo com a totalidade, o que se lhe opõe, ou o que, como potencial de uma individuação que ainda não é, está em transformação. A interpretação dos fatos conduz à totalidade, sem que esta seja, ela própria, um fato”.

abstração positiva e afirmativa da síntese conceitual no âmbito da negação determinada. Adorno (Cf. 2013, p. 165) atesta que a negação determinada se baseia na experiência da incapacidade de a crítica deter-se no universal, abrindo mão do objeto criticado ao subsumi-lo do alto, sob um conceito que funciona como seu mero representante.

Para Hegel (Cf. 2011a, p. 97-98), o “Uno” ou a unidade é o momento da negação que se relaciona consigo e exclui o “Outro”. A negação como determinidade é a universalidade quando se liberta da unidade que perfazia com o seu contrário, tornando-se algo em si e para si mesma. Isso permite que o filósofo do idealismo afirme que “a negação é o momento essencial do Universal; ela – ou a mediação – é assim, no Universal, diferença universal. Essa se exprime na lei como imagem constante do fenômeno instável” (HEGEL, 2011a, p. 119). Por essas razões, as diferenças no interior dos conceitos são tautológicas e, por isso, não são, a rigor, diferenças, pois, o conceito absoluto é a infinitude simples, que não deve ser perturbada ou interrompida por nenhuma diferença, mas deve ser a supressão dessa. Nesse sentido, o negativo é o agente condutor do conceito, o qual lhe permite seguir adiante, superando os momentos de não identidade entre conceituado e conceito até alcançar a “Ideia”, entendida como unidade entre conceito e realidade (Cf. HEGEL, 2011b, p. 234). No entanto, a negatividade é o ponto de mutação do movimento do conceito; ela é o verdadeiro, pois nela repousa a superação da oposição entre o conceito e a realidade. O negativo do negativo, em Hegel, é a superação dessa contradição.

A negação determinada em Hegel, como negação da negação, é a instância produtora de algo positivo, descrito como um momento da totalidade, no qual conceito e coisa identificam-se como unidade reproduzida a partir do todo. As particularidades do não idêntico sedimentadas no conceituado demonstram as possibilidades não realizadas na coisa, daí a dificuldade do pensamento conceitual de dizer o que a coisa é, pois, a identidade oculta o não idêntico constitutivo da coisa. Ora, se a crítica imanente em Hegel busca estabelecer os nexos entre o conceito e a realidade por meio da identidade entre ambos; diferentemente:

Para Adorno, crítica imanente não significa comparação do conceito com o conceituado em vista de sua unidade (atual ou potencial), mas não identidade de conceito e conceituado em vista da ilusão necessária de sua identidade real. Com isso, a crítica imanente está obrigada a acolher dentro de si propriamente o elemento material do conceituado que não pode ser absorvido pelo conceito (NOBRE, 1998, p. 175).

Entretanto, para Hegel, a negação determinada opera no intuito de evitar que o pensamento recaia no *ceticismo*<sup>29</sup>. Hegel salvaguarda o pensamento dialético do ceticismo, mas o coloca em rota de colisão com a totalidade, da qual a negação determinada deveria ser um desvio. Ao converter a negação determinada em totalidade positiva, Hegel imobiliza a dialética, tornando-se, segundo Adorno, antidialético. Adorno entende que o trabalho da dialética seria justamente romper com a totalidade conceitual por meio da ênfase no momento da negação como recurso e alternativa potencializadora de uma produção de significados que aponta para - e inclui - aquilo que fora excluído da apreensão conceitual. Para tanto, Adorno propõe um modelo de reconciliação que dispensa aquela figura da totalidade estática, cuja falsidade se deve ao fato de antecipar filosoficamente uma reconciliação concreta e real, causada pela coerção brutal por parte da doutrina da identidade. Há um apelo tardo-romântico de Adorno que se erige contra a violência do pensamento da identidade, mas que se justifica como contrapeso às forças dominadoras lógica e ontologicamente estabelecidas. Esse apelo diz respeito a um modelo de reconciliação em que o não idêntico, o particular e o conceituado se mantivessem libertos e emancipados da violência coercitiva, em suas respectivas relações com a identidade, com o universal e com o conceito.

No redemoinho dialético da redenção conceitual do não idêntico, a negação, como momento particular de não identidade, restitui o caráter irreconciliável da totalidade universal como sistema, pois:

No não conceitual, que resiste ao movimento hegeliano do conceito, a não identidade se sobrepõe ao conceito – Aquilo que, no final, seria a verdade que se afirma contra o sistema da identidade torna-se, no sistema, propriamente sua mácula, aquilo que não pode ser representado (ADORNO, 2013, p. 219).

A persistência da negação, isto é, do não idêntico, é a fatura da não verdade do sistema, da falsidade do todo. Se o não verdadeiro na filosofia hegeliana é a suficiência da identidade universal do conceito, demonstrada na cisão entre o experimentado e o conceitual, “Hegel deve ser lido a contrapelo” (ADORNO, 2013, p. 236), no sentido de reconduzir a operação lógica para o âmbito da experiência, mas a partir do não idêntico. Tal recondução parte do pressuposto de que o conceito não pode ser pensado sem seu substrato, isto é, em sua particularidade

---

<sup>29</sup> De acordo com O’Connor (Cf. 2005, p. 32), Hegel distingue sua dinâmica teoria do juízo do ceticismo ao atestar que o ceticismo reconhece apenas o momento negativo da experiência, isto é, o momento em que o conceito não concorda com o objeto. Hegel compreende a negatividade como um elemento racional da experiência que compele à busca de um julgamento mais satisfatório; no entanto, a negatividade não é somente o reconhecimento do erro, mas é edificada sobre o erro, refinando a conceitualização do objeto.

subjetiva isenta daquela objetividade, que se efetiva ao se livrar do caráter coisal por meio da sobreposição de uma forma absoluta; pois, como se sabe, o conceito se altera frente ao conceituado, o qual baliza o seu movimento. Essa experiência consiste na interdição do aplanamento do particular negativo na unidade da consciência, haja vista que a tarefa da dialética é perseguir a inadequação entre o pensamento e a coisa, experimentando a contradição na própria coisa, o que reforça aquela noção de primazia do objeto na concepção dialética de Adorno.

Adorno insiste na ideia de que a negação do negativo não é, como em Hegel, afirmação, pois não revoga a negação, ao contrário, “comprova que essa negação não era suficientemente negativa” (ADORNO, 2009a, p. 138). Essa concepção explica o fato de que, em Hegel, o negativo é negado até desaparecer, na medida em que submete a contradição aos mecanismos de redução da diferença à identidade, retornando, assim, a um modelo de pensamento puramente dedutivo. A igualdade consigo mesmo ou a “pura identidade” não é o saber do objeto, mas uma tautologia do conhecimento, que tende a posicionar o objeto sob a tutela da auto identidade do saber absoluto. Desse modo, a dialética é estendida à totalidade e colocada na conta do sujeito, uma vez que o modelo de subjetividade omniabarcante coopta a identidade e o não idêntico sob os auspícios da identidade por força do pensamento da totalidade, no âmbito do qual o não idêntico ou o negativo é cerceado, subsumindo, dessa maneira, a negação à negação determinada. A dinâmica absoluta é uma atividade cuja autossatisfação se inscreve sob o signo da violência e do abuso contra o não idêntico. Todo esse processo é conduzido, em última instância, pelo trabalho da síntese conceitual do espírito absoluto, no seu itinerário de se autoproduzir e se reproduzir em suas figuras; pois, o que Hegel denomina síntese “não é apenas a qualidade emergente da negação determinada e simplesmente nova, mas o retorno do negado” (ADORNO, 2009a, p. 276).

Na dialética adorniana, a síntese como procedimento conceitual universal é submetida ao crivo da crítica de maneira que, como negação da negação e momento unificador é dispensável, porém, é imprescindível enquanto momento que não se abandona à abstração como princípio ordenador e supremo, haja vista que, na dialética negativa, os conceitos não são progressivos, de forma que, por meio de etapas ou sínteses sucessivas alcançam o universal, mas são momentos que se configuram constelatoriamente, guiados pela necessidade dos objetos e dos conceitos particulares que se contrapõem uns aos outros. Todavia, o conceito é mediação do imediato, mas nem tudo é absorvido na mediação conceitual; se assim procedesse, tudo seria

absorvido na totalidade do conceito, ou seja, no domínio do sujeito absoluto. Equiparada à mediação subjetiva, a mediação conceitual não absorve aquilo que a objetividade essencialmente é, ente (Cf. ADORNO, 2009a, p. 159); por outro lado, reitera o autor da *Dialética negativa*:

A mediação do objeto significa que ele não pode ser estático e dogmaticamente hipostasiado, mas só pode ser conhecido em sua imbricação com a subjetividade; a mediação do sujeito significa que ele não seria literalmente nada sem o momento da objetividade (ADORNO, 2009a, p. 159-160)

A relação mediada entre a negação e a negação determinada, que representa os respectivos nexos entre objeto e sujeito, coisa e conceito, particular e universal, implica na mobilização da dialética para que ela não se acomode ou “não se aquiete em si” como se fosse totalidade; mas, para tanto, cabe à dialética, em sua autorreflexão, destituir aquela pretensão segundo a qual a negação da negação se transforma em posição, pois: “Mesmo no mais extremo, a negação da negação não é nenhuma positividade” (ADORNO, 2009a, p. 325). O equívoco de Hegel foi, de acordo com Repa (Cf. 2011, p. 275-277-279), converter a negação determinada em uma instância produtora de algo positivo, e é nesse sentido que Hegel é antidialético segundo Adorno, haja vista que a negação determinada deveria ser uma recusa à totalidade, já que a totalidade hegeliana supõe a reconciliação. Nessa perspectiva, Adorno critica o caráter positivo da negação determinada de matriz hegeliana, porém, reivindicando a mesma figura, entretanto, sem sua essência afirmativa; daí sucede o fato que justifica, uma vez mais, a totalidade como categoria crítica no pensamento de Adorno.

Adorno entende a negação da negação como a restauração de algo, a priori, dado, como a restituição da tese, com prejuízo ao potencial crítico da dialética. Por essa razão, o filósofo volta as atenções para a negação ao considerá-la a força especulativa da dialética, que salvaguarda o impulso sistemático, mas prescindindo da necessidade de sistema. Sob esse viés, a negação, assim como os “modelos de pensamento”<sup>30</sup> e as “constelações”, tem caráter vinculante - como crítica ao caráter positivo -, contudo, não sistemático, uma vez que é movida pelo ritmo incessante das negações. Com efeito, a negação determinada no âmbito da dialética negativa é a crítica imanente que confronta permanentemente o conceito com seu objeto e vice-versa, por isso, não pode redundar em positividade. A positividade da dialética hegeliana como

---

<sup>30</sup> Como foi demonstrado, os “modelos de pensamento” permitem que a filosofia proceda sistematicamente, entretanto, sem fazer concessões à noção de sistema. Em verdade, os modelos se contrapõem ao sistema para dar conta dos elementos heterogêneos em relação ao pensamento.

produto da negação da negação é uma “má positividade”, ou seja, um índice de falsidade; é, simultaneamente, a premissa e o *telos* que conduz e reitera o caráter sistemático do idealismo absoluto. O filósofo frankfurtiano (Cf. ADORNO, 2008e, p. 28) dirá que a negação da negação não é simplesmente o positivo, mas é tanto o positivo em seu aspecto positivo quanto o positivo em sua própria falibilidade e fraqueza; em outras palavras, é também o que se chamou anteriormente de “má positividade”.

A negatividade em Adorno não é abordada como um universal, como um princípio abstrato e absoluto, mas aponta para o que Hegel chamou de negação determinada, que é a concretização da negatividade, que vai além do mero ponto de partida da filosofia por meio do confronto do conceito com seu objeto. Se Adorno admite o positivo e o negativo como aspectos da dialética, nenhum dos dois podem ser considerados absolutos. No entanto, a atitude que define o conceito de dialética negativa é o enfrentamento da positividade que excede, transborda e sobrepõe-se à negatividade, haja vista que, conforme o filósofo de Frankfurt, o poder especulativo com o qual se rompe e se abre o insolúvel é o poder da negação e não, como se depreende de Hegel, com a negação da negação (Cf. ADORNO, 2008e, p. 137). O negativo não pode ser apenas um suplemento do positivo que o pensamento reivindica, como algo externo, heterônimo, contraposto ao pensamento; pois, o movimento dialético não surge da justaposição externa de uma proposição oposta à proposição inicial, ele surge quando o momento contraditório é revelado na proposição originalmente expressada, isto é, quando essa proposição se apresenta como um campo de tensão interna. Logo, a síntese não pode ser entendida como a extração do que há de comum entre duas proposições. Adorno (2018, p. 55) dirá que “Hegel, de fato, descreve a síntese como o oposto disso, como negação determinada, como negação da negação”.

Para se analisar as concepções de negação e negação determinada, há que se ter em mente que o conceito de contradição não deve ser hipostasiado, já que tem um papel central na dialética. Nas palavras de Adorno (1985, p. 146-147):

Nas contradições se revela aquilo a que se dirige o pensamento e que não se esgota na logicidade. O pensamento não pode abrir mão das contradições e deve refletir cuidadosamente se se trata de inconseqüências do pensamento, de contradições puramente mentais ou se se manifesta nessas contradições a inadequação entre o teorema e a realidade, ou ainda se a contradição se dá na estrutura da coisa mesma.

Na lógica, todas as coisas que se contradizem a si mesmas devem ser excluídas; de fato, todas as coisas que não estão posicionadas com a identidade contradizem a si mesmas, de forma que as operações lógicas são constituídas sob o conceito de contradição ou sua negação. Segundo Adorno (Cf. 2008e, p. 9-10), a necessidade de contradição emerge no objeto e no pensamento, daí o caráter ambivalente da contradição, uma vez que há a contradição no âmbito das ideias e conceitos, bem como há contradição no mundo em sua forma objetiva. O caráter dual da contradição remonta a uma desarmonia pré-estabelecida, enraizada na noção de adequação das coisas às ideias. Esse estado irreconciliado, de desarmonia, remonta, por sua vez, à própria experiência da não identidade como algo negativo na medida em que se volta para a contradição existente nas coisas mesmas, a contradição no conceito, não a contradição entre conceitos.

A negação faz com que o pensamento da totalidade seja estranho em relação ao seu conteúdo e, por isso, a totalidade é irreconciliável com o verdadeiro. No entanto, a dialética precisa voltar-se contra si mesma, para desvelar a crítica e o negativo obliterados sob o universal. Nessa perspectiva, a negação obnubilada sob a negação determinada faz com que o conceito tanto como abstração quanto como positividade, isto é, como representação da realidade efetiva, torne-se ideologia. Se ao fim de todas as mediações conceituais sobre as negações particulares, o espírito se reconhece enquanto identidade e totalidade, cumpre observar, com Adorno (Cf. 2008e, p. 57), que, em Hegel, na identificação do não idêntico (negativo), interessa-lhe não a incorporação deste, mas sua compreensão em sua não conceitualidade. Nesse sentido, a totalidade, como espírito absoluto, é a linha de fuga do conceito absoluto, compreendido como ponto que determina o fim de sua própria ação.

Contra o positivismo da ciência e a natureza contingente do singular, a identificação hegeliana da negatividade com o sujeito encontra seu fundamento na experiência mediada do pensamento. Anterior a todo conteúdo particular, o pensamento é negação, resistência; Adorno (2009a, p. 25) reitera que: “Pensar é, já em si, antes de todo e qualquer conteúdo particular, negar, é resistir ao que lhe é imposto”; com efeito, o pensamento é a capacidade ou esforço que se distingue da mera receptividade. É nesse sentido que o pensamento apresenta o seu modelo, ou seja, o lado negativo do seu trabalho, isto é, na medida em que flexiona sobre si mesmo, compreende e exterioriza sua própria contradição interna. Contra essa contradição, o pensamento se ergue, na tentativa de superá-la, por meio do esforço do conceito. Portanto, a mediação entre o particular e o universal para Hegel é uma forma específica de negação

determinada, que pressupõe que aquilo que constitui o princípio do pensamento é também constitutivo do princípio do ser, uma vez que, nessa perspectiva, Hegel assume que o pensamento define o ser. Como a reflexão é inseparável da realidade e o pensamento está dentro dela, a negação determinada é a análise imanente do momento histórico, enquanto negação, em princípio separada da totalidade. Porém, essa negação é uma vez mais negada, sendo virtualmente incorporada à totalidade. Isso obriga Adorno (1985, p. 231) admitir que “uma das principais dificuldades de ler Hegel é comprovar a totalidade de cada conceito e captá-lo, entretanto, em sua diferença específica em relação a outros conceitos”.

Para Hegel, a negação da negação é a lei motivacional do processo do pensamento lógico, bem como a força motora da história. Considerando que todas as coisas são definidas a partir da negatividade inerente a elas, isto é, pelo fato de que a coisa torna-se o que é somente em uma relação de negatividade com tudo aquilo que ela não é, a contradição – como confluência das negatividades em conflito – vem a ser o movimento da negação da negação, cuja força propulsiona a efetivação positiva da realidade histórica. Todavia, Hegel caracteriza a negação determinada como um tipo de sublimação filosófica desse movimento negativo como algo negativo, uma vez que considera que, no processo de negar o negativo, a negação determinada sublima a negação, tornando-a uma afirmação, acometendo, dessa forma, a negatividade universal em um princípio afirmativo. Adorno (Cf. 2009a, p. 13) dirá que a totalidade da contradição não é outra coisa senão a não verdade da identificação total. No sentido proposto, a presunção de Hegel, favorável à totalidade, necessita ser construída por meio das contradições espiritual e material, mas essas contradições, no momento mesmo em que se efetivam como tal, vislumbram no seu horizonte a reconciliação.

Por outro lado, para Adorno, essa promessa de reconciliação não encontra sua redenção do particular no âmbito da totalidade; o que, do ponto de vista da relação entre a negação e a negação determinada, deve ser entendida como a recusa daquela em relação à sua subsunção a esta. Nesse caso, o trabalho do conceito consiste em captar a contradição inerente à realidade e conduzi-la até as últimas consequências, mobilizando e dando voz ao negativo no interior da dialética, como um testemunho dos antagonismos de uma totalidade efetivamente irreconciliada. Consequentemente, pode-se depreender da leitura de Adorno de que a negação é o momento efetivo e crítico da dialética (i) na medida em que recusa a ideia de que a coisa e o conceito são idênticos, (ii) na medida em que nega a hipóstase do espírito e (iii) na medida em que põe à prova os antagonismos da realidade e o potencial de aniquilação desses

antagonismos. Adorno (Cf. 2008e, p.22) assevera ainda, em favor da negação, que o conceito de positividade como abstração tende a converter-se em ideologia.

Cumprir observar e retomar uma questão que aponta para o fato de que uma das mais importantes problematizações de Adorno em relação à filosofia hegeliana diz respeito à ideia de negação. Para Adorno, o conceito de negação em Hegel “quase” capta a tese central da mediação, na medida que a prioridade do objeto atesta que, na mediação, subsiste a identidade e a não identidade (ou negatividade) entre sujeito e objeto. O filósofo frankfurtiano defende que a versão hegeliana da negação malogra em capturar a natureza ambígua da relação do sujeito com o objeto ao assumir a positividade da não identidade ou da negação entre ambos. Essa identidade positiva é alcançada pela negação do negativo. Ora, ao subordinar os conceitos às necessidades do sistema, Hegel enfraquece a negatividade, o momento de não identidade, o que faz com que o pensamento se distancie de sua dimensão crítica, a qual é incompatível com um sistema cuja essência metafísica tende a validar a noção de identidade abjurando a experiência mediada. Se para Hegel, a consciência deve mudar para se conformar ao objeto, a negação determinada deveria necessariamente conduzir a uma nova articulação e, como efeito, a uma nova determinação do objeto; processo no qual o objeto e o conceito seriam mutuamente alterados. A negação determinada é, portanto, a crítica imanente que confronta o conceito com seu objeto e vice-versa.

Em Hegel, o negativo que o conceito tem em si mesmo é o agente que o conduz à negação determinada, a qual torna-se um conceito mais rico e mais elevado que o precedente, havendo, dessa forma, um ganho em concretude. A relação entre a negação e a negação determinada, nesse contexto, representa aquela recondução do particular finito ao “ser” em sua universalidade (Cf. HEGEL, 2011b, p. 78). Se se entende a universalidade a que Hegel se refere como totalidade, pode-se inferir, com Safatle (2019, p. 42) que: “A negatividade do movimento dialético é, na verdade, a manifestação da emergência da noção de infinito”; por essa razão, prossegue Safatle, “a negatividade da dialética nunca se realiza como ceticismo, mas como modo de acesso à totalidade”. No entanto, totalidade e infinito estão articulados e juntos significam um modo de totalidade representativa de multiplicidades supostamente não representáveis. Com efeito, hodiernamente, a dialética é uma reflexão acerca das modalidades de apresentação do infinito, no sentido de redimensionar globalmente o que tal representação pressupõe (Cf. SAFATLE, 2019, p. 47).

Tendo em vista que a dialética é a lógica da contradição, que critica a lógica da coerência do mundo por contradição ou ausência de contradição, a negação é o reflexo especular da utopia, que reconhece a diferença como diferença em si mesma. A negação salvaguarda a coexistência necessária do outro, do heterogêneo, que, de acordo com Adorno (Cf. 2018, p. 71), pode coexistir com o heterogêneo sem que um destrua o outro; o heterogêneo pode amar e ser amado. Este deve ser o sonho do mundo reconciliado. A intolerância para com o heterogêneo é a última marca de toda mentalidade totalitária. Logo, a dialética é essencialmente e necessariamente crítica, embora isso se torne falso no instante mesmo em que é postulada como um tipo de filosofia positiva ou visão de mundo que reivindica constituir-se a partir de uma aparência imediata da verdade em si mesma. Na dialética negativa, a negação determinada expressa a resistência em relação tanto à dissolução dos momentos efetivos uns nos outros quanto na relação de cada um desses momentos com o sistema como totalidade. Nessa perspectiva, a negação é um motivo, por meio do qual se alcança a negação determinada, no entanto, a negação determinada deveria ser algo que está fora do alcance teleológico do conceito universal, da Ideia.

## **2.2. O mo(vi)mento do conceito na dialética negativa**

No contexto da filosofia tradicional, o conceito opera no sentido de naturalizar a realidade, interditando a tematização do possível. A dialética negativa, ao priorizar o não idêntico, busca reverter essa situação. Entretanto, a filosofia não se prende à mera descrição do real, ela busca, por meio do trabalho do conceito, desnudá-lo, apresentando ontologias particulares, cujas interações criam novas situações, as quais compelem o conceito a mover-se desconfigurando-se e se reconfigurando continuamente. Na medida em que busca reorganizar, colocando no lugar o que está situado alhures ao encantamento do conceito, a dialética negativa impõe resistência à supra ordenação conceitual. O movimento do conceito na dialética adorniana tem como propósito explicitar os resíduos renitentes, marginalizados em relação aos momentos mediados, no contexto global do trabalho do conceito. Dessa forma, Adorno busca redimir e elevar, na esfera do conceito, a não-identidade, a negatividade, a diferença, a contradição e a dor do mundo. Fundamentalmente, contra Hegel e a tradição filosófica, o filósofo frankfurtiano entende que a filosofia deve direcionar seus interesses para o não

conceitual, para o individual e para o particular. A urgência do conceito é precisamente aquilo que ele não alcança por meio de seus esforços de abstração. A abstração - como um instrumento do esclarecimento - se comporta como um pivô no processo de liquidação do não idêntico. Cumpre lembrar que, se na dialética do esclarecimento, a abstração remonta à mediação das diferenças por força da imposição do equivalente; na dialética negativa, essa tarefa é uma prelazia do pensamento da identidade.

Se na linguagem ordinária, a palavra *concreto* é empregada no sentido aristotélico, *tóde ti*, isto, aqui e agora, ou seja, a coisa individualizada no espaço e no tempo; em Hegel, o conceito de concreto significa precisamente o contrário, isto é, o concreto é aquilo que cresce junto, em contraposição ao separado, é o todo, a Ideia. O abstrato no pensamento hegeliano é justamente o isolamento e a separação de algo do contexto do todo, tal isolamento torna o momento isolado do pensamento falso. Nas palavras do filósofo de Stuttgart: “É preciso sem dúvida conceder que o conceito como tal ainda não é completo, e sim deve elevar-se à Ideia, que é primeiramente a unidade do conceito e da realidade” (HEGEL, 2011b, p.185). Para Hegel, o momento singular é abstrato, imediato e o conhecimento abstrato é um conhecimento que tem apenas a coisa, mas não está em conexão real com ela, uma vez que para o filósofo idealista, “o verdadeiro é o concreto”. Dessa forma, o concreto em Hegel é produzido pelo todo da filosofia e não em determinações isoladas e singulares; pois, a filosofia hegeliana acredita que a verdade reside no conceito de totalidade, muito embora, para o autor, haja verdade nos juízos singulares. Adorno (Cf. 1983, p. 26) reitera e, nesse sentido, concorda com seu predecessor, ao atestar que, em Hegel, a filosofia é uma crítica à linguagem cotidiana. A linguagem hegeliana expressa a inadequação da filosofia à terminologia; na medida em que o núcleo da terminologia filosófica é aristotélico, Hegel acolhe a terminologia da tradição, incorporando a ela constelações mediante as quais os termos relacionados sejam apresentados de maneiras diferentes.

Nessa perspectiva, o que fica patente, e que se apresenta como herança hegeliana no pensamento de Adorno, é que as palavras (enquanto conceitos) não tem significação permanente, imutável, mas significam segundo o contexto conceitual e linguístico dentro do qual aparecem; entretanto, depois de formados, os conceitos ganham independência, coisificam-se, confrontam-se entre si e com as coisas mesmas (Cf. ADORNO, 1983, p. 28, 32). A filosofia torna-se, assim, um esforço extraordinário de diferenciação da linguagem, que consiste precisamente no esforço do conceito de curar as feridas que ele mesmo inflige, na medida em que insiste em uma linguagem que é simultaneamente capaz de fixar os momentos

conceituais e variá-los de acordo com a posição em que o conceito está alocado; é esta posição que lhe proporciona o seu valor na trama conceitual <sup>31</sup>. Daí a exigência da filosofia de que os conceitos não permaneçam o que são, mas que se convertam em algo diferente daquilo que dizem. Em outras palavras, a relação da filosofia com os conceitos não consiste em fixá-los, mas justificar aquilo que os conceitos dizem por si mesmos objetivamente, o que exige a espontaneidade da atividade subjetiva, a qual, segundo Adorno (Cf.1983, p. 102), faz do iluminismo, em tempos inumanos, um momento essencial de resistência contra a barbárie. O filósofo, reiteradamente, insiste na ideia de que, reconhecer a dialética do esclarecimento, a dialética da racionalidade que obriga a reconhecer todo o sacrifício e injustiça no curso do esclarecimento, não significa um retorno anterior ao esclarecimento ou à irracionalidade, mas significa perceber as feridas deixadas pelo esclarecimento, as quais revelam os momentos em que este não é esclarecido o bastante. Isso só é possível perseguindo o princípio do esclarecimento por meio do qual essas feridas podem ser curadas.

Ademais, Adorno advoga a concepção de que os conceitos são uma indicação muito pouco segura acerca da realidade e as definições conceituais são momentos transitórios; logo, o conceito não pode expressar a verdadeira essência da coisa. Em outras palavras, se para Hegel (Cf. 2011a, p. 28) a verdade tem no conceito o elemento de sua existência e é isso que lhe confere cientificidade, para Adorno, a dialética é um conceito negativo de verdade, já que a verdade não é estática, mas, um momento ou representação inteligível do particular no âmbito do amplo movimento do conceito. Na medida que, em Hegel, nada pode ser compreendido isoladamente, apenas no todo, todavia, o todo somente possui vida nos momentos conceituais particulares, a deficiência da dialética hegeliana reside no fato dela não produzir, de uma só vez, a unidade do todo e de suas partes, carecendo, dessa forma, dos momentos particulares. Consoante Adorno (2013, p. 180), em Hegel:

Os momentos isolados só ultrapassam a si mesmos porque a identidade entre sujeito e objeto é preconcebida. A relevância das análises particulares é continuamente interrompida pelo primado abstrato do todo.

---

<sup>31</sup> A fixação e variação dos momentos conceituais no todo é retomada e relacionada à concepção de mediação (*Vermittlung*) por Thomson (2010, p. 176), quando o autor diz que: “ O conceito de mediação significa manter a tensão entre a especificidade do momento e o seu lugar no todo, ao invés da dissolução de um no outro. Isso soa muito como a concepção de Adorno do valor da grande música, naturalmente, e a conexão está longe de ser acidental”. Essa ideia remonta tanto à noção de mediação quanto à concepção de dialética entre o particular e o universal como pressupostos metodológicos constitutivos que fundamentam os desdobramentos deste trabalho.

Se para Hegel, o todo é o concreto e o concreto é o verdadeiro, há em citações como essa o apontamento enfático de Adorno para a abstração ou mesmo para o caráter fantasmagórico do todo na filosofia hegeliana. Mas, negar a virtualidade do todo significa, ainda assim, assumir o imperativo hegeliano de pensar a filosofia e a ciência enquanto assunção do “esforço tenso do conceito”. Todavia, o conceito é uma aproximação do mundo, em sua variedade e riqueza, mas trata-se de uma aproximação que não é capaz de conhecê-lo inteiramente. Consequentemente, o que a dialética e a mediação permitem é uma apreensão conceitual da realidade que reconhece as inadequações e incompletudes do conceito.

Embora a filosofia hegeliana consista em um esforço de traduzir a experiência mediada em conceitos, o caráter autossuficiente do conceito aponta para um tipo de ruptura entre o experimentado e o conceitual, alijando a experiência particular – como momento da experiência da consciência - da operação lógica, ao não permitir que nada se mantenha fora da esfera do conceito, o que enreda a aclamada suficiência do conceito na não verdade. Nesse sentido, uma vez articulada e sob os auspícios do sujeito absoluto, a dialética estaria a serviço da reconciliação, na medida em que o absoluto é a entidade que produziria negativamente a mobilização do conceito. Por essas razões, contra Hegel e a tradição, o interesse da filosofia deve voltar-se para o não conceitual, para o individual, exterior à esfera do conceito; pois: “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” (ADORNO, 2009a, p. 15). Logo, a verdade pretendida pelo conceito é aquela que o próprio conceito reprime em seu interior. O elemento reprimido no interior do conceito, o não idêntico e negativo, que o conceito quer alcançar, é o móbil da dialética, que “se dirige para o diverso” (ADORNO, 2009a, p. 133) e faz com que o movimento dialético do conceito se estabeleça como crítica filosófica da própria filosofia.

A dissolução do não idêntico na identidade destilada da totalidade na filosofia de Hegel, faz do conceito a garantia do não conceitual; pois: “Na medida em que o conceito se experimenta como não idêntico a si mesmo e como movimentado em si, ele conduz, não sendo mais simplesmente ele mesmo, àquilo que na terminologia hegeliana é denominado seu outro, sem o absorver” (ADORNO, 2009a, p. 136). Entretanto, cumpre salientar, uma vez mais, que na filosofia hegeliana, são as contradições que possibilitam que a razão siga em frente e vá além; essa é a essência do movimento do conceito e da própria filosofia. Ademais, Hegel compreende que a verdade e a realidade não devem ser concebidas separadamente, mas como

momentos dinâmicos e interdependentes que se constituem a partir de suas relações. Embora Adorno rejeite a totalidade, como unidade entre realidade e conceito na universalidade da Ideia, o filósofo (Cf. ADORNO, 2018, p. 50) acolhe a noção de contradição como o *mobile* da processualidade da dialética, mas acrescenta que pensar dialeticamente é pensar por meio da ruptura, desde onde o conceito critica a si mesmo por força daquilo que ele encobre, lá onde o fatural é mediado em contraposição ao seu próprio conceito.

Nesse sentido, a dialética não é um simples procedimento por meio do qual o espírito assegura seu caráter objetivo. O movimento da dialética, entendido aqui como o movimento do conceito, é o movimento do conteúdo do pensamento. Depreende-se do que foi dito que, aquilo que anima a filosofia hegeliana é o poder da negação em contraste com o momento afirmativo, o qual insistentemente insinua que na totalidade sujeito e objeto são idênticos. Mas, o todo é o momento que vai além da simples organização e classificação do conhecimento, haja vista que se trata de um momento dialético. Isso é um motivo hegeliano traduzido como processo da atividade do conhecimento, que é precisamente apenas um momento e não o conhecimento em sua totalidade. No entanto, só é possível conhecer o particular na medida em que se tem algum conhecimento sobre o todo, para medir o conhecimento do particular em contraposição ao conhecimento do todo; por outro lado, o todo nunca é dado como algo completo e acabado. Se o todo é tomado como algo completo e acabado, assim que se chega a essa conclusão, o todo se torna algo falso. Com efeito, o todo, em contraste com a imagem do círculo e seus segmentos deve ser derivado do movimento das partes e não da abstração de um conceito abrangente (Cf. ADORNO, 2018, p. 99). Em outras palavras, frente a um princípio unificador está sempre o momento da multiplicidade, da dispersão no espaço e no tempo, oposto à síntese, à unificação e, sobretudo, ao momento de identidade.

A supressão do particular não idêntico, que emerge sob as bases da dominação do real é operada na esfera conceitual, isto é, no âmbito da universalidade do pensamento dominador da natureza, cuja meta é ordená-la para fazer valer os desígnios do eu. Como consequência: “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” (ADORNO e HORKHEIMER, 2006, p. 25). Entretanto, a incongruência entre a coisa e o conceito faz transparecer a inverdade e a injustiça que a ordem vigente representa, na condição de realidade efetiva. Todavia, é o conceito o instrumento ou a condição de possibilidade que permite tanto circunscrever quanto transgredir esse estado de coisas, haja vista que permite medir o hiato entre os aspectos em contradição,

pois, o ente não é imediato, mas torna-se ente através da mediação do conceito (Cf. 2009a, p. 133). O conceito é a mediação do imediato; mas nem tudo é absorvido na mediação, se assim fosse, tudo seria absorvido na totalidade do conceito, isto é, no domínio do sujeito absoluto.

Entendido que, na medida em que se fixa um determinado conceito, o que se evidencia é a sua não identidade com o conceituado, fica claro que:

O movimento do conceito não é uma manipulação sofisticada, que lhe acrescenta do exterior significações cambiantes, mas a consciência onipresente, que anima todo conhecimento genuíno, da unidade e ao mesmo tempo da inevitável diferença entre o conceito e o que ele deve exprimir (ADORNO, 2013, p. 154-155).

Considerando que o conceito de verdade não é estático, o movimento do conceito não é, por conseguinte, uma suposição ou alteração arbitrária, manipulação ou malabarismo conceitual, mas algo que se manifesta a partir das necessidades mesmas do objeto. Seguindo O'Connor (2005, p. 59), o objeto adquire qualidades conceituais por meio de um processo de sedimentação histórica, esta história está dentro e fora do objeto e só pode ser conhecida a partir da análise da orientação posicional do valor do objeto em sua relação com outros objetos. O objeto deve ser mediado pela subjetividade em vários pontos, sob várias perspectivas; são essas mediações que conduzirão à história acumulada dos usos e significados do objeto. A imagem que emerge da “história sedimentada” é a imagem do objeto como um complexo de conceitos, o que Adorno posteriormente denominará “totalidade social”, isto é, uma versão neomarxista do fenomenológico mundo da vida (*Lebenswelt*); essa totalidade social exerce uma influência determinante sobre os objetos.

O movimento do conceito consiste na liberação do não idêntico como potencialidade latente no interior da dialética, reconfigurando situações previamente efetivadas e, nesse sentido, os conceitos apontam para uma “práxis possível”<sup>32</sup>. Essas reconfigurações, entendidas enquanto atualizações da realidade, faz com que, no movimento do conceito, transpareça a verdade, mas dotada de um núcleo temporal, o qual, de acordo com Safatle (Cf. 2019, p. 83), é a afirmação do processo histórico e social que o conceito produz, que o impele a mudar continuamente sua estrutura de significação, redimensionando sua referência. Dessa forma, o

---

<sup>32</sup> Em relação ao que está nomeado enquanto *práxis possível*, Adorno (Cf. 2008e, p. 45, 47,48) assegura que pensar é em si mesmo um aspecto da prática; ademais, se a filosofia está preocupada com o real, o que é uma evidente atitude contemplativa frente à realidade, essa relação com a realidade, seja consciente ou não, é sempre uma ação prática.

movimento do conceito apresenta “ontologias em situação”<sup>33</sup>, por isso, prossegue Safatle (2019, p. 83), afirmando que “podemos dizer que interpretar um conceito filosófico será, para Adorno, explicitar a necessidade de seu movimento no interior de situações sócio-históricas muitas vezes contraditórias entre si; situações às quais o conceito em questão foi referido”. Há que se acrescentar que, graças ao que se chamou núcleo temporal da verdade, os conceitos se articulam de maneiras distintas, e de acordo com o momento histórico e social da realidade que buscam representar; em outras palavras, o núcleo temporal da verdade diz respeito à concepção de que a verdade não é uma manifestação particular do universal absoluto, mas são as relações históricas particulares que produzem o universal absoluto. Se a filosofia tradicional se interessa pelas coisas que não mudam, deixando as coisas mutáveis para o campo de investigação da história, Adorno aposta na integridade e autonomia da particularidade ao transformar a história em um limite para a filosofia, limite contra o qual o conceito inexoravelmente se confronta.

A concepção do conceito como um momento cujo movimento expressa a experiência mediada da consciência é devedora de Hegel, para quem a experiência é o movimento que procede da particularidade ao conhecimento conclusivo; trata-se do movimento dialético que a consciência exerce sobre si mesma, tal como é explicitado na introdução à *Fenomenologia do espírito*. Esse movimento não é casual nem aleatório na medida em que demonstra que cada fase da experiência é produzida por uma compulsão racional, que nada mais é que a tentativa do pensamento de se ajustar ao objeto, mas produzindo um conhecimento ou entendimento aceitável acerca desse objeto. Hegel acredita que o conhecimento pode culminar em um sistema, no qual cada passo deve ser visto como um elemento ou momento da constituição total do conhecimento. No entanto e no sentido apresentado, Hegel pretende alcançar o conhecimento que superestima o universal. A despeito de Hegel, Adorno assegura que a não identidade ou a negação, como momento particular da experiência mediada, é uma rejeição à toda posição sistemática; o que exige a reorganização da ordem do movimento do conceito, agora, priorizando o objeto como particularidade irreduzível às categorias lógicas universais. A recuperação da particularidade reverte a tendência da filosofia ao priorizar o objeto.

Ora, a prioridade do objeto em Adorno implica na inflexão do conceito sobre o objeto, delineando um modo de se fazer filosofia que expressa uma prática conceitual reflexiva, a qual

---

<sup>33</sup> Expressão cunhada por Vladimir Safatle (2019), para explicitar a maneira pela qual a continuidade processual da dialética exige um tipo de ontologia que mantenha o pensamento próximo àquilo que não está ainda realizado; ou seja, a ontologia em situação corrobora a ideia de que as enunciações filosóficas no interior da dialética são determinações instáveis, sublevação do emergente, potencialidades, as quais demonstram as possibilidades latentes do existente, “de onde a existência retira sua força para se mover”.

traduz o movimento do conceito sobre o objeto, na tentativa de desvelar os múltiplos significados do significante, ao insistir no retorno contínuo do conceito ao objeto. Esse movimento contumaz promove um rearranjo conceitual cujo movimento produz novos significados dentro de constelações cambiáveis e devenientes. As inflexões conceituais trazem à tona a negação como momento reprimido no âmbito da processualidade conceitual, a negação expressa a contradição, e é precisamente a contradição que permite a apreensão do movimento do conceito, representada no âmbito da negação determinada como cifra do irreconciliável e não reconciliação antecipada ou síntese, como pretende as filosofias sistemáticas. Assim, a dialética negativa como negação determinada abandona a identidade entre lógica e ontologia e, conseqüentemente, empreende a ruptura com a noção de sistema.

Embora Hegel (Cf. HEGEL, 2011b, p. 185) insista na noção que o conceito como tal não é ainda completo, devendo, com efeito, elevar-se à ideia, para atingir sua completude no seu momento de unidade com a realidade, na medida em que o conceito é uma síntese e possui a determinidade<sup>34</sup> e a diferença em si mesmo, o conceito faz da síntese a determinidade absoluta, isto é, a singularidade, que, por sua vez, faz do conceito o fundamento das determinidades e das multiplicidades finitas. Hegel (Cf. 2011b, p. 187) alega que o conceito é identidade absoluta consigo ou unidade infinita da negatividade consigo mesma; essa identidade é a negação determinada, que se põe como universalidade através da negatividade. Nessa perspectiva, o universal é a totalidade que dispõe de conteúdo próprio e imanente, pois: “O universal (...) mesmo também quando se põe em uma determinação, permanece ela o que é. Ele é a alma do concreto, no qual habita sem impedimentos e idêntico consigo mesmo na multiplicidade e diversidade do mesmo” (HEGEL, 2011b, p. 206).

No entanto, é através do conceito que a reflexão filosófica busca desvelar os elementos pré-rationais, mas constitutivos do pensamento conceitual. Resgatar os aspectos não conceituais por meio do trabalho do conceito compele a filosofia a investigar os limites dos conceitos e, por conseguinte, os limites da razão. Colocar à prova os limites da razão significa também questionar a lógica de dominação da natureza, já delineada na dialética do esclarecimento. A dialética negativa rejeita o caráter onipotente do conceito, entretanto, tal rejeição, somente é possível, como se sabe, pela intervenção conceitual, a qual determina a atividade filosófica. Essas hipóteses acerca do trabalho do conceito permitem a percepção e a

---

<sup>34</sup> Há que se lembrar e remeter aqui àquela concepção de Adorno (2008e, p.65), segundo a qual: “Em Hegel, o particular determinado é determinado pelo espírito, pois sua determinação não é nada, mas espírito; portanto, conceito”.

compreensão dos ecos e refrações da filosofia hegeliana no pensamento de Adorno; pois, para Hegel (Cf. 2011b, p. 189-190), o conhecimento que se encontra no conceito é incompleto, é apenas uma verdade abstrata, já que a matéria não tem verdade fora e antes do conceito, mas somente em sua idealidade ou identidade com o conceito. Ainda de acordo com o filósofo do idealismo, a verdade objetiva é a ideia, e a ideia é o conceito adequado, já que assenta na unidade entre conceito e realidade. Por essas razões, Hegel (Cf. 2011b, p. 264) dirá que a filosofia é o modo mais adequado para apreender a ideia absoluta, porque seu modo é o modo supremo, o conceito.

Ora, o modo supremo da filosofia entendida como o trabalho do conceito deixa transparecer, entretanto, uma outra diferença fundamental entre Hegel e Adorno, pois, uma vez que Hegel compreende a história universal como um processo de reconciliação entre o objeto (ou a realidade particular) e seu conceito, Adorno entende o mesmo processo como uma relação dinâmica, aberta e devenida, que remete à já referida noção de “ontologia em situação”. Nesse sentido, a concepção de movimento do conceito pode ser pensada a partir da ideia de negação recíproca entre momento e sistema, entre momento e totalidade. Logo, para apreender o movimento do conceito, enquanto modo de produção do conhecimento dialético, há que se aproximar conceitualmente do objeto para interpretá-lo à luz de suas potencialidades internas, manifestas na contradição entre o conceituado e o conceito, entre o particular e o universal.

Pois o pensamento dialético implica, deveras, um esforço incessante para unir o particular e o universal, o *hit et nunc* e seu conceito, enquanto permanece consciente de que não há identidade imediata ou não mediada entre esses momentos e que, de fato, eles divergem entre si (ADORNO, 2018, p. 155).

Nesse caso, o que há de mais importante para aprender acerca do pensamento dialético, ressalta Adorno (Cf. 2018, p. 157), é que ele não procede de nenhum conceito rígido, de nenhum sistema rígido, de nenhum dado rígido, mas se constitui a partir da exigência de abandonar-se a si mesmo ao seu conteúdo, evitando assim o perigo do relativismo, da arbitrariedade espúria; por isso, o pensamento dialético imerge nos problemas individuais com maior seriedade que o pensamento convencional jamais permitiu. Logo, a dialética, nos termos de Adorno, é a tentativa de resolver o paradoxo da identidade na não identidade sem se paralisar nesse ponto, porém, se desenvolvendo e avançando por meio dessas categorias e valendo-se dos impulsos de moção dos conceitos, o que nada mais é que um esforço de fazer justiça à realidade, ou seja, uma forma de encontrar a estrutura apropriada que permitirá a articulação do que tem sido suprimido ou negligenciado pelos modelos epistemológicos tradicionais. Para tanto, há que se

recobrar aquela força pulsional do conceito para que ele ultrapasse a si mesmo, abrindo-se para o não conceitual, no esforço de dizer o que, pelo menos imediatamente, não se deixa dizer.

### 2.3. Para dizer o indizível

A dialética deve ser traduzida como o pensamento da experiência da contradição que nega a possibilidade (ideológica) de uma realidade sem contradições. Dessa forma, negar a interdição do que supostamente não pode ser dito consiste no esforço de salvaguardar o caráter especulativo do pensamento, libertando-o tanto das amarras do realismo ingênuo e do positivismo quanto do nominalismo<sup>35</sup>. Dito de outro modo, dizer o indizível implica deixar emergir o momento mimético-expressivo no âmbito do amplo movimento do conceito em detrimento de um uso meramente comunicativo da linguagem, haja vista que a comunicação líquida e falsifica a verdade, na medida que o critério do verdadeiro não é a comunicabilidade imediata, mas o renovado retorno mediado à realidade a fim de reposiciona-la conceitualmente. Dizer o que não pode ser dito consiste, igualmente, em uma reabilitação da retórica, na tentativa de produzir, por meio dos conceitos, novos significados, isto é, significados diferenciados daqueles já produzidos pela linguagem meramente comunicativa. Reabilitar a retórica diz respeito à naturalização da expressão do novo dentro do discurso filosófico, negando a má reputação à ela (à retórica) imputada pela tradição e retomada, sobretudo, pelo positivismo lógico, representado aqui na figura do primeiro Ludwig Wittgenstein (1889-1951), o que quer dizer, o Wittgenstein do *Tractatus Logico-Philosophicus*.

Adorno rejeita o positivismo por essa corrente filosófica conceder a primazia aos dados da observação e por reservar uma posição subalterna à teoria; igualmente, o filósofo rejeita o nominalismo por esse segmento filosófico defender que os conceitos são meramente nomes apartados e independentes da realidade objetiva, que designam objetos. Se assim o fosse, esses nomes poderiam ser arbitrariamente intercambiáveis; mas esse intercâmbio está obstado na medida em que os conceitos estão, de acordo com Adorno, inexoravelmente vinculados aos

---

<sup>35</sup> O nominalismo se formou na antiguidade, mas teve seu apogeu somente na escolástica do final da Idade Média, com Guilherme de Ockham. Segundo o nominalismo, os conceitos gerais não correspondem a nenhuma substancialidade, a nenhum ser próprio, são simples nomes, abreviaturas das coisas compreendidas sob eles. No polo oposto do nominalismo está o realismo, para o qual os conceitos são algo existente em si, e até certo ponto, algo autônomo e independente frente ao conceituado.

objetos. Logo, Adorno não faz simplesmente abandonar a postura pragmática do positivismo e tampouco os propósitos universalistas do nominalismo, mas procura avançar dialeticamente onde ambos estancam e se enredam em posições cristalizadas, propondo uma terceira via entre o positivismo e o nominalismo, com ênfase na capacidade transgressora do conceito ao relacioná-lo mediatamente com o objeto. O filósofo de Frankfurt busca retificar o positivismo lógico ao sentenciar que:

O que soa como música dissonante aos ouvidos dos positivistas é o que não está inteiramente contido em estados de coisa, e que necessita da forma da linguagem. Quanto mais estritamente esta se adapta aos estados de coisa, tanto mais se distancia da mera significação e adota algo parecido à expressão (ADORNO, 2000, p. 151).

Para Adorno, o positivismo é uma forma de Adesão à realidade tal como ela é, em detrimento de uma aproximação crítica dessa realidade. Posição que muito bem pode ser endereçada a Wittgenstein. O ataque de Adorno ao positivismo, mais especificamente ao positivismo lógico da virada do século XIX para o XX, se inscreve na crítica ao fato que essa escola teria feito da filosofia uma serva da ciência, resignada em relação às conclusões científicas, e que busca meramente refinar e qualificar os fundamentos das ciências naturais; ou seja, o positivismo lógico engendra um tipo de filosofia incapaz de registrar algo mais que não seja a percepção imediata da realidade, bem como engendra uma ciência impedida, de certo modo, de se perguntar acerca da exatidão dessas percepções. É sob essa medida que Wittgenstein delimita a pátria da filosofia no território da lógica, insistindo na ideia de que o questionamento filosófico é de ordem metafísica, daí sua ausência de significado. Com efeito, a grande diligência a ser realizada pela filosofia, segundo o lógico vienense, seria dissolver e aclarar as significações proposicionais, não podendo o pensamento filosófico nada mais fazer pelo “progresso da humanidade”.

De acordo com o Wittgenstein do *Tractatus Logico-Philosophicus*, o que acontece, o fato, é a unidade elementar da existência e o mundo é a totalidade que se determina por meio da composição dos fatos, essa composição se efetiva enquanto “estados de coisas”, daí a Proposição (1)<sup>36</sup>: “O mundo é tudo que é o caso” (WITTGENSTEIN, 2017, p. 129). O lógico

---

<sup>36</sup> Para maior clareza, diferenciação e precisão, o termo “Proposição”, grafado com a inicial maiúscula, refere-se às sentenças ordenadas e enumeradas que constam no *Tractatus Logico-Philosophicus*; e as enumerações que estão no interior dos parêntesis correspondem, naturalmente, ao número da Proposição na referida obra. Diferentemente, a palavra “proposição”, grafada com inicial minúscula, denota o uso no sentido ordinário do termo e quer dizer sentença, axioma, posição, tese, etc. Portanto, esse modelo de registro será utilizado, no decorrer do texto que dessa nota se segue, toda vez que houver a necessidade de se remeter ao *Tractatus* de Wittgenstein.

vienense defende que o pensamento deve ser a representação lógica e exata dos fatos, sendo a proposição geral a função de verdade das proposições elementares, e estas, por sua vez, se compõem de objetos simples, os quais, segundo a Proposição (2.02) (Cf. WITTGENSTEIN, 2017, p. 133) não podem ser decompostos na medida em que constituem a substância do mundo. Há no primeiro Wittgenstein uma correspondência entre a teoria da realidade e a teoria da linguagem, na qual a linguagem constitui uma representação projetiva da realidade. Conseqüentemente: “O que a figuração deve ter em comum com a realidade para afigurá-la à sua maneira – correta ou falsamente – é sua forma de afiguração” (2.17) (WITTGENSTEIN, 2017, p. 137); entenda-se por “forma de afiguração”: “forma lógica”. Adiante, na Proposição (4.06) o lógico vienense diz que: “A proposição pode ser verdadeira ou falsa só por ser uma figuração da realidade” (WITTGENSTEIN, 2017, p. 137). Sob esse viés, o autor do *Tractatus* não distingue verdade e falsidade, positividade e negatividade no âmbito das proposições, isto é, dos elementos constitutivos do interior da lógica interna dessas proposições, já que estas, enquanto signos que afiguram a realidade são fatos, independentemente de suas determinações qualitativas (internas).

Para Wittgenstein, a concordância ou a discordância com as possibilidades de existência ou não existência dos fatos atômicos é o que confere sentido à proposição; todavia, a concordância ou discordância do seu sentido em relação à realidade é o que define a verdade ou a falsidade da representação. Dessa forma, a realidade representada pelas proposições se reduz à representações da realidade empírica e o mundo dos fatos tende, por sua vez, a ocultar o que é essencialmente real, destituindo o caráter especulativo do pensamento e dando, destarte, voz ao positivismo; é nesse sentido, que a resistência positivista à especulação ganhara um tom ideológico. Adorno (Cf. 2008d, p. 30) assegura, por outro lado, que somente o pensamento especulativo pode penetrar a realidade externa e revelar o que verdadeiramente está oculto sob a fachada da facticidade, para fazer justiça à realidade; logo, o único modo de capturar a realidade, levando em conta sua verdadeira experiência, é transgredindo os dados imediatos da experiência. É nessa perspectiva que a especulação permanece, uma vez mais, o aspecto mais significativo da experiência mediada.

Evidencia-se acerca do que foi dito até então, sobre o primeiro Wittgenstein, sua filiação ao positivismo bem como sua crítica à metafísica, na medida que o filósofo compreende

que a linguagem filosófica, ao se valer da linguagem corrente<sup>37</sup>, queda prenhe de ambiguidades no que tange à significação dos objetos, uma vez que suas proposições empregam de modo unívoco palavras e expressões diferentes, mas que significam um mesmo objeto. A filosofia, consoante Wittgenstein, deveria utilizar-se de uma linguagem coerentemente articulada, que terminantemente evitasse tais equívocos. Todavia, enquanto a linguagem filosófica permanecer imiscuída na indeterminação das ambivalências, as questões filosóficas padecerão no terreno da absurdidade e do contrassenso, não podendo ser, dessa forma, julgadas falsas ou verdadeiras.

Ora, se as proposições verdadeiras são somente aquelas que representam estado de coisas e “a totalidade das proposições verdadeiras é toda a ciência natural” (4.11) (WITTGENSTEIN, 2017, p. 165), então, as proposições metafísicas são desprovidas de sentido na medida em que partes de sua constituição ou sua constituição como um todo nada denotam; por isso, para Wittgenstein (4.111-4.112) (Cf. 2017, p. 167), a filosofia não se enquadra nas ciências naturais e sua finalidade é esclarecer o pensamento instrumentalizando a lógica. Na Proposição (6.53), o autor assegura que:

O método correto da filosofia seria propriamente este: nada dizer senão o que se pode dizer; portanto, proposições da ciência natural – ou seja, algo que nada tem a ver com a filosofia; e então, sempre que alguém pretendesse dizer algo de metafísico, mostrar-lhe que não conferiu significado a certos sinais em suas proposições. Esse método seria, para ele, insatisfatório – não teria a sensação de que lhe estivéssemos ensinando filosofia, mas *esse* seria o único rigorosamente correto (WITTGENSTEIN, 2017, p. 261).

É nessa perspectiva que Wittgenstein critica a metafísica e corrobora o positivismo lógico ao destacar a clivagem entre a filosofia e as ciências naturais. Porém, Adorno (Cf. 2013, p. 189) advoga que a filosofia, por meio do trabalho do conceito, não deve se intimidar frente aos desdobramentos das ciências particulares, referindo-se às ciências naturais. Há que se evidenciar, entretanto, que Wittgenstein não nega peremptoriamente a relevância das questões filosóficas, no entanto, ao enfatizar que nada pode ser dito acerca do que não adequa às ciências naturais, na medida em que (esse dizer) estaria fora de um discurso logicamente articulado, segundo aquilo que o autor chamou “método correto da filosofia”, Wittgenstein suscita o imperativo categórico da epistemologia adorniana, cujo mandamento reivindica o ato de “dizer

---

<sup>37</sup> Há aqui um vetor de convergência entre as concepções de linguagem filosófica em Wittgenstein e Adorno, que pode ser desenhada a partir da ideia de distanciamento e de “purificação” da filosofia em relação à linguagem cotidiana, ou seja, em relação à linguagem meramente comunicativa. Entretanto, pode-se perceber um abrandamento por parte de Adorno em relação a essa posição, quando o filósofo, consoante Hegel, diz: “Enquanto expressão da própria coisa, a linguagem não se esgota na comunicação, na transmissão a outros. Mas ela também não é, e Hegel sabia disso, pura e simplesmente independente da comunicação” (ADORNO, 2013, p. 195).

o que não se permite dizer” (ADORNO, 1996, p. 21), que se posiciona contra a tão difundida Proposição (7) de Wittgenstein (2017, p. 261), que atesta que: “Sobre aquilo que não se pode falar, deve-se calar”.

No pensamento de Adorno, dizer o indizível encontra seu impulso primevo na filosofia hegeliana, visto que em Hegel o não idêntico não pode ser expresso imediatamente, dado que toda imediatidade é falsa por não ter passado pelo crivo da razão dialética; ademais, para Hegel, a clareza do imediato é alcançada no todo, na esfera da negação determinada, mas em um tipo de negação determinada que se apresenta como momento sintético e sistemático. Embora o pensamento tradicional exija um sistema de referência para que toda reflexão e todo objeto seja localizável, o esforço do pensamento filosófico de conduzir a contradição até as últimas consequências implica no ato de permitir que o conceito retome retroativamente e (re)ssignifique aquilo que foi recalcado no âmbito do seu movimento; pois, a filosofia dialética é o meio de expressar, em conceitos, o restritivo e coercitivo caráter da realidade ao iluminar a contradição encontrada no ‘dado’; essa contradição compele o pensamento a ir além do mero dado – do particular - e introduz algo mais compreensivo e universal em seu lugar. Adorno (2009a, p. 144) dirá que: “Quando uma categoria se transforma – por meio da dialética negativa, a categoria da identidade e da totalidade - a constelação de todas as categorias se altera, e, com isso, uma vez mais cada uma delas”. Dessa forma, o pensamento dialético, que trabalha em termos de contradições e reversões, é necessariamente o oposto da noção positivista de desenvolvimento contínuo, de progresso, já que a dialética consiste no desdobramento dessas contradições e reversões, as quais obrigam o progresso a reconhecer aquilo que inelutavelmente resiste à sua marcha.

Dizer apenas o que se pode dizer com clareza e sobre o mais calar-se, soa como um heroísmo de Wittgenstein; tem um tom místico existencial e distancia-se do que verdadeiramente interessa à filosofia, a saber: dizer, por meio do conceito, o que não pode ser dito. Dizer o que não se deixa dizer só é possível graças à capacidade da linguagem filosófica de fixar conceitos, mas variando-os através do lugar de valor que lhes proporciona. A filosofia é o esforço permanente e desesperado de dizer o que não pode ser dito por meio da mediação entre o elemento mimético e o expressivo; mediação que permite que o conceito expresse tanto o que o objeto é quanto suas possibilidades latentes. Na medida em que não dispõe hierarquicamente e tampouco classifica seus objetos, a filosofia como expressão mimética representa o pensamento que não é meramente conceito, entendido em seu sentido tradicional.

Isso distingue a filosofia da ciência e a aproxima da arte, como observara Schelling (Cf. ADORNO, 1983, p. 66), já que a obra de arte não deve identificar-se com o seu conceito. Sob esse viés, pode-se dizer que a linguagem filosófica e a artística são as únicas que podem diferenciar linguagem e objeto, uma vez que:

A filosofia não é nem ciência e nem poesia pensante – à qual o positivismo gostaria de degradá-la com um oxímoro estúpido –, mas uma forma tanto mediatizada quanto destacada daquilo que é diversa. Seu elemento provisório, porém, não é outra coisa senão a expressão do inexprimível que ela comporta nela mesma. Nesse ponto ela é verdadeiramente como uma irmã da música (ADORNO, 2009a, p. 99).

Adorno (Cf.1985, p. 121-124) entende que a metafísica é aquele conjunto de pensamentos que não se conformam com os dados imediatos da experiência, acentuando, desse modo, a distinção entre aparência e essência. A metafísica está contra o cientificismo, por exemplo, contra a posição de Wittgenstein, segundo a qual a consciência só tem que ver aquilo que é o caso; o que poderia suscitar a seguinte definição: a metafísica é a figura da consciência que busca conhecer aquilo que é mais que o caso. Como foi dito, há que se perceber no enfrentamento de Adorno em relação ao primeiro Wittgenstein uma reabilitação do momento retórico na dialética, no sentido de diferenciar o trabalho filosófico da mera comunicação de conteúdos; entretanto, o resgate crítico do momento retórico significa trazer à tona a verdade como expressão subjacente ao sistema de signos da linguagem filosófica (Cf. ADORNO, 1996, p. 65-66). A salvaguarda do momento retórico conduziria a dialética como expressão da contradição até as últimas consequências; pois: “A dialética, segundo o sentido literal do termo a linguagem enquanto *organon* do pensamento, seria a tentativa de salvar criticamente o momento retórico: aproximar uma da outra a coisa e a expressão, até a indiferenciação” (ADORNO, 2009a, p. 55).

Ainda contra a antimetafísica de Wittgenstein, o ato de não apenas filosofar sobre o concreto, mas a partir dele, impele Adorno (Cf. 2009a, p. 36) a dizer que a filosofia em sua essência é algo não relatável e tampouco pode ser reduzida a um conjunto de categorias; ao contrário, a filosofia deve se compor a partir de si mesma, renovando-se por meio de sua própria força. Essa força nada mais é que aquele impulso negativo do pensamento que mobiliza o especulativo na dialética. Tal impulso se traduz na exigência de uma subjetividade mediada na relação sujeito e objeto, outrora obliterada pela necessidade objetivista do positivismo lógico e antimetafísico. Essa necessidade de um sujeito “forte” é explicitada por Adorno, contra o positivismo lógico, da seguinte maneira:

Em uma oposição brusca ao ideal de ciência corrente, a objetividade de um conhecimento dialético precisa de mais, não de menos sujeito. Senão, a experiência filosófica definha. O espírito positivista do tempo, porém, é alérgico a isto (...) exige-la enquanto condição do conhecimento seria elitista e antidemocrático (ADORNO, 2009a, p. 42).

A objetificação científica exclui as qualidades do objeto ao transformá-las em determinações comensuráveis, daí a necessidade de entrega subjetiva radical ao objeto para se fazer justiça aos seus momentos qualitativos. Cumpre lembrar que o qualitativo é a união distintiva e mediada do igual e do desigual e a diferença entre o pensamento e o mundo é mediada pelo pensamento, pois, por meio de si mesmo, o pensamento deve se esforçar para compreender precisamente o que não é atributo do próprio pensamento nos objetos com os quais se relaciona.

Para ampliar o escopo da posição de Adorno contra o primeiro Wittgenstein, há de se requerer o salvo-conduto de um conceito que padece no ostracismo dos anais do pensamento adorniano, a saber, o conceito de profundidade, que encontra na noção de resistência o seu correlato. O conceito de profundidade está conectado com a concepção e a pretensão do elemento especulativo, pois sem especulação não há profundidade, o que faria da filosofia mera descrição dos dados imediatos. Adorno (2008e, p. 99) dirá que “o conceito de profundidade postula a diferença entre essência e aparência”. Nesse sentido, profundidade significa recusa, resistência resoluta à satisfação com a superfície, ou seja, denota a ruptura com as definições e descrições de fachada. Ora, romper com as definições de fachada implica mobilizar o pensamento no intuito de resistir ao dado imediato. Quando Adorno (Cf. 2008e, p. 102) diz que a filosofia é resistência, quer dizer que a resistência é, em primeira instância, uma categoria do impulso, uma categoria de reação imediata, todavia, o esforço de resistência do pensamento, com vista à profundidade, consiste na recusa da asserção imediata da mera existência. Logo, a resistência renitente do pensamento transcende o objeto ao permanecer em contato mediado com ele. Por essas razões, assegura Adorno (2008e, p. 108), que “o especulativo excede e vai além do que quer que seja o caso, vai além da mera existência, é o elemento da liberdade no pensamento”.

Adorno afirma que o conceito de profundidade é tão profundo e obscuro como aquilo a que o próprio conceito alude; assim, o filósofo frankfurtiano, uma vez mais, recorrerá a Hegel, para quem a profundidade do sujeito somente se constitui quando o sujeito sai de si e vai até o outro. A profundidade do pensamento não é alcançada pela simples reflexão abstrata, mas na

relação com o objeto, “o que é perfeitamente hegeliano” (ADORNO, 1983, p. 109). A profundidade não radica no objeto como algo velado e também não radica no sujeito, mas é, para dizer com Hegel, uma atitude ante a objetividade, uma relação entre a consciência e a realidade no amplo movimento do pensamento. Com efeito, a profundidade radica na relação da filosofia com seu objeto, na medida em que o pensamento se permite mover na direção do objeto, no sentido de situá-lo ontologicamente, mas considerando suas possibilidades latentes. Isso permitirá Adorno (Cf. 1983, p. 111) atestar que o sentido do conceito de profundidade há de ser o que se mede e se constitui pela representação de uma vida verdadeira, que nasce da negação das figuras da vida falsa.

A resistência, como conceito adjacente à concepção de profundidade, é a negação enquanto esforço que distingue o pensamento da simples receptividade, essa resistência como modelo do pensamento circunscreve o lado negativo do trabalho do conceito. Fato que propicia Adorno (Cf. 2008e, p. 113) conjecturar que a positividade é o contrário do pensamento, o contrário do que é apresentado como o caso em Wittgenstein; pois, a forma do pensamento aspira mais que aquilo que meramente existe, mais que aquilo que é meramente dado, haja vista que o pensamento em seu contumaz retorno ao objeto produz novas sínteses, e toda síntese, como se sabe, é negação. Nessa perspectiva, o pensamento visa inconscientemente uma restituição integral, produzindo o todo por meio de seus fragmentos, e a filosofia é a consciência desse processo inconsciente. Um irreconciliável processo do pensamento é então unido à esperança de reconciliação, de utopia, porque a resistência do pensamento ao existente, a violenta liberdade do sujeito humano, busca o aspecto subjetivo do objeto que fora sacrificado no processo de objetificação. A aceitação tácita da afirmação positiva do existente como verdade objetiva acarreta na eliminação das qualidades subjetivas no objeto, com conseqüente redução deste; ora, o conhecimento visado na dialética negativa é o qualitativo e a eliminação do sujeito é, em última instância, quantificação. O qualitativo torna-se, no sentido proposto, um arcaico resíduo mimético do pensamento que a dialética reivindica, que compele a se filosofar não acerca do concreto, mas desde dentro dele, constelando os conceitos ao seu redor.

Faz-se mister lembrar ainda que o conceito de filosofia não coincide com o conceito de verdade; a busca da filosofia pela verdade não consiste, no entanto, em um ajuste de afirmações, juízos ou pensamentos a um conteúdo já dado, como pretendia o positivismo lógico do primeiro Wittgenstein, mas se refere ao momento de expressão, ao momento mimético, que situa ontologicamente a verdade por intermédio do conceito e de acordo com o contexto

histórico e social que o objeto permite ser conceitualmente posicionado. Nesse sentido, a dialética não é para Adorno (Cf. 2018, p. 54) um mero procedimento por meio do qual o espírito assegura o seu caráter objetivo, mas é o próprio movimento do conteúdo do pensamento. Na medida em que a dialética expressa o movimento do conteúdo do pensamento, pode-se entoar com Safatle (2019, p. 22) que: “A dialética demonstra como toda enunciação filosófica é sempre uma enunciação em situação”. Fato que permite inferir que a relação entre realidade e conceito, uma vez traduzida simplesmente como apresentação conceitual de estado de coisas, nega a apreensão e compromete a percepção das possibilidades latentes do existente, ao estancar, através da tirania lógico-classificatória do positivismo, a processualidade da relação mediada entre o existente e aquilo que sobre ele poderia ser dito. O filósofo frankfurtiano não se hesita em dizer que:

Wittgenstein precisava dar-se conta de que ela [a linguagem] se distingue de todo ser fático, porque ela é “dada” apenas por seu intermédio, e contudo pode ser pensada somente como momento do mundo, do qual, em conformidade com sua reflexão, nada pode ser conhecido a não ser através da linguagem (ADORNO, 2000, p. 132-133).

A teoria da linguagem do *Tractatus* não pretende, necessariamente, romper com o subjetivismo, uma vez que a clareza e a delimitação da linguagem almejada por Wittgenstein corresponde à mobilização da consciência subjetiva; todavia, o insucesso do cientificismo positivista reside na dificuldade de mediar facticidade e conceito (Cf. ADORNO, 2000, p. 115-116).

Com efeito, dizer que o “o mundo é o caso” significa aferrar-se ao imediatamente dado e acabado, mais do que isso, significa negar o caráter deveniente e processual do mundo afigurado enquanto estado de coisas, enquanto momento do movimento do conceito. A interpretação filosófica de Adorno se distancia do Wittgenstein do *Tractatus* na medida em que o filósofo de Frankfurt compreende que o papel da filosofia – enquanto processualidade conceitual ou trabalho do conceito – é justamente resgatar e apresentar os dados da realidade que escaparam do conceito, do processo de conceituação, de afiguração conceitual como tradução ontológica e linguística dos estados de coisas, ao justapor o conceitual e o não conceitual no interior do próprio conceito, permitindo-lhe o movimento; nessa perspectiva, a expressão conceitual diz respeito tanto às possibilidades latentes daquilo que no objeto e na realidade se deixa exprimir quanto à situação mesma do objeto histórica e socialmente posicionado no momento da conceituação. Nesse caso, *o mundo não é apenas o que é o caso,*

como pretendia Ludwig Wittgenstein, e a tarefa da filosofia seria o esforço interpretativo de dizer o que não se deixa dizer, ou seja, de apreender na realidade aquilo que está para além do que é meramente o caso, estendendo substancialmente o horizonte do inefável.

#### **2.4. O objeto e o conceito sob a perspectiva da possibilidade de reconciliação**

Na teoria crítica de Adorno, o conceito não pode ser tomado como o universal, na medida em que se refere a propriedades particulares do objeto; o conceito representa, nesse caso, uma palavra ou expressão que instaura um momento da realidade historicamente situada e sedimentada no objeto. Nessa perspectiva, o objeto representa o não idêntico, o negativo, em sua alteridade radical em relação ao conceito; logo, a atividade conceitual, própria da filosofia, deve proceder levando em conta a consciência da impossibilidade de reconciliação positiva e identitária entre o objeto e o conceito. Na qualidade de modelo de dialética da não identidade, a dialética negativa articula a divergência entre a coisa e o conceito, entre o objeto e o sujeito, e seus estados irreconciliados. Dessa forma, pensar as condições de possibilidade ou impossibilidade de reconciliação entre o objeto e o conceito, a partir da dialética adorniana, implica perscrutar proposições do autor tais como a que se segue, que diz que, desde a *Ciência da lógica*, “Hegel apresenta a existência na forma de conceito, reduzida ao âmbito do conceito, como tática que facilita o ato de identificação” (ADORNO, 2008e, p. 68). À diferença do pensamento da identidade, a dialética negativa expressa um modelo de pensamento que percebe a consciência da não identidade entre o objeto e o conceito e se inscreve, desse modo, no pensamento da não identidade.

Essa não identidade deveria ser determinada como a unidade contraditória do heterogêneo, no entanto, tal determinação é posta como algo posicionado para ir além de si mesma, apontando nessa medida para a identidade absoluta. Há aqui uma instrumentalização da identidade, que reconhece e enfatiza a particularidade e a negatividade do não idêntico, mas não tanto para dimensionar os conteúdos de verdade devenientes, oriundos das relações antagônicas dos particulares entre si, porém, muito mais como um meio que se vale do não idêntico como força propulsora da consciência, cuja meta é alcançar a identidade conceitual absoluta; pois:

Como um sistema de crédito gigante, todo particular deve alguma coisa ao outro – não idêntico -, mas o todo não tem dívidas, é idêntico. É aqui que a dialética idealista comete sua falácia (ADORNO, 2013, p. 245).

Dessa forma, o não idêntico é reconhecido por força da identidade, o que na filosofia hegeliana faz do não idêntico um momento necessário e constitutivo da identidade conceitual, mas que, simultaneamente, obriga o conceito a assumir e confessar sua carência em relação ao não conceitual, ao não idêntico, ao outro, haja vista sua dependência manifesta em relação a ele para seguir sua senda em direção à identidade universal.

Para se compreender a relação entre conceito e objeto nesse contexto, há que se retomar<sup>38</sup> o nexos entre o sujeito e o objeto e suas consequências, na medida que a produção judicativa e conceitual nada mais é que o resultado dessa relação. Igualmente, uma vez que o conceito não se identifica com o objeto, deslocando o momento da conceitualidade para o particular, isto é, para o não idêntico, opera-se um redimensionamento epistemológico necessário no interior da relação entre o sujeito e o objeto, que se instaura como projeção mediada, a qual reforça o caráter necessário desses polos. Dessa forma, a separação entre sujeito e objeto é, para Adorno, nesse caso, duvidosa; entretanto, apesar de só ser possível pensar essas categorias separadamente, há uma relação de dependência recíproca entre ambas; com efeito, o sujeito e o objeto são determinados no aqui e agora de suas relações mediadas, as quais revelam as determinações qualitativas de cada qual.

Pelo exposto até então, há que se considerar também que os termos sujeito e objeto são termos equívocos, pois o sujeito se refere tanto ao indivíduo particular quanto a determinações gerais, à consciência geral, como já demonstrara Kant nos *Prolegômenos*. Não é possível eliminar a ambiguidade desses termos sob o julgo de uma classificação terminológica, já que sujeito e objeto são significações codependentes, necessariamente apreendidas em sua relação de reciprocidade. Isso ocorre graças à impossibilidade de se excluir o momento da individualidade humana do conceito geral de sujeito, e o contrário é também verdadeiro (Cf. ADORNO, 1995a, p. 181). Por conseguinte, a dissociação arbitrária dos termos sujeito e objeto no intuito de atribuir-lhes significações específicas incorreria em aporia, na medida em que se trata de uma relação necessária e mediada, considerando que tal nexos propicia compreender, simultaneamente, o que há de subjetivo no objeto e o que há de objetivo no sujeito; de outro modo: “Uma vez radicalmente separado do objeto, o sujeito já reduz este a

---

<sup>38</sup> Trata-se de uma retomada na medida que a relação entre sujeito e objeto foi abordada e discutida no Capítulo 1, mais precisamente, no tópico 1.1, que trata do problema da mediação.

si; o sujeito devora o objeto ao esquecer o quanto ele mesmo é objeto” (ADORNO, 1995a, p. 183).

Adorno irá desenvolver, adiante, um modelo de relação entre o conceito e o objeto que justifica uma alternativa de racionalidade irreduzível a um desses polos; pois, se para o filósofo a experiência mediada procede quando o sujeito opera uma mudança ao ser afetado pela realidade objetiva, essa experiência contém uma estrutura de reciprocidade e transformação, sendo, ademais, irreduzível à reflexão conceitual exterior à essa esfera de determinidade recíproca. Entretanto, Adorno reforça o caráter necessário da subjetividade e do trabalho do conceito na experiência, que nega aquele irracionalismo, do qual o filósofo é injustamente acusado. Conseqüentemente, o autor empreenderá uma metacrítica que não é meramente negativa e tampouco estritamente crítica, mas uma metacrítica que delimita um tipo de experiência racionalmente articulada. Essa metacrítica abrirá o caminho para a verdade da experiência mediada, já que se trata de descortinar a relação de reciprocidade e a abertura entre o sujeito e o objeto, demonstrando que a ilusão da filosofia (Cf. ADORNO, 2003b, p. 325) é reduzir essa reciprocidade ao encapsular o objeto sob a dominação conceitual e subjetiva, haja vista que o poder do pensamento é insuficiente para apreender oniscientemente a totalidade do real. Com efeito, a análise da relação entre o objeto e o conceito ecoa na insistência de Adorno em examinar a realidade a partir de seus vestígios e ruínas.

A análise dos vestígios e ruínas da realidade permite compreender a relação entre o objeto e o conceito não mais sob os auspícios da redução de ambos à identidade subjetiva, muito característica do idealismo de Fichte e Schelling, de acordo com Adorno. Essa compreensão adorniana pode ser demonstrada em afirmações como a que se segue, na qual o filósofo atesta que:

Desde Schelling, o filosofar ligado ao conteúdo foi fundado sobre a tese da identidade. Somente se a suma conceitual do ente, e, por fim, o próprio ente, momento do espírito, puderem ser reduzidos à subjetividade; somente se a coisa e o conteúdo forem idênticos no estado mais elevado do espírito, é possível, de acordo com o axioma fichtiano de que o *a priori* é ao mesmo tempo o *a posteriori*, proceder (ADORNO, 2009a, p. 73).

A filosofia hegeliana, dirá Adorno (Cf. 2018, p. 75), segue esta mesma direção, na medida que se trata de uma filosofia da experiência, que reconhece aquela afirmação de Fichte segundo a qual a filosofia deve ser a união identitária do *a priori* com o *a posteriori*, e não

meramente uma doutrina dos aspectos *a priori* da experiência, tal como aparece no pensamento de Kant. Esse aspecto fica evidente quando Hegel (2006, p. 218) diz que “... na filosofia o conteúdo não é diferente da forma (...). A filosofia nada tem essencialmente a ver com o formal, com a simples forma do pensamento, mas o conteúdo deve ser inerente ao próprio pensamento”. Por essas razões, a crítica de Adorno à filosofia transcendental não se restringe exclusivamente a uma crítica à filosofia de Kant, mas busca demonstrar que a concepção kantiana de sujeito transcendental está intimamente associada às formas históricas e sociais dentro das quais essa concepção aparece. Para Adorno, o sujeito transcendental, posto pelo idealismo como sujeito originário, nada mais é que o resultado de uma abstração do sujeito particular e empírico. Há aqui uma clara inversão do sistema de posições do idealismo, sobretudo do idealismo hegeliano, sem, no entanto, abandoná-lo, todavia, assumindo-o e alterando esse sistema de posições via crítica imanente.

Analisando uma vez mais os *Epilegômenos dialéticos*, mais precisamente, o texto *Sobre sujeito e objeto*, percebe-se que Adorno (Cf. 1995a, p.184-185) insiste que a concepção de sujeito na teoria do conhecimento, desde o idealismo alemão, refere-se e se remonta, de fato, ao sujeito transcendental. Há basicamente duas noções de sujeito transcendental nessa corrente de pensamento: A primeira é a concepção de Kant, que se reporta a um tipo de sujeito que constrói o mundo objetivo a partir do material da realidade empírica externa a ele, desqualificando esse material ao reduzi-lo sob a forma de algo cognoscível, ou seja, ao fazer com que as formas puras da intuição sensível transforme a coisa em si em fenômeno; a segunda diz respeito ao modelo de Fichte, para quem o Eu absoluto engendra a si mesmo e a realidade prescindindo do mundo empírico como ponto de partida. As duas concepções postulam o sujeito como a instância originária de toda experiência, o que Adorno nega ao compreender que este sujeito, posicionado como instância originária, é, em verdade, uma abstração do indivíduo particular, cuja “origem” se encontra na realidade concreta do mundo objetivo. O filósofo frankfurtiano assegura ainda que, na medida que os idealistas buscam justificar o apriorismo do eu frente à realidade, nada mais fazem do que argumentar em favor da apreensão do condicionado como se fosse algo incondicionado. A crítica adorniana incide nesse ponto sobre aquela ideia tradicional da filosofia, pelo menos desde Platão e Aristóteles, de que a verdade reside no que vem primeiro, ou seja, nas ideias da razão e nos princípios primeiros, os quais, pela própria primazia, não são derivados, e deles, tudo o mais advém.

Adorno reiteradamente questiona porque, nos modelos idealistas, o sujeito transcendental tem maior teor de efetividade que o sujeito particular empírico. Esse maior teor de efetividade do sujeito transcendental se deve à concepção de que o idealismo não admite a existência de um modo de subjetividade que precede o sujeito transcendental; mas, como esse sujeito (transcendental) não existia, tornou-se necessário que ganhasse forma. Constitui-se, então, um sujeito como expressão intelectual de uma racionalidade universal, mas despojado das características que fazem dele um indivíduo particular, o qual fora historicamente desqualificado no transcorrer da teoria do conhecimento. Trata-se de uma estratégia apologética que, segundo Adorno (1995a, p. 181), busca “justificar o condicionado como se fosse incondicionado, o derivado como primário”. Todavia, essas razões reforçam a ideia da aceitação tácita do sujeito transcendental enquanto algo originário e constitutivo, como algo primeiro, ou seja, o a priori do indivíduo particular empírico.

Ora, na medida em que o conceito não se identifica com o objeto no interior da dialética negativa, deslocando essa diferença para o momento da conceitualidade, para o particular, isto é, para o não idêntico, opera-se um redimensionamento epistemológico necessário no interior da relação contrapositiva entre o sujeito e o objeto. Esse deslocamento redimensionado incide sobre a relação objeto e conceito na medida que exige faculdades judicativas capazes de incluir os momentos antagônicos da contradição, os quais permitirão a eminência das determinações particulares reconhecíveis somente quando justapostas como polaridades em contradição. Nesse momento, será possível reconhecer a subjetividade no objeto, o conceito na coisa, o universal no particular, mas sem reduzir um aspecto ao outro; isso é viável apenas às custas daquele componente mimético da mediação que impede a redução da individualidade e da contingência no universal da razão. Esse componente ou faculdade mimética da mediação é, segundo Adorno (2009a, p. 46), um conteúdo da “diferencialidade”, definida como “o momento de afinidade eletiva entre aquele que conhece e o conhecido”.

Embora a identidade consista na correspondência entre o conceito e o objeto, o objeto é idêntico ao conceito apenas do ponto de vista do significado. Nesse caso, o objeto é meramente uma instância de algum predicado. No entanto, a predicação é uma afirmação da identidade, ou seja, é a identidade postulada pelo julgamento; Adorno (2009a, p. 25) afirmará que: “O juízo segundo o qual algo é de tal modo rejeita potencialmente que a relação de seu sujeito e de seu predicado seja diversa da que é expressa no juízo. As formas de pensamento querem ir além daquilo que está meramente presente, daquilo que é dado”. Todavia, o sujeito

que julga não recebe passivamente os significados dos objetos, e a atividade do sujeito é limitada pela independência determinada do objeto como coisa-em-si, como momento de não identidade. Nesse sentido, Adorno endossa a concepção kantiana de coisa-em-si, livre do discurso subjetivo; logo, para o filósofo frankfurtiano, de acordo com O'Connor (2005, p. 19-20) “o lado mais valoroso da filosofia kantiana oferece os ingredientes necessários para a superação do idealismo; isto é, em Kant estão os argumentos que sustentam um modo de materialismo crítico”. O suposto “materialismo crítico” presente no pensamento kantiano se mostra no fato de que o filósofo sustenta duas tendências conflituosas: a primeira é a pretensão de explicar toda experiência por meio da subjetividade; e a segunda, é a contraposição à ideia de redutibilidade do sujeito ao objeto.

Refutando o idealismo de Descartes e Berkeley, Kant (Cf. 2012, p. 231) alega que a existência dos objetos fora de nós é duvidosa e indemonstrável, pois, prossegue Kant: “A mera consciência de minha própria existência, empiricamente determinada, prova a existência dos objetos fora de mim”. Sob esse viés, Kant busca demonstrar que a certeza da experiência interior é impossível sem a percepção e a experiência dos objetos externos, o que se constata pelo fato de que a característica mais abrangente da autoconsciência empírica é a consciência da existência própria ao sujeito como algo determinado no tempo, e não apenas imagens das coisas externas ou mera representação das coisas fora de mim (Cf. KANT, 2012, p. 231-232). Para o filósofo de Königsberg, aquilo que está além da estrutura limitada da experiência é um produto da racionalidade antinômica, visto que nada pode ser incondicionalmente ou absolutamente conhecido, ou seja, não se pode conhecer a “coisa em si”. Por essa razão, Adorno (Cf. 1985, p. 37-38) alega que a compreensão de Kant como o filósofo que realizara o retorno ao sujeito é falsa, já que no centro da filosofia kantiana reside a ideia de salvar a objetividade, isto é, a objetividade do conhecimento, a objetividade do mundo da experiência, porém, defendida por meio da análise das condições subjetivas do conhecimento. Logo, para Adorno, Kant será compreendido adequadamente quando se entender que a verdadeira intenção da filosofia subjetiva é salvar a objetividade, a qual deve ser articulada e encontrada nas condições constitutivas da subjetividade, onde os momentos subjetivos e objetivos não se opõem simplesmente, mas se encontram mediados um pelo outro.

Para Kant, a coisa em si tem dois aspectos: 1) o aspecto não idêntico do objeto, livre do discurso subjetivo; e 2) o aspecto em que o objeto é posicionado por um sujeito. É a partir dessas duas perspectivas que Adorno interpreta que o objeto pode ser pensado na filosofia

kantiana, em relação respectiva com os aspectos enumerados, como “coisa em si” e como “representação”. Para Adorno, a coisa representada é noumenal, pois, na representação, o objeto é apenas parcialmente capturado; conseqüentemente, a representação tem também uma relação indireta com o objeto, na medida que se expressa como um momento imediato e parcial da apreensão subjetiva. Kant (Cf. 2012, p. 79) afirma ainda que a coisa em si mesma, como verdade correlata à sensibilidade, não é e não pode ser conhecida por meio da representação. É aqui que Kant recorre à intuição, alegando que ela é um modo de conhecimento imediato que ocorre toda vez que se está diante de um objeto. Kant explica o processo do conhecimento dos objetos desde a sensibilidade até a formação dos conceitos na abertura da *Estética transcendental* da *Crítica da Razão Pura* da seguinte maneira:

Quaisquer que sejam o modo ou os meios pelos quais um conhecimento se relaciona aos objetos, aquele pelo qual se relaciona imediatamente a eles, e a que todo pensamento como meio se dirige, é a intuição. Ela só tem lugar, porém, na medida em que o objeto nos é dado; isto, porém, só é por seu turno possível, pelo menos para nós, seres humanos, caso afete a nossa mente de um certo modo. A capacidade (receptividade) de receber representações através do modo como somos afetados por objetos chama-se sensibilidade, e apenas ela nos fornece intuições; eles são pensados, porém, por meio do entendimento, e deste surgem os conceitos (KANT, 2012, p. 71).

Na medida em que não é possível dar conta de apreender a particularidade física dos objetos por meio experiência subjetiva, o modelo da negatividade – como momento da não identidade – não pode ser capturado no âmbito da conceitualidade, haja vista que o momento da experiência é, como foi dito, um momento não conceitual, que lança luz sobre aquela parcela da realidade que o conceito não apreendeu. Kant, por sua vez, insiste que o conceito e a intuição, juntos, são os elementos básicos da experiência. Embora desconfie do caráter ambivalente da intuição em Kant – na medida em que a intuição se confunde, por vezes, com a concepção de forma –, Adorno pactua da ideia kantiana (e hegeliana) de que a experiência é matéria do entendimento, no âmbito do qual o conceito e objeto são produzidos juntos, valendo-se da estrutura operacional de conceituação do juízo. Porém, o julgamento deve conduzir o conceito e o objeto sem abrir mão da particularidade deste, sem reduzir o objeto ao conceito, conduzindo a experiência da conceitualidade, mas preservando os momentos de não identidade.

A expressão pura e simples da identidade perderia a particularidade do objeto ao identificar o particular como um caso do universal. Por isso, a pretensão de Adorno é alcançar, na esfera do juízo, a identidade e a não identidade do objeto no conceito, fazendo do julgamento a expressão da identidade e da diferença sem reduzir uma à outra. Nessa perspectiva, o objeto,

enquanto conceito do julgamento, é ambivalente, considerando que é veículo da identidade e da não identidade. Com efeito, pode-se conjecturar com Adorno que o conceito é a expressão das propriedades universalizáveis de um particular. Sendo assim, as qualidades e determinações que se atribui ao objeto não podem ser totalmente explicitadas somente por meio de categorias da atividade subjetiva, haja vista que o momento da experiência revela que o sujeito não é, segundo O'Connor (Cf. 2005, p. 71-72), simplesmente um conceito manipulador, mas também uma entidade física diretamente engajado na realidade material, o que, mais uma vez, justifica e reivindica o seu papel irreduzível na experiência; por isso, a teoria da mediação de Adorno inclui a ideia de um sujeito ativo sem no entanto se tornar uma outra versão do subjetivismo idealista.

A mediação não é capaz de suprimir completamente o imediato, já que este é dotado de uma existência objetiva, externa ao conhecimento conceitual, todavia, não é possível encontrar o imediato fora da mediação, uma vez que o pensado depende do pensamento; por conseguinte, faz-se necessário buscar o imediato na articulação mesma do objeto com o conceito, pois, é do núcleo das articulações conceituais que se depreende a objetividade heterônoma que, por sua vez, determina os momentos de apreensão subjetiva e conceitual. Na medida que Adorno não posiciona o ente de forma dogmática como uma instância primeira, já que a coisa, em sua objetividade, se acha articulada com a subjetividade por meio das relações conceituais, o filósofo opera o que a tradição da teoria crítica chama de “duplo giro copernicano”<sup>39</sup>, cujas consequências remontam à noção adorniana de primado do objeto. Ressalta-se, contudo, que a primazia do objeto não dispensa a mediação entre objeto e conceito, mas preconiza a inexistência de uma objetividade anterior à consciência. Constata-se nesse *tópos* do pensamento de Adorno uma *Aufhebung* do “giro copernicano” de Kant, que conserva o elemento especulativo da subjetividade, mas sem abrir mão das determinações objetivas da realidade; evitando, destarte, tanto o realismo ingênuo quanto o subjetivismo absoluto que realoca e faz do objeto propriedade do sujeito.

---

<sup>39</sup> O duplo giro copernicano remonta ao chamado giro copernicano de Kant, que diz respeito à conhecida metáfora que explica a inversão de Nicolau Copérnico (1473-1543), que desloca o paradigma do geocentrismo para o heliocentrismo, mudando com isso o modelo de conhecimento centrado na ideia de que o sujeito deveria regular o modo de conhecer adaptando-se às leis do objeto. Para Kant, ao contrário, é o objeto que se adapta ou se regula às leis do sujeito no processo do conhecimento. O duplo giro copernicano de Adorno rejeita tanto o postulado objetivista do materialismo vulgar quanto a tendência idealista do primado do sujeito ao ater-se à relação mediada entre sujeito e objeto como superação do materialismo e do idealismo.

O materialismo do pensamento adorniano é deduzido, via crítica imanente, do subjetivismo transcendental de Kant, mais precisamente, do momento de não identidade emergente da relação mediada do sujeito com o material empírico. Esse nexos denota a contradição subjacente que afasta aquela noção kantiana acerca de uma suposta construção ontológica exclusivamente subjetiva e livre do momento ôntico. O que não significa o mero abandono do conceito em nome do caráter coisal do não idêntico, mas significa uma guinada que compreende o caráter formal das categorias de tempo e espaço cristalizadas no particular por elas determinado, sem abrir mão, no entanto, do teor coisal.

Ademais, da mesma forma que Kant, Adorno defenderá que as antinomias despontarão a partir do esforço filosófico de estabelecer fundamentos absolutos. As tendências conflitivas latentes em uma dada posição são rearticuladas no âmbito da crítica imanente, a qual identifica as tendências dos conflitos internos dessa posição. Pelo fato de o conhecimento não ser, para Kant, identidade absoluta, há conseqüentemente mais espaço para o novo, para o outro, para a utopia, a qual é suprimida pelos idealistas [pós kantianos] ao domina-la e torna-la “concreta”. Na medida em que o idealismo se atém ao efetivo (“concreto”), ou seja, ao momento reconciliado da ideia como identidade entre objeto e conceito, ele apresenta uma estranha afinidade com o positivismo; denuncia Adorno.

Se em termos hegelianos, a coisa não reconciliada, a qual falta a identidade, é contraditória e, por isso, não pode ser interpretada de maneira unívoca (Cf. ADORNO, 2009a, p. 126), Adorno é, nesse sentido, pelo menos parcialmente influenciado pelo pensamento hegeliano, na medida em que Hegel compreende que a antinomia, enquanto momento da dialética, significa o incompleto, o ainda não sistematizado. Contudo, as objeções de Adorno refutam a concepção hegeliana segundo a qual: “É preciso sem dúvida conceder que o conceito como tal ainda não é completo, e sim deve elevar-se à ideia, que é primeiramente a unidade do conceito e da realidade” (HEGEL, 2011b, p. 185). Ora, a ideia – enquanto conceito do conceito, universalidade – obedece aos impulsos da identidade, que conduz as relações entre objeto e conceito para o campo da identidade universal, isto é, da identidade entre o idêntico e o não idêntico, e da sistematização. Adorno relê as teses de Hegel através de uma estrutura não conceitualista, se apropriando da teoria do juízo e da lógica dialética, mas negando que a experiência pode ser completamente explicável por meio do conceito, isto é, por meio da identificação conceitual ubíqua; daí as categorias de constelação e totalidade antagônica, como alternativas nas quais os conceitos transcendem suas determinações particulares, mas por meio

de suas próprias determinações conceituais, e, nas quais, o todo se revela nos momentos antagônicos, negativos e não identitários no âmbito das justaposições conceituais.

No idealismo hegeliano, as antinomias compelem à compreensão de que os objetos devem ser percebidos dialeticamente, isto é, em suas contradições. Se em Hegel, a razão é forçada a desenvolver-se por meio das contradições é porque ela deve progredir segundo seus próprios conceitos e suas próprias ideias. Adorno reitera que: “A filosofia hegeliana como um todo é um esforço único de traduzir a experiência intelectual em conceitos” (ADORNO, 2013, p. 236). Entretanto, a contradição não pode ser, como pensava Hegel, mero momento do pensamento especulativo, mas instrumento que impossibilita a identificação total. Nessa perspectiva, o confronto entre o conceito e objeto é um processo que deve ser descrito como crítica imanente; e a mudança que recai sobre o conceito nesse processo diz respeito à mudança na matéria do pensamento, no objeto, como bem o percebera Hegel; o que permitirá Adorno (Cf. 2013, p. 179) inferir que, em Hegel, o conceito se realiza no objeto. No entanto, toda experiência é mediada pelo experimentado; pois, sem algo a que se refira, sem o substrato, não há experiência possível. A objetividade dessa experiência é o caminho da filosofia.

A filosofia não consiste simplesmente na correspondência entre pensamento e linguagem e conceito e objeto, mas se fundamenta na compreensão do objeto na medida em que o transcende. Se a filosofia extirpar a transcendência em relação ao objeto, tornar-se-á impossível formular pensamentos, sobretudo, aqueles que ao se constituir renovam as categorias viciosamente petrificadas no âmbito da dialética. Isso consiste em expressar com conceitos aquilo que não é ainda propriamente conceitual. Com efeito, o conceito tem sempre um momento de autonomia frente ao conceituado, haja vista que o conceito não é somente abreviatura do que subsume. Aliás, insiste Adorno (1983, p. 104) que “uma das maiores exigências da filosofia é que os conceitos não permaneçam o que são, mas se convertam em algo diferente do que dizem”. Em contraposição a toda filosofia sistemática, Adorno propõe uma filosofia aberta, ou seja, um modo de pensamento liberto de sistemas finitos de coordenadas e mais receptiva e livre para com seu objeto, de forma que o objeto não seja concebido como algo totalmente indeterminado, mas como algo que deve ser mensurado por uma aproximação espontânea. Essa aproximação espontânea seguiria na contramão da razão burguesa, que sob a forma do princípio de troca, aproxima do sistema qualquer coisa que pareça consigo, para assimilá-la, buscando, desse modo, não deixar nada de fora, o que se trata, segundo Adorno (Cf. 2008e, p. 128), de uma desintegração por meio da integração. Essa ideia

já estava embrionariamente contida no empreendimento da crítica da razão burguesa desenvolvido na *Dialética do esclarecimento*.

O conceito, que se costuma definir como a unidade característica do que está nele subsumido, já era desde o início o produto do pensamento dialético, no qual cada coisa só é o que ela é tornando-se aquilo que ela não é. Eis aí a forma primitiva da determinação objetivadora na qual se separam o conceito e a coisa, determinação essa que já está amplamente desenvolvida na epopeia homérica e que se acelera na ciência positiva moderna (ADORNO e HORKHEIMER, 1985, p. 26).

De acordo com Adorno (Cf. 2009a, p. 119), o primeiro equívoco do idealismo [como um desdobramento da filosofia burguesa] reside na suposição de que, no movimento de abstração, o pensamento conceitual livra-se do abstraído. Se assim o fosse, o pensamento trairia a si mesmo, na medida em que aniquilaria o seu principal elemento constitutivo, a saber, o não idêntico como momento e força motora do especulativo. Mas Adorno, hegelianamente, compreende que o pensamento opera em uma realidade conceitual e toda experiência é matéria da consciência e, nessa perspectiva, o dinamismo do julgamento é o momento dialético da negação determinada, que justapõe a coisa e o conceito em uma relação de reciprocidade mediada. Em Hegel, consoante Adorno (Cf. 2013, p. 202), o conceito objetivo que se tornou o ser em si é a subjetividade, mas essa subjetividade diz respeito ao sujeito como unidade de diferenciação entre o subjetivo e o objetivo.

Se em Hegel o pensamento é a consciência que se autodetermina e se efetiva na realidade, em Adorno, o pensamento tradicional, e aqui se inclui o pensamento hegeliano, é o invólucro da realidade que, uma vez cristalizado nas determinações da efetividade, tende – em alguns casos - a obliterar as contradições latentes dessa realidade e assegurar, desse modo, a lógica de dominação prescrita pelo eu e suas ações de normatividade judicativa manifesta nas relações conceituais. Todavia, na medida que as contradições da realidade não encontram sua solução no âmbito das categorias lógicas, a intenção de Adorno consiste muito mais em demonstrar o contraste entre o objeto e o conceito do que o aspecto comunicativo e identitário do pensamento através do trabalho do conceito; em verdade, o filósofo busca meios alternativos de comunicação conceitual sem, entretanto, fazer concessões às formas reconciliadas de identidade universal entre o conceituado ou a realidade e seu conceito. Esses meios alternativos se inscrevem em um modelo de conhecimento cuja dinâmica só é alcançada depois de completada a revisão impelida pela experiência dos julgamentos, isto é, onde não há adequação entre o objeto e o conceito e nem onde se realiza a redenção da identidade do não idêntico na

universalidade do conceito, isto é, na Ideia, como manifestação efetiva e horizonte de reconciliação das figuras do espírito.

O pensamento irreconciliável traz consigo a esperança de reconciliação naquela liberdade que busca ressarcir o que se perdeu do objeto na tentativa de conceitua-lo; não obstante, o pensamento violenta aquilo sobre o que exerce sínteses. Adorno dirá que: “Aquilo que no objeto ultrapassa suas determinações impostas pelo pensamento retorna de início ao sujeito como algo imediato” (ADORNO, 2009a, p. 41); mas, cumpre lembrar que a razão não é mera síntese ou união, na medida em que exige a capacidade de diferenciação. É também nessa perspectiva que a dialética negativa penetra nos aspectos do objeto que a realidade conceitual espoliou, no intuito de lhe fazer justiça. Um estado justo começa onde o objeto e o conceito se determinam a partir de uma relação de diferenciação tensa e mediada, na qual os estados reconciliados são momentos que se determinam e se estabilizam momentaneamente, mas no contexto de uma totalidade dinâmica e irreconciliável enquanto realidade processual. A única possibilidade de reconciliação entre objeto e conceito na dialética negativa seria se a reconciliação fosse apreendida sob um viés inteiramente distinto, ou seja, sob a perspectiva de uma totalidade antagônica em que todo objeto - todo particular - estabelecesse uma relação de contraposição mediada com o seu conceito, e que nessa relação não houvesse a sobreposição e a determinação normativa do conceito sobre o conceituado, isto é, do universal sobre o particular.

É precisamente sob esse viés que se pode dizer que Adorno opera com conceitos críticos, já que os conteúdos desses conceitos não podem ser elucidados positivamente e tampouco como realidade efetiva, devendo assim serem formulados a partir de uma relação de oposição dentro de uma determinada unidade; essa unidade, que se efetiva enquanto totalidade, não obstante antagônica e mediada, é a instância na qual se inscreve a impossibilidade de reconciliação entre o particular e o universal na relação entre conceito e objeto. Essa condição de possibilidade e impossibilidade é uma categoria relacional que tensiona os polos em contradição, conferindo-lhes mobilidade e momentos de reconciliação dentro de uma totalidade devenida e irreconciliável enquanto lugar de unidade e equivalência, mas reconciliável enquanto totalidade antagônica, uma vez que, embora seja dinâmica e devenida, preserva, em seu amplo movimento, momentos de determinação.

### 3. O particular e o universal na relação indivíduo e sociedade: Variação de um mesmo tema

*“Finalmente, o centro de toda educação política deveria ser que Auschwitz não se repita”*

Theodor Adorno

Nos usos e atributos do seu componente mimético, a mediação é a instância que possibilita que as relações objeto e sujeito, coisa e conceito, indivíduo e sociedade sejam transformadas em vínculos de determinidade recíproca. Isso, por si só, justificaria os nexos entre o particular e o universal no campo das questões sociológicas no pensamento de Adorno. Se os conceitos devem corresponder às exigências de seu objeto, ou seja, deve trazer à luz aquilo que o objeto tem em si mesmo, confrontando o que o objeto é com o que ele poderia ser, a sociedade torna-se um objeto que não preenche o seu conceito, já que o conceito é, no mais das vezes, incongruente ao objeto que identifica na medida em que nem sempre está à altura daquilo que pretende identificar. Todavia, o conceito é capaz de apresentar as propriedades e as potencialidades latentes – e não estanques - que um determinado objeto em sua singularidade deveras tem. Por isso, a categoria de sociedade, enquanto totalidade universal, é um conceito relapso tanto em relação àquilo que determina – o vivente social empírico – quanto em relação às unidades particulares que compõem a sociedade, isto é, os indivíduos. Dito de outro modo, o conceito de sociedade é um conceito relapso porque nem sempre permite que transpareça os aspectos contraditórios da sociedade escamoteados sob os auspícios de uma falsa reconciliação de teor notadamente ideológico.

Contudo, para uma apresentação mais abrangente acerca do singular, do particular e do universal à luz da relação entre o indivíduo e a sociedade e seu conceito, a abordagem que se segue se inscreve em uma análise imanente tanto dos processos sociais quanto dos processos de construções subjetivas, cuja meta é avaliar as condições de possibilidade e de impossibilidade de um modo de vida social justo e emancipado no interior das sociedades depois da transição do capitalismo liberal para o capitalismo monopolista.

A relação entre indivíduo, sociedade e o conceito de sociedade encontra um nexo de aproximação e similaridades pontuais com as respectivas categorias de singular, particular e universal; muito embora haja nuances problemáticas nessa aproximação, há de se convir que se o singular é o universal indeterminado e o particular é o universal determinado; no âmbito do social, o indivíduo se determina ao estabelecer uma relação mediada e, em última instância,

antagônica em seu vínculo com a sociedade, que, por sua vez, constitui uma relação de determinidade recíproca e dinâmica com seu conceito, essa determinação depende muito mais do comportamento e das ações dos indivíduos singulares em seu nexos com a sociedade – que se determina a partir desse liame - do que propriamente dos processos de determinação normativa do conceito de sociedade que, por sua vez, tende a incidir coercitivamente sobre o vivente social empírico, sob a forma de ideologia, na medida em que estabiliza as relações sociais ao subscrever a sociedade sob a normatividade prescritiva do seu conceito. Essa análise parte do pressuposto adorniano de que os conceitos e ideias - socialmente veiculados - são vetores cuja tendência é obnubilar a realidade social, daí a necessidade de se lançar luz no antagonismo do nexos entre indivíduo e sociedade, a fim de se compreender os fenômenos sociais desde a perspectiva da totalidade social, sem agarrar-se às formas reificadas<sup>40</sup> da totalidade, mas tomando-a como categoria crítica; pois, a sociologia, enquanto teoria social, deve referir-se a seres humanos concretos e não a conceitos de homens e grupos sociais, porém, há que se preservar tanto os conceitos quanto os sujeitos reais, dado que a cifra do verdadeiro se evidencia nas determinações particulares resultantes da mediação necessária entre indivíduo, sociedade e seus respectivos conceitos.

Dado seu caráter também conceitual, a sociedade, com efeito, é uma ideia filosófica na medida que: 1) o conceito de sociedade é algo não idêntico em relação ao seu objeto e, por isso, requer o pensamento da não identidade para o seu exame; 2) nesse caso, uma perspectiva correta da concepção de sociedade exigiria a mediação entre o sujeito e o objeto; 3) a concepção de sociedade não poderia ser traduzida somente em termos empíricos, daí a necessidade da mediação conceitual; e, 4) esses termos são dependentes da concepção de totalidade que é necessariamente filosófica. A perspectiva crítica da totalidade, como se sabe, busca preservar aquilo que contradiz ou desobedece a totalidade, ou seja, busca salvaguardar o potencial de *individuação*<sup>41</sup> no interior da relação mediada entre o indivíduo e a totalidade. Compreender a mediação do indivíduo pela totalidade social significa perceber como a existência dos indivíduos unificados não preenche o conceito de sociedade, constituindo, no máximo, a

---

<sup>40</sup> O adjetivo “reificadas” no texto remete ao termo *reificação*, conceito amplamente utilizado por Marx e depois pela tradição marxista – sobretudo por Lukács -, que, em linhas gerais, descreve o fenômeno da transformação das características do trabalho humano na medida em que expropria seus atributos concretos e particulares, imputando-lhe caracteres abstratos, “supra-sensíveis”, ao enquadrá-lo na “forma mercadoria”. A mercadoria oculta o trabalho humano singular nela empregado ao convertê-lo em trabalho global, o qual reflete as relações de alienação entre o trabalhador (produtor) e produto do trabalho, já que aquele não se reconhece nos objetos produzidos no âmbito das sociedades capitalistas.

<sup>41</sup> Por ser um dos aspectos centrais no nexos entre o particular e o universal no contexto da relação entre indivíduo e sociedade, o conceito de *individuação* será abordado mais de perto no tópico 3.2.

fachada da sociedade, isto é, sua aparência socialmente necessária, enquanto modelo de organização social reificado.

Aqui, entra em cena o criticado cientificismo sociológico, que se torna imediatamente falso na medida que reduz a mero epifenômeno os momentos antagônicos do nexo entre indivíduo e sociedade ao engajar-se de modo unilateral - isto é - como momento conciliador entre esses polos. A dialética pretende investigar o cientificismo para conhecer melhor a sociedade contemporânea, pois o pensamento dialético busca transgredir o véu tecido pela ciência, expresso em suas tendências harmonizadoras e classificatórias que procuram, a todo custo, suspender e, dessa forma, ocultar as contradições da realidade social efetiva. Adorno (Cf. 2000, p. 128) identifica uma dessas tendências reconciliadoras, por exemplo, na tentativa de Talcott Parsons (1902-1979) de estabelecer uma ciência unificada do homem, compreendendo e apresentando a Psicologia e Sociologia, bem como as categorias de indivíduo e sociedade em um nexo contínuo<sup>42</sup>. Esse ideal de continuidade, que vigora na teoria das ideias pelo menos desde de Descartes e Leibniz, não é duvidoso apenas no que tange às ciências naturais, como alerta Adorno; pois, o abismo entre o particular e o universal que se expressa na divergência entre o indivíduo e a sociedade no plano social é o testemunho que nega a suposta continuidade reconciliadora entre ambos. A relação contraditória no seio do social se constitui uma vez que a sociedade recusa ao indivíduo aquilo que lhe promete; por outro lado, os interesses mais imediatos dos indivíduos retardam a constituição de um interesse social global.

Se por um lado Adorno rejeita a proposta de continuidade reconciliadora com vistas à unificação abstrata e especulativa de Parsons, por outro lado, o autor estabelece uma crítica dialética em relação ao positivismo ao reconhecer o risco deste movimento incorrer na crença na facticidade social irrefletida, cuja consequência imediata é a reificação. Contra a ideia de uma facticidade reificada e, conseqüentemente, irrefletida, impõe-se a noção de que a redução lógica de elementos, a partir dos quais algo social se constrói, elimina as contradições objetivas. Por isso, a obsessiva busca do positivismo pela objetividade, purificada de toda e qualquer

---

<sup>42</sup> Essa crítica à concepção parsoniana de continuidade fica clara quando Adorno (2015, p. 74) diz que: “Parsons, sob a influência de Max Weber, reconhece com argúcia o caráter inadequado de muitas explicações psicológicas usuais sobre o social, mas não desconfia de nenhuma contradição real entre o particular e o universal por detrás desta inadequação, de nenhuma incomensurabilidade entre os processos vitais em si mesmos e os indivíduos meramente existentes por si. Para ele, o antagonismo se torna um problema de organização científica, que se resolveria harmonicamente através de um progresso constante”.

forma de contradição e projeção subjetiva, o enreda, surpreendentemente, na sua mais profunda e inconsciente contradição, a saber, na particularidade da *razão instrumental*<sup>43</sup> subjetiva. Adorno esboça sucintamente o confronto da dialética com o positivismo ao dizer que: “*Prima vista*, a controvérsia se apresenta como se os positivistas representassem um rigoroso conceito de validade científica objetiva, diluído pela filosofia; os dialéticos seduzem, conforme insinua a tradição filosófica, de modo especulativo” (ADORNO, 2000, p. 113). Mas aqui, o especulativo não é interpretado no sentido hegeliano, como autorreflexão crítica do entendimento, entretanto, no sentido oposto, ou seja, de acordo com a linguagem comunicativa do senso comum, que compreende o especulativo enquanto um modo de pensar descompromissado, inútil e que prescinde da autocrítica lógica e da confrontação do pensamento com a realidade. Ora, acrescenta Adorno (2000, p. 118): “A objetividade da estrutura, para os positivistas uma relíquia mitológica, é, segundo a teoria dialética, o *a priori* da razão subjetiva cognoscente”.

A dialética é capaz de legitimar o conteúdo da experiência por meio da mediação de todo singular por meio da totalidade social objetiva, mediação que se encontrava disposta de maneira invertida na filosofia tradicional. Se a totalidade é uma categoria crítica e não afirmativa, a dialética busca salvar ou restaurar o que não está de acordo com a totalidade, isto é, o potencial de individuação que ainda não é, mas está em formação; pois: “O todo só se mantém graças à unidade das funções efetuadas por seus membros. De modo geral, todo singular precisa, para viver, tomar sobre si uma função e aprende a ser grato enquanto tem uma” (ADORNO, 2000, p. 120). No sentido proposto, a totalidade é aparência socialmente necessária ou ideologia na medida que sintetiza a relação social dos indivíduos entre si; entretanto, uma humanidade livre não persistiria como totalidade; por essa razão, Adorno (2000, p. 123) afirmará que: “A totalidade, numa formulação provocativa, é a sociedade como coisa em si, provida de toda carga de coisificação”. A pré-história da coisificação da consciência deve ser descrita como a gradativa apropriação subjetiva das determinações do objeto que, inconscientemente, convertia o sujeito em objeto. Tudo aquilo que não fosse unívoco e idêntico à pretensão de dominação, a subjetividade extirpou de si.

---

<sup>43</sup> Termo cunhado por Max Horkheimer para descrever os processos de operacionalização da racionalidade, desde seu nascimento, como instrumento de dominação do homem sobre a natureza. A radicalização do desejo de domínio da natureza exigiu uma organização técnica, burocrática e impessoal que, em nome do triunfo da razão sobre a natureza, reduziu o homem a mero instrumento, cuja consequência é a perda da autonomia e o aumento da distância da realização do ideal de humanidade, isto é, a emancipação do homem. Ao renunciar à própria autonomia, a razão torna-se serva da administração social e instrumento (meio) para a realização de fins alheios ao progresso humano, mas fins sintonizados com o progresso técnico sob a lógica de dominação da natureza.

Na medida em que a reconciliação na relação objeto e conceito, sob a perspectiva de um modelo de totalidade estática e normativa, está impossibilitada, graças àquele componente mimético da mediação, refratário à compulsão à identidade, a relação indivíduo e sociedade encontra no nexo epistemológico da não identidade entre o objeto e o conceito a apologia necessária que se traduz como o primeiro elemento de passagem do epistemológico para o sociológico; pois, para Adorno, o a priori transcendental, tal como foi proposto por Kant, está associado à noção de sujeito coletivo, de sociedade; ambos (o sujeito transcendental e o sujeito coletivo) despontam, de forma ambivalente, tanto como o cárcere do indivíduo quanto como condição de possibilidade para a sua emancipação. O filósofo frankfurtiano explicita a astúcia do postulado do sujeito transcendental do idealismo da seguinte maneira:

Na doutrina do sujeito transcendental, expressa-se fielmente a primazia das relações abstratamente racionais, desligadas dos indivíduos particulares e seus laços concretos, relações que tem seu modelo na troca. Se a estrutura dominante da sociedade reside na forma da troca, então a racionalidade desta constitui os homens; o que estes são para si mesmos, o que pretendem ser, é secundário. Eles são deformados de antemão por aquele mecanismo que é transfigurado filosoficamente em transcendental. Aquilo que se pretende mais evidente, o sujeito empírico, deveria propriamente considerar-se como algo ainda não existente; nesse aspecto, o sujeito transcendental é constitutivo. Presumidamente origem de todos os objetos, ele está objetificado [*Vergegenständlicht*] em sua rígida intemporalidade, perfeitamente de acordo com a doutrina kantiana das formas fixas e imutáveis da consciência transcendental. Sua fixidez e invariabilidade que, segundo a filosofia transcendental, produz os objetos – ou, ao menos lhes prescreve as regras – é a forma reflexa da coisificação dos homens, consumada objetivamente nas relações sociais (ADORNO, 1995a, p. 186).

A crítica do filósofo frankfurtiano incide sobre aquela noção idealista que empodera o sujeito transcendental ao conferir-lhe maior teor de realidade e determinação – em concretude -, em detrimento da destituição do caráter necessário e da concretude do sujeito empírico, relegando-o, no sentido proposto, à contingência e à abstração. Isso permite Adorno (1995a, p. 189) dizer que:

Somente a tomada de consciência do social proporciona ao conhecimento a objetividade que ele perde por descuido enquanto obedece às forças sociais que o governam, sem refletir sobre elas. Crítica da sociedade é crítica do conhecimento e vice-versa.

Ora, o indivíduo é constituído pelo modo específico do processo social dentro do qual ele está inserido. Adorno (Cf. 1995, p. 191-192) compreende que a constituição de um sujeito

transcendental necessário e universal como a quintessência dos indivíduos e sua conseqüente internalização pelo indivíduo particular é a efetivação mesma do cativo de cada indivíduo; esse cativo representa, na esfera da vida empírica coletiva, o papel que a sociedade exerce na sua relação com cada indivíduo. O cativo “em si”, que se chamou sujeito transcendental, poderia [ou deveria] ser a instância que fizesse com que os homens percebessem o cativo social, para utilizar suas potencialidades no intuito de superar os artifícios que os domina, libertando-se individualmente e colocando-se a caminho de construir uma sociedade justa e emancipada.

Surge, então, a partir do exposto, um segundo elemento de passagem do epistemológico para o sociológico emergente da crítica de Adorno a uma das três figuras<sup>44</sup> reconciliadoras da Ideia no pensamento de Hegel, a saber, a figura do Estado, entendido como horizonte no qual a Ideia se manifesta, ou seja, o Estado é, consoante Hegel, a realização efetiva do espírito do mundo na história. Há que se compreender aqui que o Estado é uma figura da totalidade no pensamento hegeliano e, como tal, será submetido às provações da crítica adorniana para se verificar se a história universal é de fato a marcha racional e necessária do espírito do mundo, cuja conciliação é, de acordo com Hegel (Cf. 2008, p. 21) alcançada pelo conhecimento afirmativo, que subordina e supera o negativo por meio da experiência da consciência. Essa superação subordinativa implica na ordenação dos interesses privados, dos quais os indivíduos abririam mão, em nome de interesses coletivos capitaneados e geridos pelo Estado. O Estado seria, nesse sentido, a efetivação da Ideia e a expressão da reconciliação universal dos interesses particulares, outrora dispersos no interior da sociedade civil, hegelianamente entendida como totalidade antagônica, cuja tendência é atomizar o tecido social.

Seria, então, o Estado, enquanto manifestação racional e efetivação da Ideia, capaz de instaurar uma ordem social justa com vistas à realização da liberdade individual e à emancipação no interior da vida social? Ou ainda: haveria um modo específico de subjetividade capaz de alterar um estado de coisas notadamente heterônomo (no sentido kantiano) e supostamente injusto?

---

<sup>44</sup> Essas três figuras são, de acordo com Safatle (Cf. 2019, p. 85-86), posições de momentos conciliadores da Ideia, representados pelo Estado, pelo Espírito do mundo - enquanto racionalidade mobilizadora do processo histórico - e pela identidade entre sujeito e objeto. Essas três figuras reconciliadoras sustentadas pelo idealismo absoluto “não poderão mais ser postas”.

### 3.1. Sobre a sociedade e seu conceito

Nas determinações recíprocas no âmbito dos nexos entre o particular (representado pela sociedade) e o universal (representado pelo conceito de sociedade) desponta a tensão entre o vivente social empírico e aquilo que dele predica; essa relação permite compreender que os fatos sociais singulares são cifras do todo social. Por essa razão, a sociologia deve interessar-se pelas leis dos movimentos da sociedade, mas compreendendo que essas leis se modificam e tem seu valor quando efetivamente aparecem, ou seja, no momento em que expressam a contradição resultante do confronto dos fatos sociais com seus aspectos normativos mais gerais. Nesse sentido, uma das tarefas da teoria social é refletir acerca da sociedade a partir das discrepâncias entre essência e fenômeno, abrindo mão daquelas leis gerais quase sempre incompatíveis com o fenômeno particular. Sob esse viés, a sociologia – entendida como teoria social - apresenta seu duplo caráter, o qual diz respeito à concepção de que a sociedade, enquanto portadora do conhecimento e, com isso, da universalidade lógica, é, ao mesmo tempo, sujeito e objeto. Esse duplo caráter tende a alterar o conhecimento científico e social, fato que o positivismo ignorou ao substituir a concepção de sociedade como sujeito para a concepção de sociedade como objeto, instaurando, desse modo, a consciência reificada da sociologia.

Entretanto, não é possível abrir mão do conceito de sociedade, pois, embora ele não seja um dado tangível, é uma categoria de relação e, por isso, necessária. O conceito de sociedade designa uma relação entre pessoas; uma vez hipostasiada essa relação e, conseqüentemente, tomando-a como uma realidade de segundo grau, omite-se o fato de que a sociedade é sempre composta de indivíduos, sem os quais o conceito de sociedade seria uma *reductio ad absurdum*. Igualmente, o conceito de sociedade seria falível se a sociedade em sua efetividade, por outro lado, fosse reduzida aos indivíduos isolados. Todavia, a sociedade não é “um conceito absoluto para além dos indivíduos” (ADORNO, 2008c, p. 119). Logo, reitera Adorno (2008c, p. 119), o conceito de sociedade não é “algo absolutamente independente frente aos indivíduos, mas sempre contém em si, simultaneamente, ambos estes momentos”; em outras palavras, a realização efetiva do conceito de sociedade depende da relação entre os indivíduos, mas não pode ser reduzido às singularidades individuais, assim como não pode ser apreendido como um conceito superior, existente por si próprio; trata-se de uma relação mediada e de determinação recíproca.

Seguindo essa linha, Adorno submeterá também ao crivo da crítica social uma outra tendência na sociologia que se sustenta na matematização, segmento que acredita na formalização de aspecto mais geral contra a separação da sociologia em disciplinas específicas. Essa formalização se distancia do interesse específico pela sociedade concreta vigente, haja vista que depende do caráter formal, ou seja, do caráter funcional e abstrato da sociedade e não das vicissitudes e idiossincrasias emergentes das contradições no interior do tecido social. Ademais, a formalização tem uma conexão íntima com a instrumentalização, isto é, “com a crença de que a constituição de instrumentos de pesquisa altamente elaborados garante por si a objetividade” (ADORNO, 2008c, p. 168). Em verdade, o parecer de Adorno aponta para o fato de haver várias abordagens sociológicas unificadas sob a categoria de sociologia, o que reifica a sociologia como disciplina científica. Muito embora o filósofo desenvolva uma teoria sociológica de natureza mais geral, ele considera e aponta para o risco da reificação da disciplina quando abordada nessa perspectiva.

Com efeito, o método da teoria social não pode ser pensado de modo geral e abstrato, instrumentalmente separado do objeto, mas deve ser pensado em adequação ao objeto ou problema específico a ser estudado. Reiterando essa ideia, o filósofo frankfurtiano acrescenta que: “Na verdade, na sociologia o método é em grande medida mediado pelo objeto e é decisivo que a sociologia se torne ciente dessa mediação” (ADORNO, 2008c, p. 179). Grande parte dos problemas que se referem ao método sociológico diz respeito à confiabilidade excessiva nos procedimentos quantitativos ou qualitativos, generalizantes por excelência. Outro problema metodológico é a separação entre a generalidade social e o momento em que o social se apresenta no indivíduo. Em direção contrária, Adorno entende que o método sociológico deve, então, se orientar, como foi dito anteriormente, pelo assunto tematizado, não podendo, contudo, ser um esquema ordenador, classificatório e generalizador; ou seja, “as questões metodológicas dependem concretamente das questões de conteúdo” (ADORNO, 2008c, p. 223). Dito ainda de outro modo, é o objeto que determina o procedimento e o método sociológico e não o contrário; concepção essa que torna patente o primado do objeto, isto é, a primazia do conteúdo, como exemplo das análises modelares propostos na dialética negativa enquanto forma de abordagem das questões sociológicas.

Se nas sociedades contemporâneas não há um sujeito social geral, há uma tendência para que sujeito e o objeto se distanciem entre si; pois, na medida em que o homem vivo não pode ser mero objeto dos processos sociais determinados por uma generalidade subjetiva, estes

processos carecem de ser realizados pelos próprios homens. No entanto, assim como é feito na abordagem tecnocrática, a abordagem sociológica de caráter geral é manipulada e aplicada a grupos humanos particulares, específicos. Consequentemente, os métodos reificadores da sociologia incidem sobre a sociedade como objeto, quando deveriam encontrar seus limites no sujeito vivo, sobre quem esses métodos sociológicos verdadeiramente recaem. É também sob esse viés, e uma vez mais, que Adorno dirige sua censura à sociologia positivista, ao acusa-la de ser uma expressão da consciência reificada. Uma concepção dialética da sociedade não identifica, separadamente, a sociedade como sujeito e a sociedade como objeto, por pelo menos duas razões:

porque a sociedade como objeto, ou seja, o processo social, ainda não é sujeito, ainda não é livre, ainda não é autônoma; de outro lado, a sociedade como sujeito, ou seja, a representação de uma sociedade que determina a si própria, que é emancipada e liberta em seu conteúdo, se rebela contra qualquer tipo de pensamento que objetifica, que reifica, é incompatível com o que lhe é impingido pelos métodos sociológicos estabelecidos (ADORNO, 2008c, p. 314).

Contudo, a noção - de orientação adorniana - de sociedade como sujeito e objeto compõe-se como a unidade mediada do não idêntico, caso contrário, a sociedade incorreria nos apuros da reificação. Se a reificação, como consequência da aplicação de métodos reduzidos à generalização, é uma forma de esquecimento em relação ao conteúdo social, a crítica é uma forma de recordação (*Erinerung*) na medida em que mobiliza nos fenômenos aquilo que faz com que eles se convertam em algo outro; ou seja, a crítica apreende no fenômeno suas possibilidades particulares e individuais latentes, seu vir-a-ser, obliterados e estabilizados sob os auspícios de modelos paradigmáticos coisificados. Nesse caso, assevera Adorno (2008c, p. 336):

o método falsifica novamente o tema, ao imobilizar em sua situação momentânea que em si é necessariamente dinâmica por força da lei que lhe é própria. Assim deparamos necessariamente com a categoria do status quo, uma categoria central da ideologia vigente.

Ora, a essência do fenômeno social é a história armazenada nele, a qual é liberada na interpretação dos seus momentos particulares, mediados tanto pelos indivíduos quanto pela totalidade social; pois: “A aptidão interpretativa reside essencialmente na capacidade de apreender a dinâmica imobilizada ou o vir-a-ser nos fenômenos” (ADORNO, 2008c, p. 329). Adorno desenvolveu o conceito de lei social a partir da relação dialética entre o individual e o universal, enfatizando o singular que, graças a sua universalidade imanente não se sacrifica à

universalidade; e o conceito de lei social muda – ou deveria mudar - uma vez que o singular se determina ao mesmo tempo como particular e universal dentro de constelações intercambiáveis.

Dessa forma, para a compreensão dialética do conceito de sociedade, há que se pensar esse conceito a partir da contraposição mediada entre o indivíduo e a sociedade. Como foi visto, há na mediação um componente mimético que permite perceber as necessidades e exigências sociais que mobilizam e formam os indivíduos e, por outro lado, os processos de vida e trabalho social dos indivíduos, que, além de mantê-los socializados na sociedade, conserva a própria sociedade. É aqui que Adorno (Cf. 2008c, p.124) intervém ao propor o conceito de integração para explicitar o processo de cooptação do trabalho social de classes outrora apartadas dessa dinâmica, definindo-o como uma espécie de subordinação a uma determinada visão de conjunto e como uma adaptação cada vez mais perfeita e completa dos homens ao sistema, isto é, à ideologia dominante, a qual converte os homens em cópias microcósmicas do todo. No entanto, cabe lembrar que os processos sociais são, na maioria das vezes, o resultado de interesses diferentes ou contraditórios dos indivíduos entre si e dos segmentos particularizados da sociedade civil; esses conflitos tem no Estado o seu horizonte de perpetuação ou mitigação.

Portanto, não é possível definir o conceito de sociologia na medida em que os conhecimentos sociais singulares, bem como a crítica social, servem apenas de contrapeso aos conceitos gerais, definidores e abrangentes. Nessa perspectiva, a construção do conceito de sociedade ignora a violência de sua força, que traz consigo a falsa consciência, e encarna a figura do espírito do mundo como instrumento cientificista de ratificação universal. Não é em vão que Adorno (Cf. ADORNO, 2008c, p. 65) aponta para afinidades entre a função da sociologia em Augusto Comte (1798-1857) e a função do Estado em Hegel. Mas se Comte buscava remeter as contradições da sociedade a conceitos que ele acreditava serem desprovidos de contradição, como, por exemplo, os conceitos de ordem e progresso, os quais veementemente preconizam uma conciliação entre estática e dinâmica; Hegel, por sua vez, vê o Estado como a instância que promove o equilíbrio dinâmico das contradições sociais com conseqüente ganho em racionalidade, entretanto, por meio do controle das forças que o propulsionam para além do modelo social burguês. Em um registro francamente hegeliano, Adorno (2000, p. 138) acrescenta que: “O conceito de sociedade, especificamente burguês e antifeudal, implica a representação de sujeitos livres e autônomos em torno da possibilidade de uma vida melhor, e, dessa forma, implica críticas a relações primitivas”. Malgrado a comparação um tanto exagerada e um pouco forçada de Adorno, no que tange a um possível

retrocesso às formas contratuais que precedem o advento do Estado moderno, o que desponta na análise adorniana, e o próprio autor endossa, é o fato de que Hegel reconhece as contradições subjacentes à sociedade civil como vetores de forças necessárias à realização efetiva da liberdade na figura do Estado à sua época; diagnóstico cuja validade carecerá de uma nova análise à época de Adorno.

Logo, para se ampliar o escopo do debate acerca da concepção de Estado e sociedade civil, há que se retomar uma velha diatribe de Adorno em relação à posição dessas categorias no pensamento hegeliano. Hegel (2008, p. 20) alega que: “Na história universal, lidamos com indivíduos, que formam os povos, e com a totalidade, que são os Estados”. Para o filósofo idealista, a vontade subjetiva do indivíduo está subordinada e depende da paixão histórica da razão universal, cuja vida substancial se manifesta e se expressa na liberdade, da qual o indivíduo desfruta na forma do saber, da crença e da vontade de realizar a razão universal; essa união da vontade subjetiva à razão universal é o que Hegel chama de Estado em sua forma e realização efetiva. Nessa perspectiva, o Estado, em cujo âmbito se reconhece a moralidade objetiva e o direito, se apresenta como a manifestação universal da Ideia enquanto realidade positiva, que se expressa e se efetiva na moralidade objetiva e nas leis. Logo, a finalidade do Estado - como efetivação da Ideia - se realiza e se conserva na atividade humana como atitude moral particular diante do universal. Hegel corrobora essa noção ao dizer, por exemplo, que:

A vontade subjetiva e a paixão são fatores que atuam, que realizam. A ideia é o interior. O Estado é o que existe, a vida real e ética, pois ele é a unidade do querer universal, essencial, e do querer subjetivo – e isso é a moralidade objetiva. O indivíduo que vive nessa unidade possui uma vida ética, tem um valor, o único valor que existe nessa substancialidade (HEGEL, 2008, p. 39).

Pelo que foi dito por Hegel, a liberdade não encontra seu princípio fundamental na vontade subjetiva e na arbitrariedade do sujeito, mas no seu reconhecimento da razão universal, representada na vontade geral que se expressa no Estado como o todo moral, cujo desenvolvimento se expande por meio da configuração dos momentos de liberdade, enquanto reconhecimento da necessidade de realização do espírito, que tem na história universal o palco de sua consubstanciação. O Estado é a exteriorização e a libertação da ideia moral que se realiza na vontade humana. Em termos hegelianos, o Estado é o horizonte de realização da essência dos indivíduos; ou seja, os indivíduos livres são sacrificados para servir e participar da finalidade do Estado, que impõe seu julgo aos indivíduos que, por sua vez, renunciam de suas

vontades estritamente egoístas e individuais, passando, dessa forma, de pessoas privadas a pessoas jurídicas. Nessa direção, Hegel (2008, p. 365) conclui que:

O Estado, portanto, como agregado de muitos isolados, não é, a rigor, uma unidade substancial em si e por si, nem uma verdade do direito que deve ser adequada à vontade de pessoas isoladas para ser realmente uma vontade livre, mas parte de átomos da vontade, e toda vontade é apresentada imediatamente como absoluta.

Ora, para Hegel, é na identidade reconciliada da vontade universal e da vontade particular que coincide o dever (particular e individual) com o direito (universal e coletivo); pois a subsistência e o bem estar dos indivíduos estão ligados à existência e o bem estar de todos. Hegel (1997a, p. 168) chama esse sistema de “Estado extrínseco”, isto é, o Estado da carência e do intelecto; nesse Estado, “a particularidade tem o direito de se desenvolver e expandir (...) e a universalidade tem o direito de se manifestar como fundamento e forma necessária da particularidade bem como a potência que a domina”. Por essas razões, os indivíduos e pessoas privadas, os cidadãos do Estado, tem seus interesses garantidos através do universal, que desponta como um meio; esses interesses são alcançados na medida em que os indivíduos determinam seu saber, sua vontade e sua ação em consonância com o universal. Desse modo, os indivíduos transformam-se em elos de uma cadeia que, em seu conjunto, constitui o Estado. Esse é o processo que conduz da individualidade natural à liberdade formal, o que ocorre quando as particularidades dos indivíduos se esvanecem em favor dos interesses do Estado, o qual se realiza na representação da determinidade dos interesses universais por meio das ações desses indivíduos.

O Estado em Hegel é a forma ou modelo cultural em que a liberdade se exterioriza; a cultura é a libertação ou a passagem que ascende da subjetividade moral à substancialidade infinita do universal; contudo, a libertação depende de um esforço do sujeito contra suas próprias exigências imediatas e vaidade subjetiva. Esse esforço é catalisado pela moralidade objetiva, cuja função é conciliar as necessidades e vontades particulares e antagônicas dos indivíduos e dos segmentos da sociedade civil <sup>45</sup> com o universal, representado aqui na figura do Estado. A administração do Estado realiza e salvaguarda o que há de universal na particularidade da sociedade civil e, sob a forma de ordem exterior, assegura os interesses

---

<sup>45</sup> Em Hegel, a sociedade civil alcança a consciência de si ao atingir a individualidade. Entretanto, o indivíduo particular nessa sociedade é apenas um agente do processo de produção social e alguém impotente e irrelevante. Hegel critica a aparência reconciliada da antinomia do particular e do universal no âmbito da sociedade civil, ainda que sendo um de seus defensores (Cf. ADORNO, 2013, p. 125).

particulares que se alicerçam no universal; pois, a missão da corporação administrativa é reintegrar a moralidade objetiva na sociedade civil, cujo domínio conduz ao Estado como um modo aperfeiçoado da moralidade objetiva. Logo: “O Estado é a realidade em ato da Ideia moral objetiva, o espírito como vontade substancial revelada, clara para si mesma, que se conhece e se pensa, e realiza o que sabe e porque sabe” (HEGEL, 1997a, p. 216). Nesse sentido, a racionalidade é a unidade do universal e do individual, isto é, da unidade entre a vontade substancial (liberdade objetiva) e a liberdade subjetiva (consciência individual), haja vista que o universal, por sua vez, não se realiza sem o interesse, a consciência e a vontade particulares.

Para expor o modo pelo qual o universal se realiza na realidade afetiva, valendo-se do particular e objetificando-o, Hegel recorre à sua famosa concepção de “astúcia da razão”, explicitando que em seu domínio “a razão faz com que as paixões atuem por ela e que aquilo graças ao qual ela chega a existência se perca e sofra dano” (HEGEL, 2013, p. 103). Adorno assertivamente alega que “Hegel introduziu na história da filosofia a astúcia da razão para explicar como a razão objetiva consegue chegar à realização da liberdade por meio das paixões cegas e irracionais dos indivíduos históricos” (ADORNO, 2013, p. 121). Por conseguinte, o espírito universal se realiza em seu conceito nas atividades dos sujeitos em que a razão está presente e sua figura concreta é a unidade essencial da vontade subjetiva e do universal, formando um todo ético, cuja figura concreta é o Estado. O Estado é, então, a realização positiva da liberdade. Mas, toda forma de reconciliação entre o uno e o todo, entre o particular e o universal, entre o indivíduo e a sociedade, representa, segundo Adorno (Cf. 2009a, p. 266) o sofrimento absoluto; pois, Hegel transfigura a totalidade do sofrimento histórico na autorrealização positiva do absoluto, fazendo dos antagonismos da sociedade os elementos passíveis de reconciliação no seio do irreconciliável. Trata-se de uma divinização da história originalmente proposta por Hegel, seguida pelos hegelianos ateístas e por Marx e Engels, descrita da seguinte maneira:

Não apenas Hegel, mas também Marx e Engels, em parte alguma tão idealistas quanto na relação com a totalidade, teria rejeitado a dúvida quanto à inevitabilidade da totalidade. Eles veriam aí, apesar dessa dúvida se impor a todo intento de transformar o mundo, um ataque mortal ao seu próprio sistema, ao invés de ao sistema dominante (...) Ele e Marx queriam a revolução como uma revolução das relações econômicas na sociedade como um todo, na camada fundamental de sua autoconservação, não como transformação das regras do jogo da dominação, como transformação de sua forma política. A ponta de lança era dirigida contra os anarquistas (ADORNO, 2009a, p.267).

No entanto, Adorno (2008c, p. 157) adverte que: “Sociedade é – conforme a denominação de Hegel assumida por Marx – um conceito universal concreto”. O universal concreto que representa a sociedade não implica na adição dos momentos concretos em justaposição, mas significa muito mais a relação de dependência entre as partes isoladas, sem se comparar a relevância de cada uma dessas partes para a sociedade como um todo. Há aqui uma exigência crítica de Adorno, já presente em Hegel, que consiste precisamente naquela necessidade filosófica do pensamento de descer até o detalhe ou às diferenças específicas das partes isoladas, a fim de trazer à tona o espírito inicialmente posto e sedimentado como algo total e absoluto. Entretanto, reconhecer o absoluto e o todo nas diferenças específicas conduz à ambivalência de, por um lado, aceitar que o universal (sociedade) está contido no particular (indivíduo) e o primado da totalidade tem que ser apreendida no fenômeno - tal como predissera Walter Benjamin no prefácio à *Origem do drama trágico alemão* - e, por outro lado, admitir que os indivíduos e a sociedade civil - como partes do todo social - se determinam no âmbito das relações contraditórias entre si, bem como em suas relações e conflitos com o todo social, que não pode ser representado na figura de um Estado supostamente conciliador. É nesse exato sentido que o Estado só poderia ser hegelianamente pensado enquanto totalidade antagonica, mas não como momento reconciliador dos antagonismo no âmbito da sociedade civil, haja vista que a astúcia da razão universal do espírito absoluto se capilariza entre os indivíduos particulares não para que realizem suas liberdades – contingentes à luz da razão do Estado -, porém, como necessidade de efetivação objetiva do absoluto enquanto progresso da racionalidade.

Se se considerar com Hegel que os povos e as nações são as manifestações multiformes do espírito e, por isso, são elementos particulares da razão na história universal, o espírito universal é o resultado da história, na medida que é a autoconsciência que em sua determinação se reconhece enquanto espírito e enquanto algo determinado; ou seja, o espírito em sua determinação é para si objeto ao se reconhecer como tal. Todas as propriedades do espírito são, segundo Hegel (2013, p. 57), meios para a realização de si e de sua liberdade, pois, “a liberdade é a substância do espírito”. O espírito deve ser concebido como atividade; a atividade é o termo médio de sua interioridade e sua exterioridade, esse movimento de mediação é um momento essencial dessa atividade cujo objetivo é transpor a imediatidade e negá-la, a fim de retornar a si. Sob esse viés, Hegel reitera a concepção de história como uma espécie de progressão contínua sempre em direção de algo melhor e mais perfeito, uma vez que a história condiz com o domínio do espírito sobre as contingências peculiares em seu proveito. Ora esse progresso é

capitaneado, como foi dito, pela figura do Estado como manifestação do absoluto, da Ideia; não obstante, a manifestação das figuras do espírito do mundo na história são, uma vez mais, a efetivação necessária do progresso como totalidade antagônica que, como tal, é imediatamente afirmativo e imediatamente negativo.

Para Adorno (Cf. 2013, p. 104), o “culto hegeliano ao Estado”<sup>46</sup> parte do pressuposto de que a sociedade civil é uma totalidade antagônica, cujas contradições não podem ser resolvidas por meio de seu próprio movimento interno, ou seja, por meio das vontades e necessidades particularizadas<sup>47</sup>; daí a necessidade do Estado, que desponta como instância reconciliadora das contradições internas à sociedade civil. Ora, em Hegel, a vida reconciliada ou o impulso apaziguado significa o momento do absoluto em que cessa o movimento; logo, como a verdade não tem lugar fora do sistema, ela é obrigada a aderir a ele como não verdade. Essa não verdade representa, consoante Adorno (Cf. 2013, p. 108), o sistema da sociedade. Se para Hegel o saber da verdade coincide com o saber do absoluto, tornando, dessa forma, trivial relacionar a verdade à totalidade e ao sistema; para Adorno vale aqui também o seu velho mote de que o todo é falso, na medida em que, para se manter enquanto totalidade, o todo carece absorver o não idêntico, o outro, exterior a ele, outrora rejeitado como o não verdadeiro, mas que carrega consigo o índice de falsidade do todo. É precisamente nessa perspectiva que a figura do Estado não pode mais ser posta, uma vez que afigura o momento da falsa conciliação entre a sociedade e seu conteúdo empírico, isto é, os indivíduos concretos.

Há que se recorrer aqui à interposição de um álibi adorniano, agora, em defesa de Hegel, que redesenha a concepção hegeliana de Estado ao compreender que à época de Hegel essa instituição representava um avanço progressista da razão, sobretudo no que tange à

---

<sup>46</sup> A concepção de “culto hegeliano ao Estado” deve ser entendida como a capacidade dessa instituição ir além dos interesses particulares ao reconciliar os conflitos latentes da sociedade civil; essa reconciliação implica na superação dialética cuja nova figura se expressa como um ganho em racionalidade. O famigerado “culto hegeliano ao Estado”, não deve, no entanto, ser compreendido como um panegírico do filósofo em relação ao Estado Prussiano, do qual Hegel era, segundo Charles Taylor (2014), um severo crítico. Com efeito, o uso da referida expressão por Adorno consiste em um dos exageros do autor que, como não é detidamente explicada, abre precedentes para interpretações apressadas e, em última instância, equivocadas; sobretudo quando tais interpretações apontam para a (inexistente) natureza protofascista na concepção de Estado no pensamento de Hegel. O que Adorno assertivamente - e sem exageros - critica, é a apropriação espúria da filosofia hegeliana, sobremaneira, o pensamento de Giovanni Gentile (1875-1944) e, pelo menos no início do governo de Mussolini, de Benedetto Croce (1866-1952), para justificar a defesa do fascismo. Cabe reforçar, entretanto, que Croce não mantém seu apoio ao fascismo, tornando-se, depois, um crítico severo do governo de Mussolini.

<sup>47</sup> Pelo fato de não acreditar que a vontade e a empresa particulares no seio da sociedade civil não seria por si mesma reconciliável, na medida que, uma vez realizada, dilatária o abismo entre ricos e pobres, Hegel desvia-se do ataque daqueles que circunscrevem seu pensamento no âmbito de um liberalismo estrito.

reconciliação ou mitigação dos interesses particulares no seio da sociedade civil. Este alibi é postulado por Safatle (2019, p. 84) quando ele diz que:

Adorno lembra que falar em totalidade no interior de uma situação, como aquela em que Hegel viveu, na qual o Estado era um ganho de racionalidade e de direito em relação ao arbítrio dos interesses locais, era muito diferente de falar em totalidade em uma época, como a nossa, de afirmação global da falsa universalidade do capital.

Hegelianamente, Adorno interpreta a figura do Estado a partir da concepção de núcleo temporal da verdade, mudando o sistema de posições da dialética de Hegel, sem, todavia, abandoná-la ou amputá-la. Com efeito, o diagnóstico adornoiano problematiza a questão do Estado ao evocar novas mediações conceituais que deem conta de uma situação histórica distinta daquela à época das análises hegelianas. O que Adorno efetivamente faz é submeter o Estado, enquanto figura da totalidade, à crítica imanente, fazendo com que o pensamento especulativo assegure e exponha a inverdade da totalidade realizada na vida social empírica, salvando aquilo que se opõe ou não está de acordo com a realidade, ou seja, preservando os aspectos cuja determinação, embora não seja ainda, está em construção; construção que depende do tipo de nexos que esses aspectos particulares (os indivíduos e a sociedade civil) estabelecem entre si e nas suas relações com o todo. Sob esse viés, o uso crítico e não afirmativo da noção de totalidade no pensamento de Adorno consiste na tentativa de restaurar aquilo que se opõe e nega a falsa totalidade, sem, entretanto, afirmar um tipo de totalidade normativa e supostamente verdadeira. Da perspectiva da sociedade capitalista, à época do diagnóstico de Adorno, os dispositivos institucionalizados do Estado promovem a intensificação capilarizada do controle, fortalecendo as tendências totalitárias no interior da organização social. Nesse sentido, Adorno inverte o diagnóstico hegeliano e, à época do capitalismo tardio nas sociedades industriais, o Estado, no lugar de ser a instituição “apaziguadora” dos conflitos particulares da sociedade civil e ganho em liberdade, direito e racionalidade, torna-se a instituição que, sob o julgo das leis do mercado, conduzirá a humanidade (se é que esse conceito pode nesse caso ser posto) à regressão e, em última instância, à barbárie. Fato que Adorno observara com a ascensão do *Capitalismo de Estado* como vertente política que se sobrepõe à esfera econômica nos Estados totalitários.

De acordo com Gabriel Cohn (Cf. 1986, p. 10-11), Adorno reitera a definição de Friedrich Pollock (1894-1970) de que o “Capitalismo de Estado” é a vertente totalitária do capitalismo, reorganizado no âmbito do nacional-socialismo; trata-se de um reformismo do

capitalismo, mas sem abandoná-lo na medida que não altera o regime de propriedade privada dos meios de produção e de apropriação da mais-valia sob a forma do lucro privado sobre a indústria e o setor financeiro, marcado por uma tendência monopolista e de controle estatal. O capitalismo de Estado prevê o deslocamento do privilégio do campo da economia e da sociedade para a esfera da política. Com o poder concentrado nos dispositivos políticos de controle econômico e social, a lógica capitalista é universalizada, ampliando o alcance e o relevo da circulação de mercadorias e de representações ideológicas da sociedade; conseqüentemente, a crítica ao capitalismo torna-se uma crítica à ideologia. A crítica à ideologia pode ser também pensada como crítica da cultura e como crítica da sociedade, uma vez que a ideologia é um processo formador da consciência social. Na medida em que a ideologia produz essa consciência nos membros da sociedade, ela bloqueia a reflexão que permite perceber a maneira que os processos sociais e as mercadorias são produzidos, fazendo com que o resultado desses processos e o produto final de tudo que é socialmente produzido pareça algo imediato e apartado das inúmeras mediações necessárias para a sua constituição efetiva. O que de fato procede é uma ocultação dos elementos constitutivos e particulares do produto, ao dissolvê-los na indiferenciação ubíqua da forma mercadoria, como o primado do princípio do valor de troca. Cohn (1986, p. 12) afirma conclusivamente que:

Em suma, a ideologia é o processo que assegura o primado do geral abstrato e formal sobre o particular concreto e substantivo, da identidade sobre a diferença. Criticar a ideologia implica assumir o partido da diferença, da particularidade, contra a primazia da identidade e da generalidade.

A sobreposição universal do valor de troca sobre o valor de uso, isto é, do equivalente às diferenciações qualitativas, imprime as marcas da ideologia na sociedade, circunscrevendo-a sob sua lógica, do que depende que a crítica da sociedade é, necessariamente, crítica da ideologia e crítica da cultura. Mas, uma vez que o particular e o universal, a diferença e a identidade, constituem uma totalidade antagônica ou unidade contraditória, a crítica e o enfrentamento à ideologia devem ser realizados desde dentro dela, de forma imanente, a fim de compreender a sociedade radicalmente socializada também como resultado e expressão de sistemas filosóficos estáticos, acorrentados em modelos metodológicos cristalizados, os quais tendem a falsificar a realidade social ao forjar a identidade como reconciliação positiva e lei normativa que oculta as contradições e conflitos sociais. Adorno (2000, p. 157) corrobora essa ideia ao atestar que:

A determinação dialética do singular como algo simultaneamente particular e universal altera o conceito social da lei (...) em princípio ela vale apenas sob condição de não liberdade, uma vez que os momentos singulares em si já contêm uma determinada conformidade a leis provenientes da estrutura social específica.

Mas, se tudo o que existe na sociedade capitalista, e a própria sociedade, só se conserva na medida em que se expande - o que prova que a sociedade e seu conceito são dinâmicos - a sociedade dependeria, para a sua determinação, da ação determinada dos sujeitos que a compõe. Logo, se os sujeitos existissem de um outro modo ou fossem emancipados em relação às leis sociais – capitaneadas pelo Estado enquanto agente de normatização jurídica - sob as quais são cooptados, a sociedade tal como é não poderia mais ser preservada, apesar de todos os meios de coação social que, embora de modos historicamente diferenciados, ainda persistiriam. O fato é que se à época de Hegel o Estado se reconfigurava também a partir das moções dos indivíduos particulares e das necessidades da sociedade civil; à época de Adorno, o Estado se impõe como vertente econômica e ideologia dominante que se sobrepõe surdo e cego em relação aos anseios da grande maioria dos indivíduos e de amplos segmentos da sociedade civil, em detrimento da realização dos desejos e vontades de minorias, permitindo, desse modo, que prossiga a já denunciada célere rota de colisão rumo à catástrofe, cujo protótipo pôde ser observado com a ascensão dos Estados totalitários. A permanência ou transformação desse estado de coisas depende, nesse caso, das relações que os indivíduos estabelecem consigo, entre si e com o todo social, relações que, uma vez mais, determinarão os nexos entre o particular e o universal.

### **3.2. O indivíduo e os modos de construção subjetiva: O legado de Freud**

Contra a liberdade e a autonomia positivas, escassas ou dificilmente realizáveis nas sociedades capitalistas contemporâneas, a resistência negativa às formas coercitivas e totalitárias de dominação vigentes nessas sociedades é palavra de ordem no pensamento de Theodor Adorno. A sociedade se mantém às custas da capacidade inercial dos sujeitos, que se movem mais lentamente e com mais dificuldade se comparados à mobilização das relações econômicas e das forças produtivas. Nessa perspectiva, os sujeitos são momentos reconciliados no todo social, isto é, parte integrante da totalidade social quando esta se afigura como expressão do *status quo*, como ideologia dominante. O sujeito se conforma à sociedade

ideológica por não ser decisivo e, por essa razão, torna-se ilusório como sujeito dentro do tecido social; mas, por outro lado, é o sujeito a única reserva potencial de negatividade acumulada no domínio do sistema social, que tem ainda nas mãos a possibilidade de se emancipar dos dispositivos - internos e externos - colonizadores da subjetividade e do inconsciente, para transformar os modos de constituição subjetiva e, por conseguinte, a sociedade, podendo, destarte, conduzi-la para além de suas formas prescritivas e limitações normativas; pois, conforme Safatle (2019, p. 37): “A vida psíquica é o eixo dos processos de sujeição social, e também o início de sua emancipação”.

Para Adorno, a *indústria cultural*<sup>48</sup> agrega e amplia o escopo das forças de integração social do indivíduo, produzindo, reproduzindo e, na medida do possível, conservando os homens tal como eles são. Entretanto, é o próprio filósofo frankfurtiano quem admite que há algo de dogmático e não comprovado nessa ideia. Portanto, a tarefa mais importante da pesquisa social seria investigar em que medida os homens são formados por mecanismos e fatores sociais internos e externos a eles (Cf. ADORNO, 2008c, p. 343). É aqui que entra o recurso adorniano à psicanálise de Sigmund Freud (1856-1939) como alternativa e, em alguns casos, contraponto à versão freudo-marxista<sup>49</sup> do “Revisionismo” freudiano dos anos de 1920 e 1930. Tanto o revisionismo quanto a evocação adorniana à psicanálise têm em comum os marcos históricos da Revolução Russa de 1917 e da ascensão de Hitler ao poder em 1933. Se na antiga União Soviética as classes proletárias agiram racionalmente, isto é, em conformidade com seus interesses, na Alemanha os trabalhadores agiram contrariando seus interesses enquanto classe social ao aderir, junto às classes médias, ao nacional socialismo hitlerista. Por esse motivo, a psicanálise dentro da teoria crítica teve que lançar luz no fator subjetivo para buscar respostas

---

<sup>48</sup> Termo cunhado por Theodor Adorno e Max Horkheimer, usado pela primeira vez na obra *Dialética do esclarecimento* (1947), que busca explicar o modo pelo qual o rádio, os jornais, as revistas, o cinema e a produção artística age nos meios sociais, integrando a produção padronizada e o consumo em larga escala e funcionando tanto como um instrumento de integração industrial e social, que representa os interesses econômicos, políticos e ideológicos do capitalismo, quanto como um agente produtor e reproduzidor de subjetividades resignadas, adaptadas e adaptáveis às engrenagens do sistema industrial das sociedades tardo-capitalistas.

<sup>49</sup> Embora a teoria crítica da sociedade de Adorno seja vinculada à Marx e Freud em suas linhas gerais, há que se lembrar que Adorno se contrapõe a algumas características pontuais da corrente do chamado “Revisionismo” freudiano, sobretudo, aquele capitaneado pelo freudo-marxismo de Erich Fromm (1900-1980). Assim como refutara a proposta de Talcott Parsons de união contínua entre psicologia e sociologia, Adorno fará sérias objeções à tentativa revisionista de reconciliar psiquismo e totalidade social, sobretudo no que tange ao ensejo de Fromm de eliminar as tendências conflitantes entre ambos e de esvaziar o conteúdo crítico da teoria freudiana das pulsões de vida e de morte, ao considera-las de teor demasiado biologizante. Ao contrário, Fromm vai aderir à velha dicotomia de Freud entre as pulsões eróticas e de autopreservação. Ademais, Fromm era, graças às suas esperanças marxistas em relação à redenção do proletariado, hostil ao pessimismo de Freud e acreditava ainda que o “complexo de Édipo” não era uma tendência universal e dominante, mas aplicada exclusivamente às sociedades patriarcais e, depois, às sociedades burguesas, o que, segundo Fromm, tornava o diagnóstico de Freud unilateral.

acerca da situação do sujeito no contexto das transformações sociais a partir das primeiras décadas do século XX.

A teoria crítica de Adorno, em seu alvorecer, incorporara a psicanálise de Freud, mas partindo do pressuposto que a concepção marxista segundo a qual o proletariado seria o sujeito que protagonizaria as transformações sociais na Europa ocidental, impondo seus interesses revolucionários à burguesia como classe dominante, já havia sido superada. Como nada disso ocorrera, isto é, não houve a redenção do proletariado e tampouco despontara uma sociedade sem classes via revolução do proletário oprimido, a psicanálise é evocada para explicar como a classe operária, ao contrário do que dela se esperava, agira contra os seus próprios interesses e de maneira favorável às forças ideológicas que a oprimia. Desse modo, Adorno inicia igualmente um processo de distanciamento de alguns pressupostos do marxismo mais ortodoxo; mas, tomando a classe operária e os indivíduos que a compõe como exemplo contíguo da relação entre indivíduo e sociedade no capitalismo tardio, a psicanálise é apropriada na condição de instrumento para explicitar não apenas as ações irracionais dos indivíduos que inibem seus impulsos contrários à ordem estabelecida que os coage, mas também enquanto ferramenta para a compreensão dos mecanismos constitutivos da psique humana, formadora da subjetividade e de seus modos de determinação, verificados nos impulsos, nos desejos, nas ações do indivíduo e na repercussão desses aspectos no contexto social e político, bem como na reincidência das normatividades social e politicamente efetivadas na vida pulsional do indivíduo.

O culturalismo neofreudiano, encampado pelos revisionistas, fazia crer que as ideias de Freud eram demasiadamente condicionadas ao contexto em que foram postuladas, contexto de moralidade repressiva e patriarcal, bem como com fortes traços do determinismo darwinista e biologizante; tudo isso, segundo o revisionismo, permeara as concepções psicanalíticas do criador da psicanálise clínica, datando seu diagnóstico. No entanto, para essa nova corrente da psicanálise, a teoria de Freud deve ser reformulada à luz das interpretações de Marx, das novas concepções de psicologia, da antropologia, da situação social da mulher, da homossexualidade, do casamento, enfim da nova configuração social emergente a partir dos anos de 1920 e 1930. Adorno (2015, p. 44) admite que o mérito do revisionismo neofreudiano foi “sociologizar” a psicanálise, tornando-a mais realista ao atualizá-la consoante necessidades e mudanças históricas; contudo, o filósofo pondera que, embora Freud, por razões objetivas, não tenha se detido nas consequências sociais de suas análises teóricas ao ater-se na explicação da estrutura

pulsional do indivíduo, em obras como *O mal estar na civilização*, *Psicologia das massas e análise do eu*, *Totem e tabu*, *Moisés e o monoteísmo* e outras obras associadas à psicologia social, o fundador da psicanálise teria lançado as bases sem as quais a teoria social seguiria claudicante <sup>50</sup>.

As bases teóricas da psicanálise às quais Adorno se refere estão associadas à descoberta do inconsciente <sup>51</sup> e à teoria das pulsões, como “história interna” da libido. Os revisionistas negavam a teoria da libido ao ignorar parte da interação genética do ego com o id, dando maior importância àquele, e partindo da crença em uma suposta capacidade do ego de restringir as pulsões libidinais, sobretudo as pulsões destrutivas. Além disso, Adorno acusa os revisionistas de atenuar o papel das experiências infantis e dos choques traumáticos no desenvolvimento da personalidade, características para as quais Freud demonstrara grande sensibilidade. Uma vez que se opunham aos impulsos singulares e fragmentados dos choques traumáticos – elementos constitutivos da personalidade, segundo Freud – os revisionistas apontam para a construção de um tipo de personalidade harmonizadora desses fragmentos, com ênfase na totalidade como síntese do ego, o que representaria, consoante Adorno, a imagem especular do *status quo* na psique do indivíduo. Jay (2008, p. 153) descreve o desabono do filósofo frankfurtiano em relação ao revisionismo neofreudiano da seguinte maneira:

Em termos mais gerais, o tão decantado "aperfeiçoamento" sociológico de Freud pelos revisionistas correspondia a pouco mais de um encobrimento das contradições sociais. Ao retirar as raízes biológicas da psicanálise eles a haviam transformado numa espécie de *Geistwissenschaft* e num meio de higiene social. Sua dessexualização era uma negação do conflito entre essência e aparência, do abismo entre a satisfação verdadeira e a pseudofelicidade da civilização contemporânea. Adorno afirmou que Fromm errava muito em negar a base sexual do sadismo, no exato momento em que os nazistas a vinha exibindo da maneira mais flagrante. Em última instância,

---

<sup>50</sup> É o próprio criador da psicanálise quem antecipadamente nega a generalização adorniana segundo a qual Freud não se deteve suficientemente no resultado social da teoria psicanalítica; muito embora Adorno reconheça o ganho em objetividade na teoria freudiana, na medida que seu proponente mantém a fidelidade na análise do indivíduo. O alibi de Freud (Cf. 1921, p. 81) é expresso uma vez que o psicanalista diz que a psicologia individual relaciona-se com o homem enquanto indivíduo e investiga os modos por meio dos quais esse indivíduo encontra satisfação para seus impulsos movidos pelos instintos; apenas excepcionalmente a psicologia individual abre mão da análise do indivíduo em sua relação com os outros. Nessa perspectiva, a psicologia individual é, igualmente, psicologia social, segundo Freud. Ou seja, para Freud, deter-se na análise do indivíduo é, simultaneamente, compreender a vida social.

<sup>51</sup> Na segunda tese de Adorno, *O conceito de inconsciente e a teoria transcendental da psique*, o filósofo distingue a psicanálise das teorias psicológicas que a precederam, valorizando o caráter empírico do método clínico e defendendo a noção freudiana de inconsciente de cunho não metafísico (Cf. DUNKER, 2015, p. 13).

as implicações do trabalho dos revisionistas eram conformistas, a despeito de seus desmentidos, o que se demonstrava especialmente pelo seu crescente moralismo. Não havia desculpa para a absolutização das normas morais, assinalou Adorno enraivecido; elas estavam sob suspeição desde que Nietzsche apontara suas raízes psicológicas.

Há ainda uma outra objeção de Adorno no que tange à posição teórica dos revisionistas, que diz respeito à herança pessimista da teoria crítica em relação à natureza humana, ruminada na história da filosofia pelo menos desde Thomas Hobbes (1588-1679); o filósofo de Frankfurt refuta o otimismo exagerado dos neofreudianos ao postular que a absolutização do mal na natureza humana, de orientação hobbesiana, representava bem melhor a realidade do que a confiança otimista e afirmativa dos revisionistas. Assim como Arthur Schopenhauer (1788-1860), Freud identificará a civilização com a fixação e repetição de uma pulsão desejante cega, surda e transgressora, contra a qual os revisionistas eram demasiado otimistas; confiança que se expressa na crença desses teóricos de que poderia haver uma mudança, capitaneada pelo ego, que romperia o ciclo do eterno retorno da maldade e da violência humana. Se essa tornara-se a atitude geral dos pensadores mais ortodoxos do *Institut für Sozialforschung*, e de Adorno especificamente, contra o otimismo de Fromm e dos revisionistas sob sua batuta, não poderia ser diferente que o pensamento adorniano se ancorasse no bastião insurgente das antinomias da teoria psicanalítica de Freud, munindo-se desta para sua contenda contra os revisionistas.

Adorno vale-se do princípio de não identidade para sustentar tanto a irreducibilidade da psicanálise às categorias sociológicas quanto da integração da sociologia à psicanálise; pois, em ambos os casos pratica-se um ato de violência na medida em que se dissolve o particular ou uma determinada particularidade com vistas à sua integração em uma totalidade que, uma vez integrada, se afigura como uma totalidade universal. Se na tentativa de redução da sociologia à psicanálise o alvo da crítica adorniana é, como foi visto, Talcott Parsons; na sociologização da psicanálise o parecer de Adorno se dirige contra os revisionistas. Em ambos os casos, desponta-se a tendência de sacrificar o conteúdo de verdade do freudismo que veementemente compreende o particular não idêntico – nesse contexto, o indivíduo – como cifra ou índice do todo – a sociedade. Uma vez mais, há que se recobrar dessas interpretações o caráter necessário da mediação dialética dos extremos no intuito de evitar falsas reconciliações entre o particular e o universal. Acerca da relação entre essas duas categorias, à luz da psicanálise, Adorno (2008c, p. 271-272) atesta que:

a dialética do particular e do universal sob a forma em que foi apresentada por Hegel, em que o particular é o universal e o universal é o particular, foi redescoberta por Freud, à revelia da Psicologia, em seu grandioso esboço científico. Freud efetivamente descobriu que o núcleo interior em que se baseia a psicologia do indivíduo singular é ele próprio um universal: ou seja, certas estruturas muito gerais, embora de tipo arcaico, do nexos social em que se situam os seres individuais.

Para Adorno, a relação mediada entre psicanálise e teoria crítica se fundamenta na concepção de que o indivíduo particular, tal como fora esquadrihado no pensamento de Freud, seria um meio necessário para a compreensão dos determinantes sociais que perpassam a subjetividade, haja vista que a irracionalidade do sistema social se expressa na psique individual sem que os sujeitos, na maioria das vezes, tenham consciência disso. Em sua insistência no indivíduo “atomizado”, Freud descortinara a presença do social na psique ao constatar nela a sedimentação de elementos de normatização e dominação social - recorrentes desde as primeiras organizações sociais até a constituição do que hoje se conhece como civilização -, tais como a proibição do incesto e a internalização das normas de conduta, isto é, do superego; o criador da psicanálise compreende esses elementos enquanto agentes formadores do caráter.

Na análise da formação do caráter do indivíduo no contexto dos grupos sociais, não obstante Freud acredite que existam os chamados processos narcisistas, nos quais a satisfação dos instintos individuais está em contraste e fora da zona de influência externa, isto é, das pessoas ou grupos com os quais o indivíduo se relaciona, o psicanalista vienense assevera que:

A psicologia de grupo interessa-se assim pelo indivíduo como membro de uma raça, de uma nação, de uma casta, de uma profissão, de uma instituição, ou como parte componente de uma multidão de pessoas que se organizam em grupos, numa ocasião determinada, para um intuito definido (FREUD, 1921/1996, p. 82).

Consoante Freud, os indivíduos associados em um grupo constituem um elo de ligação, uma mente coletiva que caracteriza o grupo, e é a partir da observação das alterações nas reações do indivíduo, no seio da agremiação na qual ele se insere, que a psicologia de grupo se apropria de seu material. Embora Freud aponte para o fato de que nenhuma das afirmativas do polímata francês Gustave Le Bon (1841-1831) apresente algo novo para a análise do ego e para a psicologia das massas, o psicanalista vienense irá reconstruir o nexos entre ambos a partir da noção de Le bon de que os atos e sentimentos de um grupo são contagiosos ao ponto de fazer com que o indivíduo nele inserido sacrifique o interesse pessoal em nome do interesse coletivo (Cf. FREUD, 1921/1996, p. 86). Le bon aponta também a identificação da mente grupal com o

padrão mental dos povos primitivos e Freud acrescenta, nessa direção, que o líder, cujo arquétipo totêmico personifica-se na figura do pai da horda primeva, subsiste como um ego narcisista com poucos vínculos libidinais, pois, o líder não ama ninguém a não ser a si próprio e as pessoas que atendam prontamente suas necessidades. Referindo-se ainda ao pai da horda primeva, Freud (1921/1996, p. 134) atesta que: “Ele, no próprio início da história da humanidade, era o ‘super-homem’ que Nietzsche somente esperava do futuro”.

O assassinato do pai primevo, expressão efetiva do totem e gerenciador natural das proibições do incesto e da imposição da ordem por meio da força, teria sido um ato de associação e rebeldia dos filhos. O parricídio reconfiguraria uma nova ordem social exigida e estabelecida a partir do sentimento de culpa dos filhos pelo assassinato do pai, cuja figura será entronizada – como superego - nas regras de convívio e nas proibições. Se outrora o pai primevo representava o totem como figura de respeito, admiração, temor e devoção; agora, depois do parricídio, ele será a expressão mesma dos tabus que se impõem depois da revolta. Uma vez que o sentimento de culpa remonta ao assassinato do pai primevo, trata-se de um caso de remorso, mas que se expressa de maneira ambivalente no que tange aos sentimentos em relação ao pai, já que o parricida ou os parricidas amava(m), mas também odiava(m) o pai, justamente por este não permitir que aquele(s) realizasse(m) suas pulsões e desejos avessos à manutenção do “equilíbrio” do grupo. Satisfeito o ódio via agressão, o amor retoma o primeiro plano na identificação com o pai por meio do superego como agente do poder paterno e punição pelo ato de agressão, que se estende enquanto proibição que impede a repetição do ato. Tal proibição demonstra que a civilização se unifica em um grupo estreitamente ligado, na medida em que, paradoxalmente, obedece a um impulso erótico e simultaneamente fortalece o sentimento de culpa (Cf. FREUD, 1930, p. 135).

A violação do tabu implica uma atitude individual de gratificação dos desejos reprimidos que tende a despertar o desejo e a necessidade de satisfação e realização desse mesmo desejo nos outros membros da comunidade; daí a prescrição normativa de punição do transgressor, fato que fundamenta todo o sistema penal humano e denota a existência de impulsos reprimidos tanto no criminoso quanto na sociedade que dele se vinga. Freud (1913/1996, p.52) dirá que “o tabu tornou-se o método comum de legislação nas comunidades por ele afetadas e veio a servir objetivos sociais que por certo são mais recentes que o próprio tabu: tais, por exemplo, são os tabus impostos por chefes e sacerdotes para a proteção de seus próprios privilégios e propriedades”. Mas, a transgressão das proibições tende a propagar-se de

maneira contagiosa, pois, aquele que viola o tabu torna-se, ele mesmo, um tabu, pois, representa a permissão e a tentação em relação aos outros de fazer o proibido; por isso, ele deve ser considerado um exemplo contagioso e que deve ser evitado. Logo, “a base do tabu é uma ação proibida, para cuja realização existe uma forte inclinação do inconsciente” (FREUD, 1913/1996, p. 49). Contudo, a história do tabu pode ser reconstruída a partir dos modelos das proibições obsessivas na antiguidade primeva, impostas violentamente pelas gerações anteriores como antídoto às inclinações mais fortes dos indivíduos.

Freud acrescenta ainda que, uma vez que o passado está preservado na vida mental, a atitude religiosa, a necessidade do cuidado paterno, bem como a criação das regras morais, das leis e das instituições remontam ao sentimento de desamparo infantil. O psicanalista vienense reforça essa concepção ao dizer que:

A derivação das necessidades religiosas, a partir do desamparo do bebê e do anseio pelo pai que aquela necessidade desperta, parece-me incontrovertível, desde que, em particular, o sentimento não seja simplesmente prolongado a partir dos dias da infância, mas permanentemente sustentado pelo medo superior do Destino. Não consigo pensar em nenhuma necessidade da infância tão intensa quanto a da proteção de um pai (FREUD, 1930/1996, p. 80).

No entanto, Freud assegura que, paradoxalmente, os regulamentos socialmente estabelecidos pelos próprios indivíduos não representam benefício e proteção aos seus propositores, apresentando-se, por isso, como fonte de sofrimento; ora, o sofrimento está no polo oposto do prazer e da felicidade na economia libidinal. De acordo com Freud, o sofrimento humano advém de três fontes principais, a saber, (i) do poder superior da natureza sobre o homem, (ii) da fragilidade do corpo humano e (iii) das regras que compelem o indivíduo ao ajustamento à família, à sociedade e ao Estado. Apesar dessa constatação, Freud amargamente conclui que: “Nunca dominaremos completamente a natureza, e o nosso organismo corporal, ele mesmo parte dessa natureza, permanecerá sempre como uma estrutura passageira, com limitada capacidade de adaptação e realização” (FREUD, 1930/1996, p. 93). O fato é que o desenvolvimento da ciência, o domínio técnico e a subjugação da natureza pelo homem, não aumentou quantitativamente a satisfação dos prazeres e, por conseguinte, a felicidade dos homens; pelo menos não tanto quanto se esperava. Com efeito, o poder sobre a natureza não pode ser a única condição prévia para a felicidade.

Ora, a busca da felicidade, entendida enquanto satisfação dos instintos e impulsos individuais – cuja realização aliviaria o sofrimento –, quando confrontada com as reivindicações

culturais do grupo, parecem ser dois interesses irreconciliáveis. Desponta aqui o protesto de Freud contra a ideia – de cunho iluminista – de que a civilização significa um caminho gradativo que conduz à perfectibilidade humana. Na tentativa de explicar o caráter naturalmente agressivo e egoísta do homem, Freud (1930/1996, p. 116) cita o aforisma *Homo homini lúpus*<sup>52</sup> para corroborar sua crença na predisposição instintiva original e auto subsistente do homem para a agressão e acrescenta, doravante, que a inclinação para a agressão perturba os relacionamentos dos homens entre si e põe à prova os esforços da civilização para mitigar os conflitos humanos, os quais representam uma ameaça constante à desintegração da sociedade civilizada. Nas palavras de Freud (1930/1996, p. 126):

Mas o natural instinto agressivo do homem, a hostilidade de cada um contra todos e a de todos contra cada um, se opõe a esse programa da civilização. Esse instinto agressivo é o derivado e o principal representante do instinto de morte, que descobrimos lado a lado de Eros e com este divide o domínio do mundo.

Não obstante, muitos sejam os caminhos que podem conduzir à felicidade que o homem almeja, nenhum o faz com segurança. Em registro freudiano, pode-se conjecturar que felicidade e segurança são grandezas inversamente proporcionais, cuja reconciliação não seria uma dádiva da vida civilizada. Consequentemente, o que foi proposto até então tende a sustentar a concepção de que a civilização é a grande responsável pelo destino desafortunado do homem e, por essa razão, deveria ser abandonada, em nome de uma retomada do passado primitivo, e que tal retomada implicaria, na prática, na superação do superego internalizado com a consequente satisfação dos impulsos e desejos sedimentados no id, outrora recalçados no decorrer do processo civilizatório. Não. O retorno a um “estado de natureza”, como já descrevera os filósofos contratualistas, seria uma forma de regressão em que prevaleceria a violência e o egoísmo natural, desencadeando a “luta de todos contra todos”; todavia, a prevalência do “estado civil”, apesar de seus benefícios e vantagens, é insuficiente para reconciliar as contradições entre segurança e felicidade, bem como é impotente - graças à interiorização da culpa como “pecado original” - para constituir um ego capaz de reconciliar as pulsões do id e a normatividade imposta pelo superego.

---

<sup>52</sup> Frase atribuída ao dramaturgo romano Tito Múrcio Plauto (254-184 a.C.), mas que ficou mais amplamente conhecida por meio de Thomas Hobbes, depois de ter citado o aforisma em sua obra *Do cidadão* (1642).

Adorno corrobora e, de certo modo, atualiza essas diretrizes do pensamento de Freud ao compreender que a sobrevivência do homem nas sociedades burguesas capitalistas é dependente do próprio desenvolvimento do ego; desenvolvimento associado tanto à dominação humana sobre a natureza externa e interna (em relação ao homem) quanto ao isolamento do homem em relação ao mundo social. O autor explicita essa posição ao dizer que:

Os homens sempre tiveram que escolher entre submeter-se à natureza ou submeter a natureza ao eu. Com a difusão da economia mercantil burguesa, o horizonte sombrio do mito é aclarado pelo sol da razão calculadora, sob cujos raios gelados amadurece a sementeira da nova barbárie. Forçado pela dominação, o trabalho humano tendeu sempre a se afastar do mito, voltando a cair sob seu influxo, levado pela mesma dominação (ADORNO e HORKHEIMER, 1985, p. 38).

Adorno entende que a constituição do ego individual, ou seja, a capacidade de individuação, é o resultado do desenvolvimento do instinto de preservação transfigurado na forma de racionalidade técnica; processo que, com a emergência histórica da burguesia e o advento da indústria cultural no seio do capitalismo tardio como consequência desse processo, faz com que a individuação se efetive como pseudo individuação, na mediada em que nessa fase do capitalismo há uma negação da tensão na relação entre indivíduo e sociedade que, embora perpetue “o indivíduo como se ele fosse independente, submetem-no ainda mais profundamente a seu adversário, o poder absoluto do capital” (ADORNO e HORKHEIMER, 1985, p. 99). Com efeito, a dominação humana sobre a natureza, enquanto racionalidade técnica e instrumental, volta-se contra o dominador, contra o sujeito pensante.

A individuação e os fatores formadores da individualidade são interiorizações de imposições, necessidades e exigências sociais, haja vista que o momento coletivo e social se impõe sobre a camada mais profunda do indivíduo, mais enraizada da individuação, isto é, se impõe no estrato mais inacessível às dinâmicas pulsionais do indivíduo. O indivíduo habita a sociedade desde dentro (está vinculado a ela) e estabelece uma relação tensa para com ela na medida em que é o seu outro, porém, justaposto em contraposição a ela (Cf. COHN, 2008c, p. 32). Como a relação indivíduo e sociedade diz respeito a uma relação mediada, ambos se determinam reciprocamente. Não existe nada que seja mediado pela inteligência e pelo pensamento humano que não seja simultaneamente mediado pela sociedade, pois a inteligência e o pensamento individual estão sedimentados na história de toda espécie, na história de toda sociedade (Cf. ADORNO, 2008c, p. 72). Essa concepção permite compreender a maneira pela qual o filósofo frankfurtiano se vale da teoria psicanalítica de Freud para explicar a mediação

indivíduo e coletividade, recorrendo tanto à dialética das pulsões do id com o ego quanto deste com as forças normativas do superego, manifestas nos mecanismos coercitivos das sociedades administradas no contexto da capitalismo tardio. Nesse sentido, Adorno (2008c, p. 269) assegura que:

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

Adorno se dispõe do conceito freudiano de “imagens arcaicas”, discutido pelo psicanalista na obra *Moisés e a religião monoteísta*, alegando que são imagens impossíveis de ser explicadas através do trabalho psicanalítico com o indivíduo, haja vista que os mecanismos de interpretação individual se detêm diante dessas imagens, caracterizadas por Freud como herança coletiva, ou seja, “inconsciente coletivo”, sedimentado nos indivíduos (Cf. ADORNO, 2008c, p. 267). Ora, a individuação, enquanto variabilidade humana, depara-se com as “imagens arcaicas”, cuja herança acorrenta os indivíduos na condição invariável de seres coletivos. Fato que supõe a inelutabilidade das relações de dominação social. Com efeito, Adorno pretende que se entenda que Freud já havia compreendido a condição social do indivíduo; não, em princípio, a partir do conjunto ou da coletividade, mas a partir de seu elemento fundamental, o próprio indivíduo. Contudo, o conceito aceitável de sociedade<sup>53</sup> está obstado em decorrência da dificuldade da constituição plena de sujeitos, não podendo haver, assim, uma referência adequada a sujeitos; conseqüentemente, “o próprio conceito de sociedade deve ser crítico, não simplesmente positivo ou afirmativo” (COHN, 2008c, p. 32). O caráter crítico do conceito de sociedade denota sua insuficiência, pois não preenche a ideia de uma associação livre, isto é, uma sociedade formada por homens livres; que, em última instância, se configuraria como uma totalidade antagônica.

Entretanto, nem tudo que ocorre no campo da psicologia individual deve ser atribuído imediatamente à sociedade. A Psicologia se ocupa do indivíduo, do homem individual; no

---

<sup>53</sup> O conceito de sociedade não é algo dado, assim como não é apenas um nome; é uma categoria mediadora que não se esgota em qualquer referência universal abstrata (na ideia de humanidade, por exemplo) e tampouco em um singular abstrato (o indivíduo) (Cf. Cohn, 2008c, p. 32).

entanto, como se sabe, a individuação depende de uma relação mediada e tensa entre indivíduo e sociedade;

pois a individuação, isto é, que os seres individuais de certo modo se separam da sociedade, contrapondo-se a ela, também remete à condições naturais, a saber simplesmente que nós chegamos ao mundo como seres individuais e não como bancos de corais. A seguir, contudo, essa relação ainda é reproduzida pela conformação da sociedade, porque a sociedade é constituída ela própria pela forma dominante da troca entre contratantes individuais como uma sociedade individualista, de modo que justamente a categoria do indivíduo, em geral considerada como contraposta à sociedade e por isso excluída da sociologia, é uma categoria social em seu sentido mais pleno” (ADORNO, 2008c, p. 267).

Em outras palavras, a individuação como categoria social, dirá Adorno (2000, p. 157) “encerra em si mesma um particular e um universal: a necessária distinção de ambos já tem o caráter de falsa abstração”. Ora, a individuação postula a contraposição do indivíduo em relação à sociedade sem, no entanto, hipostasiá-lo em uma categorização universal. Evoca-se aqui, uma vez mais, o primado do objeto que, nesse sentido, posiciona o indivíduo enquanto substância da sociedade e não o contrário; esse é o aspecto fundamental da concepção adorniana de individuação, uma vez que enfatiza a relação tensa e mediada no nexos entre indivíduo e sociedade.

Ao se ater à dinâmica psíquica, compreendendo a diferenciação no movimento interativo entre o consciente e o inconsciente, pode-se perceber tanto a individuação como o coletivo em suas relações mediadas. Deslocando o olhar do todo social para o indivíduo, entendido enquanto sujeito agente e paciente na produção dos signos sociais, Adorno insistirá na ideia de que os determinantes sociais se sedimentam na psique humana e determinam os modos de constituição subjetiva, sem que o indivíduo tenha, necessariamente, consciência disso. Poder-se-á nessa perspectiva, compreender como o filósofo apreende o universal no particular na relação entre o indivíduo e a sociedade ao se remeter à psicanálise de Freud; pois, a Psicologia é a agência mediadora do modo pelo qual o geral se impõe sobre o indivíduo e o equívoco da Sociologia é justamente abrir mão da mediação por parte da subjetividade individual. Adorno (Cf. 2008c, p. 274) atesta que a Escola de Frankfurt inseriu desde muito cedo ponderações psicológicas no âmbito da chamada teoria objetiva da sociedade, para compreender a extensão da sociedade no interior dos indivíduos, bem como para dimensionar as razões pelas quais a maioria dos seres humanos agem contra seus interesses racionais, haja

vista que essas ações são também determinadas pelos impulsos inconsciente do id, sob os quais o ego não tem controle.

Assim como a psicanálise, a teoria crítica e social de Adorno se propõe a lançar luz nas especificidades do objeto analisado na tentativa de perceber nelas o todo. Visando compreender a relação entre o particular e o universal; na esteira da interpretação adorniana da psicanálise de Freud, Rouanet (2001, p. 107) afirma que:

Apenas, a relação com o todo não é estabelecida para dissolver, através de um princípio universal, a integridade do particular, mas para descobrir o universal no particular, e através dele. Seu método consiste em levar tão a sério o particular – mesmo o mais insignificante – que este acabe falando, e nesta fala revele aquilo que o transcende.

Embora não haja nenhum particular que possa ser considerado “insignificante” -como ressalta Rouanet - em Freud e tampouco em parte alguma na teoria crítica de Adorno, Rouanet é assertivo na interpretação da apropriação adorniana da psicanálise de Freud, corroborando inclusive o modo pelo qual a crítica imanente opera no sentido de sustentar a relação tensa e mediada entre a parte e o todo ao compreender o indivíduo enquanto mônada social. Há um antagonismo permanente entre o particular e o universal no âmbito do social, que expressa o antagonismo entre o indivíduo e a sociedade; porém, a totalidade da história em curso impede os indivíduos de alcançar uma verdadeira condição subjetiva, a individuação, dado sua conformação (voluntária e involuntária) à sociedade; pois: “Quanto mais os sujeitos são presas da sociedade, quanto mais intensa e completamente eles são determinados pelo sistema, tanto mais o sistema se conserva não apenas mediante a aplicação de coações aos sujeitos, mas até mesmo por intermédio deles” (ADORNO, 2008c, p. 341).

Adorno ressaltará e recorrerá ao conceito de “necessidade vital” das *Lições introdutórias de Psicanálise*, de Freud, para explicar os efeitos psicopatológicos como resultado dos mecanismos de auto repressão dos impulsos do id, orquestrado pela ego; nesse sentido, o conceito de necessidade vital se refere aos mecanismos de coação que impelem à renúncia à satisfação imediata dos impulsos advindos dos instintos ou pulsões, tal abnegação se prolonga nos mecanismos de recalque ou de repressão, gerando sérias consequências psíquicas (Cf. ADORNO, 2008c, p. 265). Quando internalizadas (ou introjetadas) essas consequências tendem a convulsionar o aparelho psíquico circunscrevendo-se enquanto impulso autodestrutivo ou pulsão de morte; quando estrotejadas ou projetadas na realidade exterior, pode configurar-se na forma de agressão e violência como modo de sublimação do recalque.

Embora a teoria crítica de Adorno endosse os aspectos sobrescritos da psicanálise freudiana, o filósofo frankfurtiano objeta que em virtude da crença de Freud em uma suposta invariabilidade e constância do eu, idêntico em todos os seres humanos, o psicanalista vienense subestimara a possibilidade da individuação; ou seja, Freud ignorara as possibilidades de variabilidade nas constituições subjetivas em situações históricas e sociais adversas daquelas descritas pelo autor, bem como das novas constituições subjetivas resultantes do confronto entre o indivíduo e a coletividade, como possibilidades latentes de reconfiguração tanto da estrutura pulsional do indivíduo quanto das transformações sociais daí decorrentes. Se por um lado Freud reconhece um eu irreconciliado frente à tríplice estrutura (id, ego e superego); por outro lado, ele cristaliza essa estrutura ao entender que ela, ainda que afigurada enquanto “totalidade antagônica” e irreconciliada, permanece idêntica a si mesma no decorrer de suas experiências com a realidade externa; fato que procede, segundo Freud, pelo menos desde a formação dos primeiros grupos sociais. Não resistir a essa herança arcaica supostamente imutável e universal seria o prenúncio da aceitação tácita da dominação social como algo inevitável. Ademais, Adorno rejeita a psicanálise clínica na medida em que ela redundava em processos adaptativos do eu, que implica na internalização de uma ordem social irracional e de tendências normativas, e, por isso, produtora de psicopatologias.

### **3.3. Emancipação e barbárie: Por uma educação antifascista**

Falar em resistência relativamente às forças universais na relação entre indivíduo e sociedade implica, de certo modo, um apelo à filosofia moral uma vez que para se pensar o particular e o universal no âmbito desse nexos, há que se perscrutar as condições de possibilidade da liberdade do indivíduo frente à natureza e à história. O pressuposto fundamental para a condução dessa investigação se afigura, com efeito, na seguinte questão: Quais são as reais possibilidades de liberdade dentro de um estado de não liberdade? O que se sabe até então é que para se falar acerca da liberdade, há que se considerar o indivíduo a “pedra de toque”, o que refuta a ideia – de cunho ideológico - de um modo de liberdade social objetiva, isto é, uma liberdade da sociedade como um todo. Ora, a liberdade é a condição subjetiva para a felicidade, para a “vida boa”, e o conceito de sociedade – aqui entendida como totalidade antagônica - evoca a associação de homens livres; uma vez realizada essa configuração social, realizar-se-ia

a boa vida, a vida feliz. Contudo, a vida digna do nome de “boa vida” não se realiza simplesmente na “boa” sociedade, mas na sociedade verdadeira; nesse sentido, a boa vida não está em oposição à vida “má”, mas se contrapõe à vida falsa (Cf. COHN, 1986, p. 07). Logo, uma ação é livre se está relacionada e depende da liberdade da sociedade como um todo, liberdade esta que categorizaria uma sociedade emancipada.

Uma sociedade emancipada significaria a realização do universal na reconciliação mediada das diferenças e não um estado unitário, como já dissera Adorno (Cf. 2008b, p. 99). Essa proposição compele à necessidade de se explicitar a diferença fundamental entre a liberdade objetiva e a liberdade subjetiva. A primeira diz respeito à redução das pessoas a uma função social, graças à intensificação das forças sociais de integração – as relações de trabalho, a moral e as leis - e da burocratização das sociedades, que limitam a liberdade meramente à autopreservação do indivíduo, valendo-se da relação de dependência deste para com a sociedade. A segunda remete à necessidade de retomada e retificação de um ego historicamente enfraquecido pelo conformismo, um ego apático e incapaz de realizar a necessária democratização progressiva das instituições políticas. Assim, atenta contra a liberdade aquele que internaliza modos de comportamentos sociais estabelecidos por modelos rígidos e normativos de uma sociedade cuja emancipação (social) se apresenta em um horizonte longínquo, já que obstado pelas forças ideológicas dominantes. Nessa perspectiva, a responsabilidade do indivíduo estaria na habilidade de empreender um modo de intervenção na sociedade que faça valer a vontade individual - mas isenta de individualismo - como um ato espontâneo em relação à totalidade social, a qual se impõe e exerce poder sobre ele, na tentativa incontinente de cooptá-lo. A validação da vontade individual, porém, isenta de individualismo, implica na capacidade de reconhecimento dos aspectos que identificam e dos aspectos que diferenciam os desejos e necessidades do próprio indivíduo em relação aos desejos e necessidades dos outros indivíduos.

Quando Kant (Cf. 2008, p. 69) alega que não vivemos em uma época esclarecida mas em uma época de esclarecimento, o autor aponta que a emancipação, como consequência da autonomia, não é uma categoria estática, mas dinâmica, sujeita ao vir-a-ser. No entanto, em face da pressão exercida pela organização do mundo cada vez mais planejada sobre os indivíduos, torna-se difícil afirmar se se vive em uma época de esclarecimento. Nesse modelo de organização, há que se considerar as dificuldades que obstam a emancipação. Um das causas mais evidentes da não-emancipação é a contradição social que mantém a sociedade como algo

heterônomo, haja vista que os indivíduos não podem existir nessa sociedade conforme suas próprias determinações, na mediada em que absorvem e aceitam esse estado de coisas por meio da imposição coercitiva de forças mediadoras da totalidade social, a qual usurpa a autonomia individual ao prescrever e ministrar desejos, necessidades, valores, padrões de comportamentos e consumo. No entanto, as tentativas progressistas de conduzir a sociedade à emancipação encontra enorme resistência; resistência cujos detratores imediatamente acusam de tentativas utópicas e desatualizadas, facilitando, dessa forma, a repressão diante do desejo de transformar. Contudo, o desejo de transformar não deve ser submetido às potências do existente, pois a consequência imediata dessa submissão seria a despotencialização desse impulso; caso, por algum motivo, o desejo de transformar seja submetido e despotencializado, há que se transformar essa impotência em potência, em fermento crítico daquilo que, uma vez mais, persiste. Sob esse viés, Adorno (1995b, p. 154) reitera que “hoje o indivíduo só sobrevive enquanto núcleo impulsionador da resistência”.

Por tudo isso, a emancipação, no sentido kantiano, que concerne ao uso autônomo do próprio entendimento sem a direção de instâncias heterônomas, se apresenta como uma exigência evidente numa democracia cuja pretensão fundamental é a ampliação de direitos, pois a aptidão e coragem de servir-se do entendimento particular pode evitar resultados irracionais de uma maneira geral, como, por exemplo, obedecer ordens sem reflexão e crítica, bem como aderir de forma imediata a ideologias e movimentos de massa; e, de maneira específica, nas escolhas dos candidatos em eleições representativas (Cf. ADORNO, 1995b, p. 169). Mas, “o mero pressuposto da emancipação de que depende uma sociedade livre já se encontra determinado pela ausência de liberdade da sociedade” (ADORNO, 1995b, p. 172). O fato de a sociedade requerer do indivíduo apenas uma atitude colaboracionista se expressa como impedimento para o processo de individuação, o que corrobora o “enfraquecimento do eu”, situação bastante conhecida e denunciada na psicologia freudiana.

Em registro freudiano, o mal-estar dos indivíduos é uma consequência da constatação de que, em uma sociedade de tendências coletivistas, o indivíduo é objeto e não sujeito da sociedade, um efetivo ou potencial desempregado ou destinatário da caridade (Cf. ADORNO, 1995b, p. 41). O conformismo e a adaptação ao existente correspondem àquele estado de não emancipação, no qual as pessoas prescindem da subjetividade autônoma e renunciam ao próprio eu, impossibilitando, destarte, a individuação como aspecto necessário para uma práxis efetiva, com vistas à consolidação dos ideais democráticos. No entanto, a necessidade de adaptação e a

identificação do indivíduo com o existente, bem como o seu alinhamento com o poder estabelecido engendram o potencial totalitário, antidemocrático e fascista por excelência. A imposição à adaptação produz e reproduz o potencial totalitário reforçado pelo ódio e pela insatisfação, pois, os mecanismos de adaptação seguem uma ordem crescente que vai da adaptação do indivíduo ao coletivo e da vida coletiva ao Estado nas sociedades tardo-capitalistas.

Com efeito, a necessidade de elaboração do passado como forma de esclarecimento, rememoração e transformação do presente, implica uma inflexão na direção do indivíduo, no sentido de reforçar sua autoconsciência e, conseqüentemente, o seu eu diante das forças sociais que historicamente o coagem. No entanto, a elaboração plena do passado, tal como propõe Adorno, somente será possível depois de eliminadas as causas que conduziram ao estado de coisas hodierno, ou seja, o passado sobrevive porque a existência de suas causas persiste. Todavia, os algozes do passado pretendem apagar a memória das injustiças que deveras cometeram. Os partidários daqueles que cometeram injustiças exigem o gesto do perdão, pois, uma vez redimida a culpa por meio do perdão, os resíduos das injustiças perpetradas seriam um complexo renitente e doentio nas mãos daqueles que se ocupam do passado, já que o homem realista e sadio, como Adorno (Cf. 1995b, p. 32) ironicamente aponta, deve ocupar-se do presente e de seus objetivos pragmáticos. Há que se enfatizar aqui o aspecto mordaz da ironia do filósofo frankfurtiano no que tange à sua metacrítica em relação à indolência dos “intelectuais” que conspiram a atitude daqueles que buscam reconstruir a história da civilização a partir de suas ruínas e fragmentos e à contrapelo se relacionada à chamada história oficial.

Nos textos *O mal-estar na civilização* e *Psicologia de grupo e análise do ego*, Freud preconizou que a civilização é o princípio originário e propulsor do anticivilizatório. Freud não pôde prever a ampliação do escopo da pressão civilizatória, que é diretamente proporcional ao aumento da violência, muito embora o criador da psicanálise prenunciara que o aspecto social do mal estar na cultura consistia também em um sentimento de claustrofobia do sujeito no interior de uma sociedade cada vez mais socializada, sociedade que posteriormente, Adorno nomearia “mundo administrado” (*verwaltete Welte*)<sup>54</sup>, no qual a libertação dos sujeitos está

---

<sup>54</sup> Expressão que encontra usos correlatos nos textos de Adorno também nos termos “sociedade administrada” ou “administração” (*die Administration*). Trata-se das sociedades burocratizadas e administradas no âmbito do capitalismo tardio; sociedades cujas contradições são mantidas e encobertas sob o véu da ideologia dominante, que, no entanto, são propagandisticamente apresentadas como sociedades em que a liberdade e a felicidade são um horizonte imediatamente tangível, desde que os indivíduos e grupos sociais cooperem e se integrem em seus

obstada pelas forças de ajustamento, integração e ordenação civilizatória. Esses elementos agregadores da civilização têm como contrapeso o momento de resistência contra as forças que obstruem a saída dos indivíduos dessa trama social, o que aumenta o rancor contra a civilização, suscitando a rebelião violenta e irracional, cujo alvo é a própria civilização. Em outras palavras, a civilização como processo e lógica de dominação da natureza é o agente produtor do seu oposto, a barbárie, definida por Adorno (1995b, p. 155) da seguinte maneira:

Entendo por barbárie algo muito simples, ou seja, que, estando na civilização do mais alto desenvolvimento tecnológico, as pessoas se encontrem atrasadas de um modo peculiarmente disforme em relação à sua própria civilização — e não apenas por não terem em sua arrasadora maioria experimentado a formação nos termos correspondentes ao conceito de civilização, mas também por se encontrarem tomadas por uma agressividade primitiva, um ódio primitivo ou, na terminologia culta, um impulso de destruição, que contribui para aumentar ainda mais o perigo de que toda esta civilização venha a explodir, aliás uma tendência imanente que a caracteriza. Considero tão urgente impedir isto que eu reordenaria todos os outros objetivos educacionais por esta prioridade.

Logo, a questão mais urgente para a formação (*Bildung*) de indivíduos autônomos, seria uma educação que se oponha e resista à barbárie - entendida como aspecto resultante do caráter opressivo da civilização -, haja vista que a sobrevivência da humanidade está condicionada à superação da barbárie; e, para superá-la, há que se atentar para com os fatores psicológicos e sociais. Freudianamente, Adorno (1995b, p. 157) assevera que os “momentos repressivos da cultura produzem e reproduzem a barbárie nas pessoas submetidas a essa cultura”. Como nenhum ser humano está livre de traços de barbárie – historicamente sedimentados desde as primeiras organizações sociais - os momentos de revolta contra a barbárie serão designados como algo incivilizado, no entanto, o que há de se fazer é orientar essas tendências contra o princípio da barbárie. A barbárie se efetiva toda vez que se regride à violência física, desvinculada de objetivos racionais que visam o bem-estar da sociedade.

---

mecanismos. O mundo administrado tem na a indústria cultural o seu agente aglutinador, pois depende do processo de manipulação da consciência das massas e da reificação das relações humanas, da produção e das relações de trabalho. O mundo administrado é o resultado da razão instrumental radicalizada por meio da intensificação do princípio de troca, que transforma os objetos e os homens em “coisas” genéricas e permutáveis, dentro de um cálculo frio e funcionalizado que menospreza as particularidades. Ademais, o conceito de mundo administrado está associado à concepção de esclarecimento, tal como o entende Adorno e Horkheimer, haja vista que o esclarecimento significa o domínio técnico sobre a natureza e, junto com este, a dominação dos homens sobre os homens. “Martin Jay considera o conceito adorniano de mundo administrado como paralelo ao de sociedade disciplinar e carcerária de Foucault [como o próprio Foucault admitiu]. E, também, como protótipo daquilo que mais tarde Marcuse chamaria de sociedade unidimensional” (ADORNO, 1995a, p. 239). O mundo administrado é o espaço em que as normas jurídicas ampliam o controle e a violência social, sem, no entanto, permitir que nada seja inserido e nada se subtraia de sua esfera fechada.

Entretanto, a violência não pode ser julgada um ato bárbaro quando gera condições humanas mais dignas, ainda que transponha alguns limites da legalidade (Cf. ADORNO, 1995b, p. 159-160). A barbárie é também um resultado da falência da cultura; pois, como a cultura não cumpre aquilo que promete, ela divide os homens, subtraindo sua confiança em si mesmos e na própria cultura. Por essas razões, “a única concretização efetiva da emancipação consiste em que aquelas poucas pessoas interessadas nesta direção orientem toda sua energia para que a educação seja uma educação para a contradição e para a resistência” (ADORNO, 1995b, p. 183), já que a passividade é uma manifestação da barbárie na medida em que é omissa diante do horror, mantendo-se inofensiva em momentos decisivos.

Em tempos de conformismo, a educação familiar, escolar e universitária está imbuída da tarefa de fortalecer a resistência e resistir à adaptação. Convertida em ideologia, a organização do mundo exerce pressão sobre os indivíduos na tentativa de enquadrá-los na ordem estabelecida, dificultando, desse modo, a educação para a emancipação. A realidade exige um movimento contínuo de adaptação ao existente, fato que a educação não pode negar, no entanto, a formação de pessoas “bem ajustadas” torna-se questionável dado as condições da realidade existente. É precisamente nesse sentido que a ideia de emancipação necessita ser inserida na prática educacional. Para tanto, há que se opor àquele tipo de anti-individualismo reacionário e de orientação fascista preponderante na educação, optando por uma formação que reforce e recobre propriedades individuais mais específicas, ou seja, uma educação para a individuação (Cf. ADORNO, 1995b, p. 152); o que exigiria não abrir mão de uma concepção crítica da razão de Estado – concepção, segundo a qual, o direito do Estado está acima dos direitos dos indivíduos - uma vez que a razão de Estado, sobretudo aquela de viés antidemocrática e de orientação nazi-fascista, tende a potencializar a efetivação do terror e da barbárie; pois, o fascismo é, igualmente, fruto do despreparo psicológico das pessoas para a autodeterminação frente os vetores que se instituem e se estabelecem como agentes e gerenciadores da dominação.

Uma sociedade de indivíduos emancipados é condição fundamental para uma democracia efetiva que opere em conformidade com seu conceito. A autonomia, em registro kantiano, entendida como capacidade de reflexão e autorreflexão, autodeterminação e resistência ao autoritarismo externo advindo de instâncias heterônomas, seria efetivamente o poder emancipatório mais eficaz contra a barbárie, entendida como consequência de um estado de não emancipação. Mas, apenas o ato de discutir a questão da emancipação transfere, como

foi mencionado, a culpa dos verdadeiros culpados para aqueles que mencionam ou discorrem acerca dos fatos. Dado os limites para se mudar os condicionantes sociais e políticos objetivos que impulsionam a barbárie, as tentativas para se contrapor às formas irracionais de violência e genocídio devem se voltar para a tentativa de mudar as condições subjetivas dos indivíduos, para que entendam e despertem a consciência geral acerca desses atos, impedindo, desse modo, a perpetuação da barbárie. Consequentemente, a educação fará sentido na medida em que for dirigida para uma reflexão autocrítica, que se contraponha àquela ausência de consciência e que faça com que as pessoas reflitam sobre si mesmas e cessem de golpear por todos os lados (Cf. ADORNO, 1995b, p. 121). Nessa perspectiva, Adorno (Cf. 1995b, p. 119) reitera que Auschwitz foi um tipo de barbárie contra a qual toda forma de educação deve se dirigir. O extermínio nos campos de concentração é um modo de regressão que pode se repetir quiçá suas verdadeiras causas não forem eliminadas. Por conseguinte, cumpre investigar as causas que podem conduzir regressivamente aos genocídios e à barbárie.

Na medida em que o mundo civilizado prometia cada vez menos satisfação aos indivíduos, a ideia de orgulho nacional nazifascista insuflava o narcisismo coletivo, mas como um mecanismo de transferência e projeção da identificação narcísica do indivíduo consigo mesmo para a sua identificação com o coletivo; todavia, essa identificação com o grupo era mediada pela figura do líder. Na obra *Estudos sobre a personalidade autoritária* (1950), escrita por Adorno, Levinson, Sanford e Frenkel-Brunswik, os autores procuram demonstrar e concluem que o fascismo não era, em meados dos anos de 1940, um fenômeno social geograficamente isolado, circunscrito no continente europeu, mas se apresentava efetivamente e de forma latente em sociedades democráticas, como ficou claro nas amostras de dados coletados via disponibilização de questionário nos Estados Unidos da América. Esses dados foram interpretados a partir das atitudes e perspectivas comportamentais e políticas da população norte americana e confrontados com aparato teórico de orientação sociopsicológica desenvolvida no interior da teoria crítica. Sua base teórica busca expor as profundas relações do autoritarismo com o “clima cultural” determinado no âmbito do modo de organização socioeconômica do capitalismo (Cf. ADORNO, 2019, p. 14). No prefácio à supracitada obra, escrito por Max Horkheimer, o filósofo delimita as linhas gerais da proposta de pesquisa ao dizer que:

O tema central do trabalho é um conceito relativamente novo – o surgimento de uma espécie ‘antropológica’ que chamamos de tipo autoritário de homem (...) Ele é ao mesmo tempo esclarecido e supersticioso, orgulhoso de ser um

individualista e com medo constante de não ser como todos os outros, zeloso de sua independência e inclinado a se submeter cegamente ao poder e à autoridade (ADORNO, 2019, p. 29).

Na contramão do autoritarismo constitutivo de um modo específico de personalidade autoritária, que se relaciona diretamente como um modelo político antidemocrático, relação circunscrita em um nexos que se retroalimenta, Horkheimer (Cf. ADORNO 2019, p.30) atesta ainda que o empreendimento dos *Estudos sobre a personalidade autoritária* pretende desenvolver uma pesquisa sociopsicológica que forneça subsídios para a estruturação do projeto de uma educação democrática. Para tanto, há que se compreender os elementos que compõem e os agentes formadores da personalidade que se inscreve, produz e reproduz o tipo autoritário.

Apoiando-se em Freud, pode-se dizer que a personalidade, em princípio, é o conjunto de necessidades (pulsões, desejos, impulsos emocionais) variáveis de um indivíduo para o outro no que tange à qualidade, intensidade, modo de gratificação e objetos de sua fixação; essas necessidades interagem com outras necessidades em registros harmônicos ou conflitivos. O desenvolvimento da personalidade se constitui sob o impacto do ambiente social não podendo ser, no entanto, isolada da totalidade social dentro da qual se formou. Os efeitos do meio social são, de um modo geral, mais impactantes sobre o indivíduo quanto mais cedo são mobilizados, o que, na maioria dos casos, ocorre durante a formação da criança no seio da vida familiar. A personalidade organiza as necessidades e determina as preferências ideológicas; nas palavras de Adorno (2019, p.38), “a personalidade é a organização de forças mais ou menos duradoura no interior do indivíduo”, e essas forças são os agentes que determinam a consistência do comportamento. A personalidade é, sobretudo, um potencial, uma predisposição para o comportamento, entretanto, o comportamento depende sempre de uma situação objetiva.

Adorno insiste na ideia de que, embora a personalidade seja modificável, normalmente ela é resistente a mudanças fundamentais. No entanto, os *Estudos sobre a personalidade autoritária* verificaram que dentre os indivíduos expostos a um único e bem estruturado padrão de ideias religiosas, políticas, econômicas e sociais no decorrer de sua formação, alguns se conformaram, enquanto outros se rebelaram contra esse padrão; o que permitiu apreender que tanto na determinação da ideologia quanto na determinação do comportamento, há que se ponderar os impactos do fator situacional, de um lado, e de outro o fator da personalidade. As ideologias existem independentemente dos indivíduos singulares e são o resultado de processos históricos e de eventos sociais particulares. O grau de apelo dessas ideologias em relação aos indivíduos depende do nível de satisfação ou frustração das necessidades desses indivíduos. A

partir de necessidades de conformação, pertencimento e crença, e por meio de dispositivos como imitação e condicionamento, os indivíduos tendem a assumir opiniões pré-formadas, bem como atitudes e valores dos grupos aos quais se associam.

Ora, o sucesso do fascismo como movimento político depende de uma base de massa para a sua sustentação. O fascismo carece assegurar-se da cooperação ativa da maioria das pessoas, não apenas valendo-se da submissão temerosa destas. Como é um movimento que favorece minorias às custas da maioria, ele se sustenta apelando não para os interesses racionais dos indivíduos, mas às necessidades emocionais, aos medos e desejos primitivos e irracionais. Com efeito, se um país se tornará ou não fascista é um caso que depende das pessoas; mas, por outro lado, as pessoas não podem ser manipuladas para que ajam democraticamente. Então, as pessoas deveriam voltar-se para a ampliação da autoconsciência e da autodeterminação que, pelo contrário, impossibilita qualquer tipo de manipulação; pois:

É o eu que se torna ciente das forças não racionais que operam no interior da personalidade e assume responsabilidade por elas. Essa é a base para a nossa crença de que devem se conhecer quais são os determinantes psicológicos da ideologia porque os homens podem tornar-se mais razoáveis (ADORNO, 2019, p. 90).

O fascismo é um fenômeno presente “na cultura” que encontra na classe média o lugar de maior suscetibilidade, fazendo com que os mais preconceituosos se ajustem a essa subcultura. Retomando aquela noção de que ao se relacionar a adesão de indivíduos a valores convencionais e preconceito, constatou-se que se as pessoas não convencionais tendiam ser mais isentas de preconceitos, e, por outro lado, entre as pessoas convencionais, havia uma divisão segundo a qual algumas eram preconceituosas e outras não, foi possível concluir que entre os membros do grupo convencional haviam indivíduos de uma estrutura de personalidade mais ampla, na qual o convencionalismo tinha um papel meramente funcional. Com efeito, para se analisar o preconceito há que se considerar algumas características da personalidade tais como as necessidades de submissão à autoridade, o desejo de um líder forte, a subserviência do indivíduo ao Estado (Cf. ADORNO, 2019, p. 140). Mas a submissão à autoridade consiste também em uma atitude mais geral, que evoca uma variedade de figuras de autoridade como os pais, as pessoas mais velhas, líderes, poderes sobrenaturais e outros. Todavia, cumpre observar que não se trata aqui de um respeito realista e equilibrado por uma autoridade válida, porém, de uma necessidade generalizada e exacerbada de submissão, que encontra na obediência cega e inquestionada a virtude mais importante. A submissão autoritária contribui em grande parcela

para com o potencial antidemocrático na medida em que torna o indivíduo suscetível à manipulação de forças externas, cuja consequência é a perda da autonomia e, com isso, o comprometimento da possibilidade da liberdade.

Por outro lado, a atitude do autoritário de condenar, sobremaneira, moralmente, as outras pessoas é um dispositivo de autocondenação, que busca projetar e punir nos outros suas próprias tendências reprimidas; ou seja, é uma projeção em outros indivíduos ou grupos daquilo que o autoritário rejeita em si mesmo. O programa nazista, por exemplo, se caracteriza por difamar tudo que tende a tornar o indivíduo consciente de si e de seus problemas. O nazismo tentou eliminar a psicanálise “judia” e todo tipo de psicologia, entretanto, não atacou o uso ostensivo do “teste de aptidão” como recurso de análise e classificação dos indivíduos; essa atitude conduziu a uma subvalorização do humano enquanto sujeito em detrimento da sobrevalorização deste como objeto físico que, como tal, pode ser friamente manipulado. Isso explica o caráter funcional do antissemitismo na medida que o preconceito que lhe é subjacente pode ser transferido de um objeto para o outro já que a relação com seus objetos é apenas superficial. A ignorância e confusão em relação aos processos sociais com a consequente objetificação dos mesmos, a obediência às leis supra individuais acarretam na alienação do indivíduo portador do preconceito, do antissemita, em relação à sociedade; concomitante ao medo e à incerteza, essa alienação é experienciada por ele como desorientação, uma vez que:

Por sua própria ignorância, confusão ou semierudição, o antissemita pode muitas vezes conquistar a posição de um profundo mago. Quanto mais primitivas são suas fórmulas drásticas, devido à sua estereotipia, simultaneamente mais atraentes elas são, uma vez que reduzem o complicado ao elementar, não importando como a lógica dessa redução possa funcionar (ADORNO, 2019, p. 267).

Entre os indivíduos preconceituosos, percebe-se a tendência maniqueísta de considerarem o grupo ao qual pertencem “bom” e os outros grupos “mau”. Esse padrão, destituído de autocrítica racional, se sustenta às custas de gratificações emocionais e narcísicas oriundas dos mecanismos de projeção e identificação do indivíduo com o grupo. Ademais, os indivíduos com perceptíveis traços e tendências preconceituosas e, em última instância, fascistas, se sentem explorados e vitimizados na medida em que alegam não obter tudo que lhes cabe. Esse sentimento de vitimização caminha junto com fortes desejos possessivos e acumuladores; no entanto, quando esses indivíduos falam sobre a justiça aplicada a outros grupos, eles expressam o anseio de um estado de coisas injusto, baseado em relações de poder imediatas e irracionais, no lugar da equanimidade de sanções legais equivalentes ou mesmo

universais. As restrições externas impostas à realização da satisfação das necessidades, como condição para a constituição do indivíduo antidemocrático, fazem com que este indivíduo ressignifique tais restrições, abrigando-as como fortes impulsos agressivos, os quais são direcionados para outros grupos, preconceituosamente considerados “diferentes”.

Embora o iluminismo tenha um papel crucial na educação e na formação cultural dentro do processo civilizatório, ele inevitável e ambigualmente conduzira à barbárie, ou seja, o processo constitutivo dos usos da razão como instrumento de autopreservação humana é simultaneamente a característica que impele o homem à barbárie. Porquanto, uma das alternativas históricas para impedir a barbárie seria pensar a educação e a sociedade em seu vir-a-ser, baseado na ideia de emancipação dos sujeitos dos condicionantes sociais e psicológicos; essa emancipação refletiria e influtiria a história, realizando a emancipação como conteúdo positivo da sociedade (Cf. MAAR, 1995b, p. 12). Outra alternativa para a transformação desse estado de coisas seria a dedicação e a abertura incondicional do sujeito ao objeto e ao outro no intuito de experimentá-los em sua alteridade radical, tornando-se experiente e autônomo ao desnaturalizar a realidade e os outros indivíduos a partir da confrontação dela com uma subjetividade que não seja autorreferente e que tampouco se conserve idêntica a si mesma no decorrer de todas suas experiências. Esse conflito representaria a contradição que tende a dissolver a suposta impermeabilidade na relação entre sujeito e objeto, indivíduo e sociedade, convertendo-se no elemento fundamental de uma experiência formativa, enquanto compreensão de um presente que resiste percorrer o itinerário de um curso histórico fatidicamente pré-determinado. A teoria social em Adorno e, com ela, a reflexão acerca da educação, tem caráter formativo dentro de uma gramática político-social; trata-se, consequentemente, de uma educação política.

Portanto, para que “Auschwitz não se repita”, há que se eliminar as condições psicológicas e sociais que a possibilitaram, condições que correspondem a um tipo de racionalidade desenvolvida no capitalismo tardio. A interdição da repetição do terror e da barbárie não implica tão somente uma questão moral, todavia, exige uma práxis social objetiva, no sentido estabelecer um compromisso de educar as pessoas para a emancipação, por meio de intervenções objetivas, com o propósito de compreender e combater as condições psicológicas e sociais que engendraram e podem eminentemente engendrar a barbárie. Para Adorno, Auschwitz representa o fracasso da formação nas sociedades capitalistas; é parte de um mecanismo social de regressão, mas associada à ideia de progresso. A repressão do não idêntico

e do diferenciado com vista tanto à coisificação uniformizante quanto à necessidade de respostas aos resultados, fria e previamente calculados nas sociedades administradas, trava o processo auto reflexivo, crítico e negativo da experiência mediada, interditando o dinamismo da experiência formativa, entendida enquanto confrontação das figuras da consciência, ou seja, daquilo que é, com aquilo que não é, mas poderia ser.

Na introdução ao livro *Educação e emancipação*, de Theodor Adorno, Wolfgang Leo Maar delimita, de maneira arguta e bem articulada, o papel da experiência formativa no âmbito da relação entre indivíduo e sociedade no pensamento adorniano, a qual aponta e, de um modo específico, justifica as noções de particular e universal na relação indivíduo e sociedade tratadas até aqui; nas palavras de Maar (1995b, p.26).

A experiência formativa, caracterizada pela difícil mediação entre o condicionamento social, o momento de adaptação, e o sentido autônomo da subjetividade, o momento de resistência, rompe-se com Auschwitz, que simboliza a dominação do coletivo objetivado sobre o individual e do abstrato formal sobre o concreto empírico.

Por tudo isso, o sentido da educação deve ser fundado em uma formação para a autonomia e para a resistência contra a desumanização, o que implica uma educação que rompa com a mera apropriação técnica de conteúdos visando a eficiência, isto é, uma educação crítica no que tange à finalidade do desenvolvimento e dos usos técnicos, e subversiva quando esses usos não atendem a desígnios verdadeiramente humanos, correndo dessa maneira o risco de enredar a humanidade em uma nova espécie de barbárie. Em outras palavras, trata-se de uma proposta de formação engajada na crítica do presente e aberta à reelaboração do passado – iluminando também suas ruínas -, e construída em contato mediado com o não idêntico e com o diferenciado. Auschwitz é a efetivação de um modelo de identidade autocentrada em um eu debilitado, sobretudo no que tange à relação com o seu outro, o que tem como pressuposto objetivo a reificação objetificadora do outro e a racionalização técnica da produção econômica sob os auspícios da indústria cultural que, uma vez imiscuída aos bens culturais convertidos em mercadorias, manipula os indivíduos e os objetos, subordinando-os à situação política e econômica vigentes.

Nesse sentido, a indústria da cultura é o reflexo especular da irracionalidade objetiva das sociedades tardo-capitalistas, que se expressa enquanto racionalidade operante, a qual captura e coletiviza a subjetividade, manipulando-a de maneira mais eficiente ao massificá-la. Ela faz justamente o contrário que uma educação para a emancipação e contra a barbárie deveria

fazer. A indústria cultural converte o esclarecimento em obscurantismo ao escamotear sua apropriação privada do trabalho social em seu favor, dando continuidade às condições sociais que possibilitaram os horrores de Auschwitz. A indústria cultural rompe com o processo formativo uma vez que forja a identificação do indivíduo com um modelo de subjetividade socializada, coletivizada e heterônoma via síntese por meio de bens culturais que fazem da adaptação dos indivíduos o momento dominante, apartando-os, dessa maneira, da possibilidade de autonomia como condição para a liberdade.

### **3.4. O indivíduo e a sociedade sob a perspectiva da possibilidade de reconciliação**

As dinâmicas do processo produtivo no contexto do capitalismo tardio converte progressivamente ciência e tecnologia em forças produtivas, fazendo com que o trabalho assumira outra forma social, baseado na manutenção do lucro e do consumo a partir da eliminação da contradição entre as forças produtivas e as relações de produção, o que coloca em xeque o processo de formação na medida que a experiência formativa é dissolvida no trabalho social. O colapso no âmbito do processo formativo e educacional é, por conseguinte, o resultado inexorável da dinâmica atual do processo de produção capitalista. A dissolução da formação, entendida enquanto experiência formativa, redundando no império do que já se encontra formado, isto é, na aceitação tácita da dominação do existente sobre os indivíduos. Na famosa passagem da *Fenomenologia do espírito* que versa sobre a dialética do senhor e do escravo, Hegel enfatiza o caráter formador do trabalho, situando-o dentro de um modelo de totalidade, em cuja base estão as estruturas econômica, política e cultural. Sob esse viés, o trabalho é o agente articulador da formação cultural, da educação, da subjetividade, da ética e da consciência. A teoria crítica pensa as relações de trabalho sob a perspectiva marxiana e, de certo modo, lukácsiana, a partir da noção de universalização do trabalho social alienado como forma social deformadora da subjetividade; universalização que coloca em risco a formação cultural, os ideais éticos e a consciência subjetiva (Cf. MAAR, 1995b, p. 17,18,19). A partir do pressuposto de que nas sociedades capitalistas o trabalho humano é moeda de troca, isto é, mercadoria, instituiu-se a reificação da força de trabalho, a qual foi normatizada pela ideologia burguesa no âmbito da determinação universal do equivalente.

A sociedade reduz a experiência do indivíduo por meio da manipulação da relação sujeito e objeto e pela naturalização dessa relação ao sujeitá-la aos seus desígnios ideológicos.

Adorno é herdeiro da visão hegeliana e marxista de que as formas predominantes de uma sociedade determinam a autolimitação desta sociedade. Em *História e consciência de classes*, Georg Lukács, sob uma perspectiva materialista, tal como Marx lia Hegel, argumenta que é o proletariado e não o espírito (*Geist*) o real sujeito-objeto da história, logo, a realização da liberdade deveria ser levada a cabo por ele, desde que organizado como classe social. Lukács alega ainda que uma sociedade que opera por meio de trocas econômicas transforma os produtos fabricados para atender necessidades orgânicas em entidades abstratas, coisas, separadas do produtor. Por conseguinte, a troca econômica reduz o caráter qualitativo da produção humana – trabalho - à fragmentação quantitativa da realidade – mercadoria -. Se o mundo é composto por essas entidades abstratas (isto é, a forma mercadoria) e desconectadas da realidade, sendo, por isso, governado pelas leis da reificação; então, o mundo é experienciado como algo determinado pelas referidas leis, as quais se apresentam aos indivíduos como algo inalterável. Subjetivamente, o indivíduo é deformado pela reificação e percebe sua atividade em termos de uma sociedade governada por leis quantitativas naturalizadas<sup>55</sup>. O sujeito como produtor tende a refletir em si mesmo a fragmentação da racionalidade dos objetos produzidos, destarte, o senhor não é mais o senhor do processo de produção, mas o servo<sup>56</sup>. Todavia, Adorno preocupa-se com a redução histórica do indivíduo a uma classe social e pergunta pela possibilidade de uma experiência subjetiva que pudesse ser expressa por uma racionalidade não reificada; experiência que Lukács ignorou ao endurecer-se no interesse da transformação social.

Os mecanismos internos de troca na sociedade da mercadoria demonstram a contrariedade lógica e imanente do todo social na própria afirmação da equivalência das diferentes mercadorias equacionadas sob a mesma base da permuta. Uma vez que o princípio de troca se estende ao trabalho humano, constitui-se a desigualdade objetiva dos homens entre si e das classes sociais, como já percebera Marx na *Crítica da economia política*. A realização universal dos mecanismos de troca nas sociedades capitalistas prescinde da constituição

---

<sup>55</sup> Por um viés epistemológico, Safatle explica esse modo de “colonização” da subjetividade nas sociedades capitalistas ao dizer que: “a inflexão marxista da dialética adorniana, e neste ponto a influência de *História e consciência de classes*, de Lukács, não é negligenciável, deu-lhe a sensibilidade de perceber como a crítica do capitalismo não poderia ser apenas crítica aos processos de pauperização social e de concentração econômica (...). Ela deveria também ser crítica aos seus modos de racionalização e objetivação, à ‘estética transcendental’ do capitalismo contemporâneo, ou seja, crítica a seu modo de unificar o espaço através da intercambialidade, de esvaziar o tempo de suas distinções qualitativas, prensando-o em uma pulsão de aceleração/desaceleração infinito ruim e, assim, de controlar a vida ao definir a forma geral do que pode ser experimentado, percebido e desejado” (SAFATLE, 2019, p. 23).

<sup>56</sup> O exemplo mais conhecido, porém não menos explicativo, da inflexão da fragmentação da racionalidade técnica no indivíduo no seio das sociedades capitalistas, pode ser ilustrado pela famosa cena do filme *Tempos modernos*, de Charles Chaplin, na qual o protagonista, depois de se submeter por longos períodos de trabalho realizando esforços repetitivos, segue mecanicamente operando os mesmos gestos ainda que alhures ao ambiente de trabalho.

qualitativa do produtor e do consumidor, reificando dessa forma o modo de produção e as necessidades, as quais devem ser satisfeitas por mecanismos de compensação social, tais como equivalência e identidade. A situação técnica das forças produtivas, e não só elas, mas também as relações econômicas, dentro das quais a técnica funciona, converte a humanidade em clientela, sujeitos das próprias necessidades, no entanto, estas necessidades são carências socialmente pré-formadas; por essa razão:

O caráter abstrato do valor de troca está vinculado a priori à dominação do universal sobre o particular, da sociedade sobre seus membros coatos” (...) Através da redução dos homens a agentes portadores da troca de mercadorias, realiza-se a dominação dos homens sobre os homens (ADORNO, 2000, p. 125).

A sociedade socializada não se apresenta como um nexos funcional entre os homens socializados, mas é um modelo de sociedade essencialmente determinada pelas relações de troca. Essas relações unificam virtualmente os homens que participam do conceito de sociedade à medida que lhes impõe a normatividade do valor equivalente como forma de abstração universal. Consequentemente:

O mundo unificado por meio da “produção”, por meio do trabalho social segundo relações de troca, depende em todos os seus momentos das condições sociais de sua produção e, neste sentido, realiza o primado do todo sobre as partes. Assim, a impotência desesperada de todo indivíduo serve de verificação para o que há de excessivo no sistema hegeliano de pensamento (ADORNO, 2013, p. 103).

Em Adorno, o momento singular é a figura que se determina ao ser assumida pelo conjunto dentro do qual está vinculada, tencionando e sendo tencionada no nexos com os singulares aos quais está associada. Assim, o singular é algo simultaneamente estático e móvel e, por isso, permite perceber os desdobramentos para os quais aponta em seu processo, pois, nele, o velho persiste e o novo ainda não despontou; aqui vale insistir na ideia de que: “Aquilo que poderia ser diverso ainda não começou” (ADORNO, 2009a, p.127). É essa configuração antagônica e de transição que determina o registro negativo de sua determinação como momento não consolidado, mas vinculado ao processo total (Cf. COHN, 1990, p. 08-09). Nessa perspectiva, a realização plena do significado é concebida como situação limite que se reflete como realização plena da humanidade em condições não reificadas, isto é, quando a totalidade cessa de subsumir e reproduzir seus momentos singulares à sua imagem e semelhança. Logo, pode-se atestar assertivamente com Cohn (1990, p. 10), que:

A totalidade é violenta por dois aspectos: como excludente e como hierarquicamente includente, ambos sob o signo da dominação, que agride os momentos do processo nas suas diferenças particularizadoras. É fora do império da totalidade, do sistema que impõe nexos, que se pode conceber a reconciliação da consciência com a realidade que a sustenta, permitindo-lhes aconchegar-se – o termo aparece reiteradamente em Adorno e desempenha papel importante na sua noção de mimesis – ao compartilharem suas diferenças sem apaga-las. Portanto, se o termo cultura tiver alguma caracterização sumária será esta, como momento da crítica da totalidade e da antecipação, pela negativa, dessa reconciliação. O trabalho voltado para a reconstituição da unidade reconciliada não consiste, portanto, na busca de conexões a serem estabelecidas entre elementos, mas na diferenciação do que está amalgamado sob pressão.

Logo, cabe à cultura o combate à barbárie expressa na unidade dos sistemas fechados e nas singularidades soltas. A reconciliação não forçada das diferenças se opõe à unidade forçada imposta pelo princípio de equivalência na sociedade totalizada e administrada. Com efeito, a reconciliação é, no sentido proposto, um termo crítico cujo conteúdo nega a aparência de uma harmonia supostamente reabilitada, porém, dá relevo à efetivação das diferenças, sem reconduzir à unidade, mas aproximando espontaneamente aquilo que não pode ser amalgamado. A crítica da cultura – enquanto crítica da sociedade - deve ser o suporte das particularidades dentro da universalidade e o conceito de humanidade poderia se realizar a partir da diferenciação e da individuação no âmbito da relação indivíduo e sociedade. Vale insistir que, nesse caso, a concepção de humanidade não se assenta em um horizonte normativo, mas latente, prenhe de contradições; trata-se de um conceito que se afigura enquanto totalidade antagônica, cuja reconciliação e irreconciliação se efetivam como momentos da totalidade.

Contudo: “Na redução dos homens a agentes e portadores da troca de mercadorias se oculta a dominação dos homens pelos homens” (ADORNO, 2008c, p. 109). Ao se dispor sobre seus elementos, as relações de troca atribuem caráter mecânico ao sistema social, pois, a sociedade é, nesse sentido, a síntese sistemática do diverso atomizado, mas de forma abstrata, já que não unifica o diverso organicamente, não permitindo, dessa forma, que se transpareça as diferenças específicas do geral como constelação e resultado da configuração de uma totalidade antagônica, processual e deveniente. É nessa perspectiva que “a abstração do valor de troca acompanha a dominação do geral sobre o particular, da sociedade sobre seus membros compulsórios” (ADORNO, 2008c, p. 109). No entanto, Adorno (2008c, p. 342) adverte que “é preciso acrescentar que o conhecimento da reificação da sociedade não deve, por sua vez, ser reificado a ponto de impedir pensamentos que se subtraíam ao encanto da reificação – caso

contrário incidimos em um pensamento mecânico”; pois, a dialética é um procedimento do domínio teórico da relação antinômica entre o particular e o universal, como reflexão sobre a totalidade e a micrologia que, juntamente com a mediação, – enquanto contrapontos à totalidade - atestam que toda sociedade se encerra na constelação dos fenômenos singulares.

Mas, se nos fatos e nos fenômenos singulares se manifesta algo que eles mesmos não são, então:

A interpretação dos fatos conduz à totalidade, sem que esta seja, ela própria, um fato. Não há nada socialmente fático que não tenha seu valor específico nesta totalidade. Ela está preordenada a todos os sujeitos singulares, porque esses obedecem à sua *contrainte* por si mesmos e até mesmo por sua constituição monadológica, e inclusive, por causa desta, representam a totalidade (ADORNO, 2000, p. 122).

Por isso, nada de social pode ser pensado sem referência à totalidade, pois o social só pode ser conhecido via apreensão do singular fático, o que, para a sociologia, é o que atribui peso à interpretação. Adorno dirá reiteradamente que: “Interpretar significa, em primeiro lugar, perceber a totalidade nos traços dos dados sociais” (ADORNO, 2000, p. 147), em sua singularidade – é possível acrescentar -. Nessa esteira, o singular é verdadeiro em virtude da sua mediação com o todo, que se determina como o seu outro e a irreconciliabilidade é a expressão da negatividade do singular como cifra de um todo não verdadeiro; pelo menos enquanto totalidade estática. Transpondo esses dispositivos de interpretação para a análise da relação entre indivíduo e sociedade, pode-se dizer que a cristalização do indivíduo é devedora da economia política e do mercado; embora o indivíduo seja ainda o oponente que resiste à opressão da socialização, ele é seu produto mais autêntico e se lhe assemelha, pois: “Justamente na sua individualização o indivíduo reflete a lei social preestabelecida da exploração, ainda quando mediada ao extremo” (ADORNO, 2008b, p. 145). É graças a esse modelo de individualização do indivíduo como mônada, isto é, como particularidade efetiva do todo social opressivo, que a sociedade - configurada a partir da passagem do capitalismo liberal para o capitalismo monopolista - se legitima. Nesse caso, a crítica não cabe ao indivíduo, mas ao princípio social que determina o processo de individualização<sup>57</sup>, haja vista que:

No interior da sociedade repressiva a emancipação do indivíduo não somente o beneficia como igualmente o prejudica. Ver-se livre da sociedade rouba-lhe

---

<sup>57</sup> Cumpre lembrar que depois da Segunda Guerra e do retorno do exílio nos EUA, Adorno abandona tanto a teoria do Capitalismo de Estado quanto a ideia de liquidação do indivíduo, esta última é substituída pela ideia de florescimento do individualismo (Cf. Scweppenhäuser, 2009, p. 62).

a força para a liberdade. Pois, por mais real que ele possa ser em sua relação com outros, concebido como absoluto ele não passa de abstração. Ele não tem conteúdo algum que não seja socialmente construído, nenhum impulso que transcenda a sociedade que não seja dirigido a levar adiante a condição da sociedade (ADORNO, 2008b, p. 146).

Na medida em que o indivíduo é efetivamente determinado como ente abstrato, no sentido hegeliano, ele é isolado e colocado em suspenso dentro de uma trama sistemática de significados que anuncia o seu declínio histórico. A irrelevância do individual consiste na sua redução à contingência absoluta, mantendo-o vivo como uma anomalia que, no entanto, anima a vida essencial do todo. Essa situação de mediação universal e consequente perda de liberdade tende a sabotar as possibilidades de uma experiência humana livre, haja vista que uma vez concebida de forma abstrata e subjetiva, a ideia de liberdade perde forças e é soterrada sob si mesma pelas tendências sociais objetivas. O fato é que, sob os auspícios dos ideais da burguesia, a liberdade foi entregue à racionalidade e à interioridade, o que a restringiu e a afastou da vida empírica, tornando-a, dessa forma, irrealizável na realidade efetiva.

Ora, se o mal provém da não liberdade dos homens, Adorno (2009a, p. 184) é enfático ao dizer que “para que não haja o horror, a liberdade precisa existir”; mas, se o horror persiste é “porque ainda não há nenhuma liberdade”. A liberdade está entretecida no todo social e, por vezes, desponta com um ato espontâneo toda vez que o indivíduo se contrapõe à coação social como um ser autônomo. Nesse sentido, a espontaneidade é o conceito filosófico que maximiza a liberdade do indivíduo – fruto de uma racionalidade autônoma - no âmbito da existência empírica, na medida em que ela nega o “princípio identificador do eu”- como resultado de forças irracionais - que fora interiorizado pelo indivíduo por meio das forças compulsórias da sociedade como resultado do processo civilizatório; a espontaneidade é o triunfo do não idêntico sobre o princípio de identidade. Todavia, como a sociedade não é livre, o indivíduo que realiza um ato espontâneo constela um momento social do qual a sociedade lhe desapropria ao descredenciá-lo sob o estigma da subversão em relação aos padrões normativos, por isso, “é somente em uma sociedade livre que os indivíduos seriam livres” (ADORNO, 2009a, p. 221). É nesse horizonte que desponta as condições de possibilidade e impossibilidade de reconciliação na relação indivíduo e sociedade.

No sentido proposto, a liberdade está intimamente associada à recusa da internalização de um superego patológico e irracional, porque constituído a partir do sentimento de culpa, que encontra seus primeiros resquícios no momento do assassinato do pai da horda primitiva, como

apontara Freud. A internalização desse superego patológico implica na aceitação não deliberativa (e, por isso, irracional) de leis abstratas, cuja autoridade é absorvida pelo ego, tornando-se, dessa forma, leis constitutivas da subjetividade; ademais, essas leis introjetadas e absorvidas se estabelecem igualmente como pilares do processo de socialização e construção das instituições sociais. A existência de instituições irracionais na sociedade tem, justamente, a função de preservar os momentos irracionais dessa sociedade, na medida que derivam da própria estrutura social. É aqui que Adorno evoca a necessidade de um sujeito não idêntico, isto é, irreconciliável com as formas originárias da perpetuação dessas leis - posteriormente transformadas em ideologia - sem no entanto, pressupor um modelo normativo de subjetividade, mas assegurando um modo de construção subjetiva determinada a partir da concepção de uma totalidade antagônica, processual e devenida, não afigurada sob os auspícios de mecanismos conciliadores no que tange às relações entre o ego e o superego e tampouco adaptativos no que tange à relação entre o indivíduo e a coletividade. Com efeito: “A crítica do superego precisou se tornar a crítica da sociedade que ele produz; se ela se emudece diante disso, então ela consente com a norma social dominante” (ADORNO, 2009a, p. 229); o que demonstra a impossibilidade de posicionar o superego como algo totalmente estranho ao eu, haja vista que ambos são constitutivamente determinados a partir de uma relação tensa e mediada que lhes atribui um caráter devenida, isto é, latente e prenhe de possibilidades.

Ademais, se em uma sociedade universalmente socializada é patente a relação de interdependência dos momentos particulares entre si e destes com o universal; Adorno colocará também à prova o nexos entre o particular e o universal, transliterado para a relação entre o indivíduo e a sociedade, ao atestar que:

Quanto mais os homens individuais são reduzidos a funções da totalidade social por sua vinculação com o sistema, tanto mais o espírito, consoladoramente, eleva o homem, como princípio, a um ser dotado do atributo da criatividade e da dominação absoluta (ADORNO, 1995a, p. 185).

Assertivas como essa visam demonstrar os efeitos da subsunção das particularidades subjetivas pela totalidade social ao transformar o indivíduo em uma espécie de sujeito absoluto, coletivizado; sujeito este que, de modo inverso, ocupa a posição determinante e causal sobre as subjetividades particulares, quando, em verdade, deveria ser o contrário, ou seja, o sujeito livre deveria ser o agente que determina a totalidade social, realizando, destarte, o postulado da primado do não idêntico frente a totalidade identitária. Há nesse sentido uma retomada da crítica à noção kantiana de sujeito, uma vez que Adorno (Cf. 2009a, p. 223) entende que Kant transfere

e reduz o problema da causalidade para a esfera do sujeito transcendental, o qual é postulado como substância determinante dentro de uma relação causal necessária, desde onde o múltiplo das subjetividades particulares são determinadas a partir dessa modalidade subjetiva substancial, isto é, a partir da subjetividade transcendental enquanto modalidade normativa. Essa concepção de causalidade estaria na contramão da ideia de liberdade, já que suspende o antagonismo entre o particular e o universal pela via da identificação, na qual o universal liquida o caráter antagônico e resistente do particular. Isso faz com que Adorno relacione a liberdade à liberdade da consciência, esta seria o impulso que resistiria à consciência social coletivizada e reificada – derivada da subjetividade transcendental determinante -, demarcando a antinomia entre a determinação individual e a opressão social universal, que se expressa na sociedade tanto como subsunção (ou agrupamento) dos sujeitos individualmente sob a égide de um modelo normativo de subjetividade universal, quanto no conceito de sociedade que se impõe, igualmente, como instância normativa – através das instituições, das leis e do direito - em relação às liberdades individuais.

Assim como as figuras do progresso necessitam ser afirmadas e negadas em suas efetividades, as figuras da liberdade individual se concretizam no momento mesmo de resistência à repressão e violação social às quais são acometidas; é nessa resistência que reside e subsiste “a imagem da liberdade contra a sociedade” (ADORNO, 2009a, p. 222). Essa liberdade não encontra simetria em relação ao modelo liberal, como se poderia ingenuamente pensar, pois este modelo, segundo Adorno (Cf. ADORNO, 2000, p. 140) teria decalcado o caráter sistemático na sociedade ao tentar reconciliar a liberdade individual à liberdade universal do espírito do mundo expressa na figura do Estado, pelo menos à maneira que Hegel o concebia; tanto que, na configuração do modelo pós-liberal das sociedades sob a égide do capitalismo monopolista, a unidade sistemática transformara-se, por meio de mecanismos repressivos, em totalidade. Por essas razões, a dialética necessita distanciar-se da forma de sistema, isto é, de modelos sistemáticos cuja pretensão é solucionar os antagonismos sociais ao preço de tornar o indivíduo a representação social de um tipo de liberdade universal e pré-determinada. Com efeito, aquela ideia da introdução à *Dialética negativa*, segundo a qual o desdobramento da dialética entre o particular e o universal é determinada pelo universal e não pelo particular, delimita o escopo da crítica adorniana às consequências de se tomar a dialética como um modelo de interpretação e apresentação da realidade, também<sup>58</sup> - talvez, sobretudo -

---

<sup>58</sup> Embora a ideia de que: “A dialética desdobra a diferença entre o particular e o universal que é ditada pelo universal” (ADORNO, 2009a, p. 14), esteja circunscrita na esfera epistemológica, já que se trata de uma relação

no que diz respeito à conjuntura social anteriormente descrita; pois: “A situação de mediação universal da coisificação de todas as relações entre os homens, está sabotando a possibilidade de uma experiência específica da coisa” (ADORNO, 2000, p. 177). Diante dessa afirmação, Adorno (2000, p. 177) lança uma questão, nem um pouco retórica, que indaga se “este mundo ainda é passível de uma experiência viva?”

Ora, como se sabe, a mediação é o agente estruturador da experiência, é a estrutura da possível experiência não reificada. Essa experiência expressa tanto a experiência individual da particularidade e da não identidade entre o conceito e o objeto no âmbito do juízo, quanto, analogamente, a experiência da irredutibilidade do indivíduo em seu nexos com a sociedade. Nessa perspectiva, a experiência não será um modelo distorcido nem pelos conceitos pré-concebidos e nem pelas leis normativas da sociedade - em relação ao indivíduo - acerca do que o particular deve ser. A libertação do sujeito para a experiência da particularidade tende a enfraquecer a reificação da consciência que, por sua vez, insiste em reduzir o papel do sujeito. Adorno atesta essa concepção quando diz, por exemplo, que: “Cada existência individual deve ter o primado ante o seu conceito; o espírito, a consciência dos indivíduos, não deve existir senão nos indivíduos, mas não no supraindividual que se sintetiza neles e por meio do qual apenas eles podem pensar” (ADORNO, 2009a, p. 260). Consequentemente, aos indivíduos estaria interdita a experiência livre das amarras e predeterminações do universal, a não ser nos usos e atributos da resistência, cujos momentos se afiguram na práxis de pensar desde dentro dos sistemas filosóficos e das configurações sociais normativas, e, acima de tudo, contra eles.

O empenho do filósofo frankfurtiano visa superar a imobilidade do todo frente a mobilização de suas particularidades; para tanto, há que se colocar em movimento as partes do sistema, transpondo-as, desde dentro, mas, para fora do todo, no intuito de convertê-las em momentos de um processo que ocorre fora do todo, porém, voltado para este, sem abandoná-lo à própria sorte. Por isso, o protesto do particular contra o universal no campo da cultura não pode ser reduzido ao relativismo autocomplacente do simples “respeito às diferenças”; pois:

---

de diferenciação entre sujeito e objeto inerente à consciência, ela se aplica à relação entre indivíduo e coletividade na medida que uma relação diferenciada entre essas categorias passa necessariamente por uma mudança radical nas formas apropriativas do sujeito em relação aos “objetos”, ou seja, ao se alterar os modos de apropriação subjetiva, transforma-se concomitantemente as relações do sujeito consigo mesmos, do sujeito com os outros sujeitos e do sujeito com o mundo. Essa transformação salvaguarda, ainda que de forma velada, a esperança de lidar com o outro (sujeito ou “objeto”) sem imputar-lhe, a priori, o estigma da reificação, cuja tendência é coisificar as relações sociais.

A dialética de Adorno ocupa-se tanto das condições de impossibilidade do possível quanto das condições da sua realização efetiva; por isso é crítica. Permite assim realçar alguns aspectos decisivos desse processo, em especial no que diz respeito às formas assumidas pela reconciliação forçada, pela unidade imposta, mediante a construção de conceitos que associam num registo crítico os componentes dessa unidade (COHN, 1990, p.10-11).

Cabe lembrar ainda que ao afirmar a impossibilidade de algo, Adorno pretende demarcar os limites e não meramente afirmar resignadamente a impossibilidade ou supor interdições insuperáveis ou intransponíveis do ponto de vista teórico e tampouco da perspectiva da práxis social. A demarcação dessas condições de possibilidade e impossibilidade foi, muitas vezes, crassamente interpretada como uma atitude conformista, quietista ou resignada do filósofo frente à realidade.

Portanto, as condições de possibilidade de reconciliação entre o particular e o universal na relação entre indivíduo e sociedade é uma aposta no carácter indeterminado do indivíduo singular, que tanto mobiliza a dialética quanto guarda em si a capacidade de se estabelecer como particularidade antagônica e não idêntica diante das forças de integração social que lhe exige unidade e identidade. Para tanto, o indivíduo deve valer-se da autonomia e da espontaneidade, tal como foram descritas, como premissas fundamentais e aspectos determinantes da liberdade; liberdade que - embora nas condições apresentadas esteja obstada e apesar de seus algozes - subsiste e aguarda por seu momento de redenção em um lugar outro; mas, um lugar passível de descrição e desvelamento de um tipo de subjetividade avessa à auto projeção identitária como forma de reconhecimento de si e apropriação narcísica da realidade, bem como avessa ao modelo de subjetividade classificatória, ordenadora e disposta a impor seus intentos tanto de dominação da natureza irreconciliada do eu quanto da natureza externa, haja vista que reconciliação no pensamento de Adorno significa, consoante Cohn (1990, p. 10) “a unidade sem violência e a diferenciação sem dominação, a reconciliação pacífica portanto”. Trata-se, dessa forma, de um modelo crítico de reconciliação que reconhece a não identidade e a diferença de seus aspectos constitutivos dentro de uma totalidade antagônica; ou seja, é um resgate rememorativo da totalidade, mas de um tipo de totalidade reconstituída como potencialidade emergente do movimento do particular não idêntico e negativo, que encontra sua identidade na não identidade do todo, a partir do antagonismo das diferenças específicas, tanto em suas relações entre si quanto em suas relações para com o todo.

Vale, com efeito, concluir este tópico retomando a ideia proposta como epígrafe do primeiro capítulo, segundo qual: “Paz é um estado de diferenciação sem dominação, no qual o

diferente é compartilhado” (ADORNO, 1995a, p. 184). Essa proposição é apropriada tanto como descrição para um modelo diferenciado de reconciliação epistemológica entre sujeito/objeto, objeto/conceito, quanto para o nexos entre indivíduo e sociedade; essas relações se estabelecem valendo-se da mediação como um componente mimético que enfatiza a contradição de seus elementos constitutivos e se conduz, como contradição, para além da identidade e da diferença, na medida em que revela as possibilidades latentes do contraditório, emergentes do confronto entre o particular e o universal no âmbito destas justaposições dialéticas. Os aspectos resultantes das relações entre objeto e conceito, indivíduo e sociedade serão os fatores determinantes para se estabelecer os nexos entre a arte e o mundo administrado no contexto do pensamento estético de Theodor Adorno.

#### 4. O particular e o universal na relação entre a arte e o mundo administrado: *Coda*

*Como seria possível falar do estético de modo não estético?*

Theodor Adorno

As ideias estéticas de Theodor Adorno remontam às suas primeiras intervenções intelectuais, expressas em seus escritos sobre música e publicados entre as décadas de 1920 e 1930. Embora alvejadas por descontinuidades e interrupções, essas ideias percorreram um itinerário que gradativamente foi se ampliando e ganhando robustez no mapa intelectual, até alcançar uma elaboração de escopo ainda mais abrangente naquela que foi, juntamente com a *Dialética negativa*, a principal obra do pensamento da maturidade do filósofo frankfurtiano, qual seja: a *Teoria estética*. Apesar de ter sido uma obra publicada postumamente, em 1970, e que não recebera a revisão e a organização que o autor pretendia, em decorrência de seu óbito em 1969, uma análise mais detida sobre os desdobramentos do pensamento adorniano leva a crer que os conceitos, categorias, temas e problemas da filosofia da arte, isto é, os aspectos que o autor considerava fundamentais para se abordar a produção e a recepção das obras de arte à sua época, em diálogo com a tradição<sup>59</sup> e como resultado do desenvolvimento histórico e estético das linguagens artísticas, estão presentes em sua *Teoria estética*. De acordo com biógrafos e editores de Adorno, esta obra seria dedicada ao escritor e dramaturgo irlandês Samuel Beckett (1906-1989).

No entanto, o título do aclamado livro é, em certa medida, paradoxal, pois, carrega não somente a indicação formal de um determinado objeto de estudo ou simplesmente uma teorização, mas, graças à sua constituição interna específica, a *Teoria estética* mimetiza os construtos artísticos particulares sobre os quais se debruça, e se efetiva, enquanto obra, de maneira análoga às expressões estéticas da arte contemporânea<sup>60</sup>. Em virtude de conter parágrafos e seções que seguem modelos paratáticos, de caráter ensaístico e constelatório, a *Teoria estética* se configura como obra de arte segundo os cânones da arte das vanguardas

---

<sup>59</sup> A estética adorniana está em constante diálogo com a filosofia da arte do idealismo alemão, mais enfaticamente com as concepções estéticas de Kant e Hegel.

<sup>60</sup> Embora haja, a rigor, diferenciações conceituais nítidas entre as concepções de arte contemporânea, arte de vanguarda e arte moderna, Adorno nem sempre faz essa distinção em seus escritos, portanto, quando o autor se refere a esses conceitos, trata-se da produção e dos movimentos artísticos impulsionados, sobretudo, a partir do Pós-impressionismo, como um momento de ruptura com as linguagens artísticas sob a orientação da tradição clássica, os quais ganharam voz nos movimentos de vanguarda, emergentes depois de 1910, como o expressionismo, o dadaísmo, o surrealismo, o cubismo e outros. Encontra-se também nos textos de Adorno expressões como *arte avançada* e *arte radical*, das quais o autor se utiliza aludindo-se sobremaneira ao expressionismo.

artísticas consumadas depois de 1910, sobremaneira se se considerar as características de sua escritura enquanto organização específica no que tange à disposição dialética entre forma e conteúdo. Pelo fato de se valer de uma escrita paratática e de natureza ensaística, a *Teoria estética* muitas vezes repete seus temas, mas esses temas são retomados como variações que, a partir do deslocamento de suas posições e valores no todo, se rearranjam dentro de constelações cambiantes; por essa razão, a eminente obra tardia de Adorno se apresenta de forma análoga a uma “tese objeto”, ou seja, a *Teoria estética* é em si mesma a expressão efetiva e a representação teórica de um tipo de construção estética sintonizada com os modos de configuração artística das obras de arte de seu tempo, da arte de vanguarda.

Como a *Teoria estética* é a foz, na qual desagua grande parte dos conceitos e categorias desenvolvidas pelo seu autor desde os finais dos anos de 1920, cumpre apontar as circunstâncias desses desdobramentos a partir da definição, circunscrição e função da arte na sociedade. A *Teoria estética* de Adorno se edifica a partir da pergunta pelas condições de possibilidade da existência da obra de arte nas sociedades administradas e eivadas pela indústria cultural. Depois da arte ter se libertado do domínio teológico e de emancipar-se da função mítica, mística e ritual, as obras de arte e seus artífices, embora gozassem de um amplo campo de possibilidades no domínio específico da criação artística, deparariam inelutavelmente com um estado de não liberdade e, por conseguinte, com uma sociedade cada vez mais distante daquele ideal de humanidade que a arte historicamente prometera. Na medida em que rompe com a teologia e se seculariza, a arte encerra em si a promessa de felicidade outrora circunscrita nas esferas mítica, mística, religiosa e metafísica. Essa imagem, enquanto promessa esteticamente configurada, é transferida para a realidade empírica na qual a arte está inserida e da qual a arte extrai sua matéria. Mas a arte proclama sua superioridade em relação ao mundo empírico uma vez que, por meio das suas leis imanentes, se destaca ao pôr-se como uma realidade exterior e crítica em relação a ele. Nesse sentido, a arte é crítica e igualmente a contraparte negativa da realidade empírica no que tange às relações de poder, à racionalidade científica, a toda forma de negacionismo que diz respeito aos conflitos sociais e ao sofrimento do indivíduo, ao recalque e à divisão social do trabalho. É também nessa acepção que se erige a hipótese de que a arte, no pensamento de Adorno, se efetiva enquanto instância que reivindica uma revisão epistemológica e sociológica, que compele ao retorno e à retomada dos modos de produção do conhecimento e de vida em sociedade. Com efeito, essa retomada justifica, como uma alusão à figura musical da *coda*, o retorno dos temas epistemológicos e sociológicos, abordados nos capítulos anteriores, ao reconduzi-los para o interior do discurso estético adorniano.

De acordo com Adorno (2018a, p. 41), houve um tempo na história da humanidade em que o comportamento mimético, isto é, a imitação direta da natureza, era uma das reações básicas intimamente associada à sobrevivência. Posteriormente, esse comportamento foi introduzido no âmbito das práticas mágicas e rituais, assente na crença de que ao imitar a natureza e seus fenômenos – reproduzindo mimeticamente sua imagem - , ganhava-se o controle sobre ela; trata-se, nesse caso, do processo de desmitologização da natureza, do processo de esclarecimento, que transfere as práticas miméticas para o interior de uma outra narrativa, racionalizando-as <sup>61</sup>. Esse processo de esclarecimento progressivo, tornou o homem mais livre e poderoso em relação à natureza, outrora ameaçadora, na medida em que reduziu essa ameaça ao torná-la objeto da ação humana. A arte, por sua vez, é um tipo de comportamento mimético preservado na era da racionalidade, haja vista que conserva a noção de que é possível controlar a realidade ao se apropriar de sua imagem; mas, por outro lado, ao circunscrever a realidade, a arte faz justiça à natureza, visto que traz à tona seus aspectos suprimidos pela racionalidade técnica e dominadora da natureza. A natureza retorna à obra de arte posto que ela (a natureza) é parte constitutiva da pré-história e da própria ideia de arte; daí a importância do retorno à noção de “belo natural” na estética adorniana.

A consciência pré-filosófica entendia a arte como um domínio da irracionalidade; no entanto, a arte é um tipo de racionalidade, mas que resiste à lógica de dominação da natureza enquanto racionalidade técnica e instrumental (Cf. Adorno, 2018a, p.09). A arte participa da racionalidade ao eximir-se das práticas mágicas, mas tornando-se algo outro na medida em que se efetiva na realidade empírica a partir da apropriação e imitação da racionalidade técnica ao utilizar-se de seus meios; todavia, a arte se vale desses meios como reação à irracionalidade dos usos instrumentais da técnica no contexto do mundo administrado. O comportamento mimético encontra seu baluarte nos construtos estéticos; pois, neles, o sujeito por vezes revela e por vezes encontra seu maior ou menor grau de autonomia. Em função do momento mimético, como mediação entre sujeito e objeto que mantém a tensão entre o mimético e o racional, a arte é objetivamente a articulação dos fragmentos da subjetividade, daquilo que o sujeito nela coloca. No entanto, ela não é necessariamente a imagem do sujeito; se assim fosse, a arte preservaria, como *imago*, a estrutura atomística da sociedade, negando, dessa forma, o seu caráter coletivo,

---

<sup>61</sup> Esse processo de desmitologização e racionalização técnica da natureza encontra suas origens na pré-história da subjetividade e é explicada de forma mais detalhada e abrangente no capítulo sobre a *Odisséia*, de Homero, na *Dialética do esclarecimento*, de Adorno e Horkheimer (Cf. 1985, p. 47 a 70).

social, utópico, transformador e, por conseguinte, o universal sucumbiria o particular, constringendo-o a um estado de impotência e não liberdade.

A experiência intelectual de Adorno, que será aporte e pressuposto de uma exigência estética para a retificação das formas de produção do conhecimento e vida em sociedade, justapõe inexoravelmente a filosofia, a teoria social e a produção artística; o que em parte se sustenta na ideia de Safatle (2019, p. 48-49) de que “a experiência estética corrói paulatinamente a sensibilidade hegemônica, abrindo caminho para a renovação da experiência social através da sensibilização às novas formas e modos de organização e de relação”. Ora, se a realidade humana deve ser afetada e transformada pelos objetos que lhe tocam, essa relação procede por meio de uma abertura mediada e não através de uma simples subsunção predeterminante do objeto pelo sujeito<sup>62</sup>. Safatle (Cf. 2019, p. 131) dirá ainda que Adorno, ressoando Schiller, afirma que a revolução do todo passa pela revolução da sensação; ou seja, para Safatle, a práxis estética é condição necessária para uma emancipação efetiva.

Quando Adorno atesta que a obra de arte é um convite para o sujeito adentrar nela e reconstruí-la segundo as exigências das leis formais da obra, o autor sugere que se abandone os modos de construção e percepção subjetiva historicamente constituídos, os quais são os responsáveis pela arquitetura da sensibilidade e da constituição da sociedade e de suas instituições. Isso sugere pelo menos duas coisas: i) que os modos de construção subjetiva, isto é, a constituição do ego como um eu que permanece o mesmo diante de todas as suas experiências apropriativas é falha, pelo menos tal como é conhecido desde Homero até Descartes; e ii), a sociabilidade desse ego teria sido construída sob os auspícios da autopreservação e, nesse caso, quando se trata de sobrevivência, as leis e normas de conduta social são erigidas baseadas no impulso de dominação de um ego seletivo e sectário, que tende a sacrificar o outro e a diferença em nome da manutenção da própria identidade. Por essas razões, a obra de arte tem muito a dizer tanto para esse modelo epistemológico edificado a partir de um ego cristalizado e apropriador quanto para o modelo social constituído a partir da presunção de uma falsa liberdade. Falsa porque assente numa prática que não admite os limites que delimitam suas ações por meio das quais se apodera da natureza, do outro, do não idêntico, do particular.

---

<sup>62</sup> Essa subsunção do sujeito em relação ao objeto aponta, uma vez mais, para a crítica de Adorno ao *esquematismo transcendental* da *Crítica da razão pura*, o qual o filósofo frankfurtiano explicita como uma estratégia de dominação da natureza por meio da autopreservação do Eu.

Em sua estética, Adorno seguirá a orientação hegeliana, segundo a qual a arte é o desdobramento da verdade (Cf. ADORNO, 2018a, p. 47); pois, os construtos estéticos carregam uma significação espiritual e cultural, haja vista que a obra de arte não é apenas o amálgama de seus elementos materiais, mas é uma manifestação histórica, impregnada e, de certo modo, estigmatizada pelos atributos, interpretações, efeitos sobre as pessoas, etc. Mas, para Adorno, dizer aqui que a arte é um desdobramento da verdade significa atestar que seu conteúdo de verdade é algo em constante desenvolvimento e, por isso, não é um objeto acabado, ou seja, o conteúdo não é estático e se transforma na medida em que toca os limites de suas leis internas, as quais são, por sua vez, determinadas pelo desenvolvimento do material artístico. Toda obra de arte é uma imagem especular do mundo, ela representa um mundo purificado de toda imediatidade. Contudo, ao mesmo tempo que a arte é a representação da realidade do mundo, ela é, por outro lado, separada da natureza e se opõe à realidade do mundo empírico, fator esse que representa sua autonomia. Uma vez secularizada e restituída sua esfera na realidade empírica, a arte se livra do conteúdo ideal, da crença mística acerca da onipotência da ideia. Consequentemente, o paradoxo inerente ao belo nas obras de arte está no fato de que ele é o portador de algo absoluto, espiritual, da ideia e, simultaneamente, é a presentificação de algo sensual. Nesse caso, a ideia se expressa para o sujeito no objeto belo de forma imediata, como ideia intuitiva. O belo somente pode ser concebido como uma manifestação da utopia<sup>63</sup>, na medida em que se apoia, desde Platão, em um modelo de pensamento que se auto eleva para além da realidade contingente. Numa concepção atualizada do belo, o espiritual torna-se sensual e o sensual é espiritualizado. É impossível construir um conceito de beleza em que o aspecto sensual e o espiritual sejam tomados como uma unidade inquebrável; também é impossível polarizar o conceito ou a ideia da beleza na qual o belo consiste em um componente espiritual para o qual o sensual é uma interdição. O espiritual e o sensual são, com efeito, aspectos distintos, tensionados e mediados entre si, sem, entretanto, haver a subsunção de um no outro; logo, não há nada espiritual nas obras de arte que não seja sensual e vice versa. Entender uma obra de arte nesses termos significa conceber esses dois aspectos como os elementos constitutivos necessários do construto estético.

Em desacordo com o esclarecimento, a arte cuida dos interesses da natureza, mas contra o controle sobre a natureza na medida em que estabelece uma relação mimética e

---

<sup>63</sup> O conceito de utopia no campo da estética adorniana será apresentado de forma mais ampla no penúltimo tópico deste capítulo. Por enquanto, o entendimento ordinário da noção de utopia como um horizonte ainda não realizado é suficiente para se compreender o que se segue.

mediada com ela; dessa forma, a arte exerce um grande poder sobre o mundo. A arte faz justiça à natureza por representar simbolicamente e configurar em seu interior a memória dos poderes humanos suprimidos, vitimizados e destruídos no processo de racionalização progressiva. Se o mundo é governado pelo princípio de realidade, isto é, o princípio comportamental por meio do qual as pessoas agem no intuito de cumprir metas e dominar a natureza, o comportamento da arte é fundamentalmente a negação do princípio da realidade (Cf. ADORNO, 2018a, p. 48). A arte descreve uma narrativa não da perspectiva dos vencedores, mas se vale da memória nela registrada para contar a história da perspectiva dos vencidos, perfazendo assim uma historiografia do inconsciente ao dar voz às vítimas e a tudo o mais que fora reprimido e recalçado em nome do progresso esclarecido. Por isso, a arte é a expressão do sofrimento. Mas, cumpre lembrar que a relação entre arte e natureza não é estática e está em constante tensão e mutação.

Como a arte é uma tentativa de criar uma esfera ou instância do que foi oprimido, ela não pode se excluir totalmente do processo da racionalidade esclarecida; pois, necessita, como foi dito, de elementos técnicos para se apropriar e dar forma ao material artístico. De um modo muito específico, o progresso na arte significa o progressivo controle da natureza representado pelo progressivo controle sobre o material artístico, valendo-se do progresso técnico; o que implica na capacidade do artista de utilizar-se das mais avançadas técnicas do seu tempo, sem tornar-se, no entanto, nem um tipo de “animal tecnocrata” e nem um obscurantista, crente que para se preservar a natureza (na obra de arte) ele deva isolar-se do progresso do desenvolvimento técnico. Pelo fato de dar voz ao que fora amordaçado e suprimido, mas não necessariamente destruído dentro do progressivo processo de controle sobre a natureza, a arte oferece a prova de seu valor.

As obras de arte não são manifestações divinas, mas trabalho humano; elas proporcionam aos homens tanto os seus limites quanto a conexão com as questões humanas. Por sua vez, o artista como um criador independente em relação ao seu mundo, que realiza algo fora de si mesmo, torna-se uma espécie de pequeno Deus, que não acredita em um grande Deus (Cf. ADORNO, 2018a, p. 67). Então, a noção de teologia secularizada encontra seu caminho na ideia e nas mãos do artista-criador. Sob esse viés, o artista deve obedecer às demandas do material estético, não podendo lidar com ele de acordo com seus próprios desejos. Ao lidar com o material artístico, o artista lida com a sociedade. É nesse sentido que a arte reivindica a objetividade, isto é, reivindica ser a manifestação da verdade e não meramente um jogo

arbitrário. Mas, Adorno (Cf. 2018a, p. 74) adverte que o artista deve atentar-se para o fato de que o material artístico não é necessariamente natural, mas fetichizado, haja vista que é “conteúdo social sedimentado”, o qual compele seu artífice a articular na configuração artística aquelas contradições sociais que retornam à obra, rearticulando-as no momento da forma. Todavia, a forma deve ser entendida enquanto síntese não violenta dos elementos dispersos; ou ainda, um princípio organizacional dos materiais no interior da obra, que conserva a dissonância, a divergência, mantendo a unidade e a integridade dos particulares ao conduzi-los a uma elaboração formal plena.

A obra de arte formalmente elaborada sob esses cânones é um campo de forças que se move por suas leis e processos internos; assim, a obra é um objeto que aparece como um domínio fechado, mas que ganha vida fora de sua própria circunscrição no momento que é contemplada. Um critério decisivo para que uma obra de arte seja digna desse nome se expressa quando a obra é capaz de assumir suas próprias contradições reais e formais como um processo, traduzindo a natureza contraditória de seus elementos constitutivos em uma imagem que aponta tanto para o caráter irreconciliável da realidade quanto para a possibilidade de reconciliação; mas, para um modo de reconciliação pressuposto no conceito de utopia. Logo, para se entender as obras de arte, há que se aproximar da relação entre os elementos particulares, individuais e o todo. A habilidade de perceber os aspectos individuais como aspectos funcionais do todo é um elemento constitutivo fundamental da experiência estética, pois a obra de arte somente existe onde há uma relação dialética entre os aspectos individuais e o todo, isto é, onde os elementos individuais retiram seu sentido a partir do todo. Uma experiência estética adequada é sempre aquela que transcende o mero dado, o dado momentâneo do qual ela é também composta; com efeito, são os aspectos individuais, particulares, das obras de arte que revelam o todo.

Do ponto de vista da percepção estética, as obras de arte não podem ser fruídas mediante o comportamento passivo do espectador; elas exigem uma forma particular de contemplação que depende da atitude proativa do observador para a sua realização, o que implica em um produzir-se junto; ou seja, a obra, como manifestação sensual, reivindica o engajamento espiritual, imaginário do observador, para que este possa segui-la. Há, contudo, um comportamento oposto em relação à arte, que concerne a um tipo de comportamento ingênuo e de abordagem imediata, baseado na fruição dos objetos do mundo enquanto categorias mercadológicas, cujo valor é medido por aquilo que o objeto pode oferecer àquele que

contempla: é o comportamento consumidor. É nessa perspectiva que a ideologia burguesa incide sobre a obra de arte, uma vez que, para o indivíduo burguês, a arte não teria sentido se nada pudesse retirar quantitativamente para si da fruição artística. O burguês pretende encontrar na obra de arte toda voluptuosidade que ele não encontra em sua vida ascética (Cf. ADORNO, 2008a, p. 29). Nesse caso, a arte é uma mercadoria e, como tal, é algo passível de ser submetido às relações de troca, de equivalência ou de acumulação de estímulo sensual, que extrai a obra de arte de seu contexto de significados. Trata-se de uma forma de comportamento alienado, fragmentado, que prescinde do esforço de decifrar a obra e não se entrega à compreensão global da mesma; é uma atitude que caracteriza a recepção atomística e irrefletida, que ignora os momentos particulares e as nuances do objeto estético, interditando, destarte, a compreensão do todo.

Para que a obra de arte tenha significado e razão de ser no mundo, ela não deve atender a nenhuma função imediata, mas aparecer como coisa-em-si. A arte preserva suas origens sagradas na medida em que, por meio de suas leis internas, não se comunica diretamente com sua audiência, ou seja, não estabelece uma relação de comunicação imediata com os seres humanos. A comunicação é inversamente proporcional à expressão; quanto mais comunicativa, menos expressiva é a arte. A arte é, nesse sentido, um esforço de transformação da linguagem comunicativa em linguagem mimética, na qual o momento não verbal tem prioridade sobre o momento significativo, tal como ocorre na poesia e, em parte, na música (Cf. ADORNO, 2008a, p. 175). É precisamente sob esse viés que as obras de arte devem ser descritas como um modo de secularização do teológico, pois, é dessa forma que elas se relacionam, à distância, com o absoluto. Uma vez violada essa distância, a arte rompe com tudo aquilo que dela se espera. Desponta aqui um aspecto do judaísmo messiânico e redencionista, de alguma maneira – consciente e/ou inconscientemente - enraizado no pensamento adorniano, na mediada em que, assim como no âmbito do conceito, o autor sustenta que o absoluto nas obras de arte se inscreve na esfera do indizível.

A arte contemporânea volta-se contra a arte tradicional uma vez que denuncia a concretude de um suposto particular determinado sob os auspícios da identidade dos monopólios culturais; na arte tradicional, segundo Adorno (Cf. 2008a, p. 56), a concreção é um véu abstrato que oculta a não identidade do particular, como uma espécie de imbróglio da universalidade. O ideal classicista de criar obras de arte duradouras está fadado ao fracasso, na medida que, em nome da adesão aos aspectos permanentes, elas sacrificam sua relação com os

fatos concretos do presente – constitutivos da duração –. “Ernest Schoen falou outrora da *noblesse* insuperável do fogo de artifício como da única arte que não queria durar, mas apenas brilhar um instante e desfazer-se em fumo” (ADORNO, 2008a, p. 52). Embora não tenha sido julgado digno de consideração teórica, a comparação do fogo de artifício com o momento de aparição da obra de arte deve ser levado a sério, pois trata-se de um protótipo, uma vez remete à sua aparição empírica, no entanto, uma aparição livre do peso da empiria, isto é, liberta da necessidade de duração na medida em que produz seu contexto de significação de uma só vez e de modo tão efêmero que não permite postergar a leitura de seu significado. Nesse panorama, a obra de arte é um particular que se anuncia dentro de uma constelação, no âmbito da qual revela a duração ao atualizá-la no instante da aparição.

Dito de outro modo, a aparição da obra de arte é uma evocação, que se traduz como imagem do que há de mais efêmero, mas que transcende o momentâneo ao fazer da aparição do construto estético o instante particular que objetiva a duração, no entanto, como momento do transitório. Na medida em que explode como fogo de artifício, as obras destroem a própria imagem, e é justamente nesse momento que se tornam obras de arte. A explosão da aparição é também uma alegoria do catastrófico que, através da aparência, liberta o caráter essencial do não idêntico que subsistia escamoteado sob o véu da realidade empírica. Adorno (Cf. 2008a, p. 135) indica que essas características despontam de forma inequívoca nos quadros pictóricos de Wols<sup>64</sup>, pois, neles, o abrasamento da imagem dissolve o potencial de transcendência da obra e delimita seu caráter finito. Nessa direção, o filósofo reitera que: “Na combustão da aparência, separam-se violentamente da empiria, instância antagonista do que aí vive; hoje dificilmente se pode pensar a arte a não ser como forma de reacção que antecipa o apocalipse” (ADORNO, 2008a, p. 135).

De forma análoga, a música sinfônica de Beethoven, sobremaneira a forma sonata, ilustra o caráter simbólico da obra de arte expresso na metáfora do fogo de artifício; pois, nela, o compositor tem a maestria de estabilizar o movimento no instante, como imagem, e eternizar esta imagem como signo ao aniquilá-lo no instante, o qual é preservado enquanto momento particular e aparição simbólica, isto é, imago do imaginário. As imagens estéticas resistem à representação conceitual graças à fidelidade devotada ao seu conteúdo histórico sedimentado e petrificado como objetividade; em virtude da pretensão de falarem por si mesmos, esses

---

<sup>64</sup> Wols é o pseudônimo do pintor alemão Alfred Otto Wolfgang Schulze (1913-1951).

conteúdos se negam à hipóstase do conceito (Cf. ADORNO, 2008a, p. 136). Os processos latentes que irrompem com a aparição é a expressão da historicidade interna sedimentada nas obras de arte, é sua “corrente coletiva subterrânea”, que se exprime menos como referência imediata e direta no que tange à coletividade, porém, muito mais como símbolo. Por isso, o ponto de convergência entre arte e filosofia está no momento de universalidade, sobremaneira, no que há de mais específico em sua linguagem; todavia, não se trata aqui de uma universalidade enquanto signo das particularidades, tal como expresso na concepção kantiana de sujeito transcendental; trata-se de uma universalidade comum à filosofia e à arte que diz respeito ao sujeito coletivo.

#### **4.1. Sobre o belo natural**

Adorno considera que a mais extensiva e importante divisão da história da estética é aquela que diz respeito ao belo natural e ao belo artístico; com efeito, há que se deter na reflexão acerca do belo natural nas artes, uma vez que, por meio do belo natural, a arte se remete à natureza, e esta à arte (Cf. ADORNO, 2008a, p. 100). Para o filósofo, o belo natural tem um caráter específico frente ao belo artístico e, por isso, não pode ser excluído da análise estética; pois, o belo artístico, em seu significado mais intrínseco, está entrelaçado ao belo natural, estabelecendo com este uma relação dialética. Nessa perspectiva, o nexos entre o belo natural e o belo artístico deve ser entendido a partir da oposição irreconciliada entre natureza e história (homem), no interior de uma relação mediada de uma pela outra, a qual denota o caráter necessário de ambas. Todavia, a concepção do belo natural aponta, por outro lado, para um potencial cognitivo de reconciliação no seio da obra de arte, mas como representação e, ao mesmo tempo, crítica da relação irreconciliada entre natureza e história. Logo, o nexos entre o belo natural e o belo artístico remete ao modelo de associação entre o mimético e o racional, entre o momento expressivo e o momento construtivo, entre forma e conteúdo, entre o objetivo e o subjetivo, entre o particular e o universal.

Em diálogo com o idealismo alemão, Adorno se inscreve no debate acerca do belo natural, atestando que Kant antecipara o caráter dissonante da arte moderna ao apontar para o aspecto transcendente do belo natural, muito embora o filósofo de Königsberg trate o belo

artístico e o belo natural no mesmo nível de dignidade. Se para Kant somente a natureza pode ser sublime, o sublime torna o sujeito consciente da similaridade entre a infinitude do espírito e a infinitude da natureza. Nesse sentido, o sublime, como sentimento, demonstra o limite tênue entre a natureza e a liberdade (Cf. ADORNO, 2008a, p. 176). Uma vez que, para Kant, o prazer estético se mantém velado sob os auspícios do desinteresse, a autonomia da experiência artística só é possível quando desvinculada da fruição; essa autonomia vale-se do desinteresse, mas não se fixa nele, posto que o desinteresse produz, consoante Adorno (2018a, p. 28-29), o interesse. Contudo, para o filósofo frankfurtiano, o que há de mais revolucionário na *Analítica do belo* da *Crítica da faculdade do juízo* de Kant é que ela não abre mão do efeito da obra sobre o sujeito ao mesmo tempo que salvaguarda a objetividade, não obstante, a partir da análise dos momentos subjetivos. Ora, a contemplação desinteressada anula a supremacia da satisfação imediata, relegando os objetos naturais à esfera do sublime. Sob esse viés, Adorno (2008a, p. 146) acrescenta que: “A teoria kantiana do sublime antecipa no belo natural aquela espiritualização que só a arte realiza. O que na natureza é sublime é nele apenas a autonomia do espírito perante a preponderância do existente sensível e ela só se afirma na obra de arte espiritualizada”. Com isso, Adorno pretende enfatizar na estética kantiana a presença da tensão entre o belo natural e o belo artístico, o sujeito e o objeto, o finito e o infinito; presença despercebida pela tradição que se segue desde Kant.

Para Adorno, Kant atribui à natureza tanto o belo dissidente do jogo estritamente formal quanto o sublime; visto que o filósofo “subordina as obras artísticas à ideia de uma finalidade para si e em si, em vez de abandonar a sua unidade apenas à síntese subjetiva do espírito cognoscente” (ADORNO, 2008a, p. 170). A perda de espaço do belo natural no âmbito da estética é inversamente proporcional à liberdade e à dignidade humana, pelo menos tal como Kant pensava essas categorias; pois, o respeito intransigente à aclamada autonomia do sujeito esclarecido pode significar a servidão do outro; esse outro objetificado deve ser entendido, em registro adorniano, tanto como o outro indivíduo quanto como a própria natureza, ou seja, trata-se do outro na qualidade de não idêntico, particular. O filósofo frankfurtiano ressalta ainda que: “Se, em Kant, o conhecimento discursivo deve renunciar ao íntimo das coisas [*Dinge*], as obras de arte são, então, os objetos cuja verdade só pode ser representada como a verdade da sua interioridade” (ADORNO, 2008a, p. 195). Mas, por outro lado, é também na esfera do estético que se evidencia tudo aquilo que não é dominado pelo sujeito, já que a alienação do sujeito na obra, como exigência desta para a sua realização, carece, deveras, de um sujeito forte, autônomo e livre.

Hegel, por sua vez, admite, em princípio, o belo natural como ponto de partida para se chegar ao belo artístico, porém considera o belo natural “mais pobre”, ao enrijecer-se na identificação entre o real e o racional, na medida em que entende a natureza como manifestação da Ideia alienada, mas que não se perde em seu outro, pois se realiza não enquanto natureza, mas enquanto conceito. Nas palavras de Hegel (2001, p. 28),

pode-se desde já afirmar que o belo artístico está acima da natureza. Pois a beleza artística é nascida e renascida do espírito e, quanto mais o espírito e suas produções estão colocados acima da natureza e seus fenômenos, tanto mais o belo artístico está acima da beleza da natureza. Sob o aspecto formal, mesmo uma má ideia, que porventura passe pela cabeça dos homens, é superior a qualquer produto natural, pois em tais ideias sempre estão presentes a espiritualidade e a liberdade.

Hegel reivindica a necessidade do elemento ideal que, segundo ele, não pode ser encontrado na natureza; trata-se, sobretudo, daqueles aspectos do belo natural que são refratários à conceptualidade. Por isso, a transição do belo natural para o belo artístico implica na subordinação daquele sob este. Em Hegel, o caráter indigente e contingente da natureza é conduzido e elevado ao caráter necessário sob os auspícios do belo artístico. Isso ocorre graças à insuficiência da realidade imediata para representar a vida e, menos ainda, a vida do espírito. Nesse sentido, a ascensão redentora do belo artístico se legitima às custas do declínio do belo natural, já que na filosofia hegeliana, segundo Adorno (2008a, p. 121-122): “O belo natural extingue-se sem que seja reconhecido no belo artístico”. O belo artístico se estabelece enquanto domínio do belo natural; no entanto, quando se trata de um domínio que transcende a dominação, a objetivação do belo artístico é transformada em trabalho produtivo sensível ao belo natural, libertando aquilo que na natureza se mantinha oculto aos homens.

Hegel dá continuidade a algumas concepções de Kant sobre o belo natural, no entanto, o filósofo de Stuttgart eleva-o a um *topos* supostamente superior, mas ao preço do seu recalque. Em sintonia com o Romantismo, Hegel desloca a posição de Kant em relação à equanimidade entre o belo artístico e o belo natural ao entender que a arte se move na medida em que agrega o prazer sensual à espiritualização da consciência da arte, isto é, quando o prazer propriamente dito torna-se um veículo do significado espiritual e expressão de uma ideia (Cf. ADORNO, 2018a, p.19-20). É nessa perspectiva que o filósofo de Stuttgart pressupõe que o belo artístico está acima do belo natural, haja vista que, para ele, todas as coisas são essencialmente ideia, e ideia e beleza coincidem, logo, a natureza em sua imediatidade é também ideia, sendo, por isso,

bela; contudo, como a natureza não passou pela mediação subjetiva do espírito, ou seja, não foi espiritualizada no âmbito do desenvolvimento da consciência, ela ocupa uma posição subalterna em relação à beleza artística. Com efeito, por não ter sido impregnado pelo espírito, o belo natural é uma instância pré-estética no pensamento de Hegel e, por isso, inferior à beleza artística.

Como crítica à concepção hegeliana de que o belo natural é “menos espiritualizado” que o belo artístico, Adorno propõe, no bojo de sua acepção do belo natural, que há uma reconciliação possível entre natureza e cultura, a qual se sustenta em uma relação dialética, que subsiste no âmbito da mediação entre o mimético e o racional no interior da obra de arte, no entanto, sem dominação. A natureza espiritual da arte está unificada com sua natureza empírica, o que é possível perceber por meio de uma atitude estética capaz de remover a arte da esfera da mera imediatez sensual, haja vista que o aspecto espiritual mente no momento da percepção imediata e aguarda pelo elemento de espiritualização mediada, isto é, aguarda que o estímulo individual atomizado se torne prazer sensual, o qual é espiritualizado na medida em que se relaciona com o todo, mas como algo determinado – não pelo sujeito atomizado - pelas leis formais da obra de arte. O espírito da obra de arte ou, dito de outra maneira, seu significado, se atualiza no momento da experiência de fruição estética em que o observador permite ser absorvido no objeto, isto é, quando ele esquece de si mesmo e é aniquilado enquanto sujeito, em um senso bastante similar àquele descrito por Schopenhauer (Cf. 2015, p. 196) como uma espécie de suspensão do princípio de individuação, mas que se configura como garantia da liberdade, não do indivíduo enquanto sujeito dominador, mas da obra de arte.

Nesse caso, o elemento sensual individual não deve ser entendido isoladamente na experiência das obras de arte, mas na sua relação com o todo. De acordo com Adorno (Cf. 2018a, p. 112), isso pode ser percebido, por exemplo, no primeiro movimento da *Sinfonia nº 3*, a *Heroica*, de Beethoven, mais precisamente no compasso 65, onde há uma intervenção motívica bastante enfática, representada pela introdução de semicolcheias, as quais abalam a estabilidade anteriormente alcançada por meio da sucessão de notas mais longas, representadas pelas colcheias. O ouvido atomístico, que se abandona ao comportamento meramente sensual, toma esse tema introduzido abruptamente como um tema individual, apartado do todo e, por essa razão, fica interdito de conhecer o que a obra de arte verdadeiramente é. Nesse sentido, para entender a *Heroica* e, concomitantemente, a grande obra de arte, é preciso perceber os elementos particulares, as intervenções motívicas, como uma ideia justaposta que remete à

totalidade da obra e não algo apartado, alienado dela. Isso significa que as forças heterônomas intervêm na progressão do movimento e permite que se experiencie o tema específico como uma intervenção, ao invés de experimentá-lo como mera continuação; mas trata-se de uma intervenção que encontra seu significado se, e somente se, relacionado ao desenvolvimento ubíquo da obra. Nesse caso, o sujeito da experiência estética pode compreender esses eventos como um desenvolvimento do todo sem que seja, no entanto, obstruído o jogo de forças interno à obra de arte.

É na aparição sensível das obras de arte que o espírito resplandece como negação do artefato; o artefato – enquanto objeto sensível - adere à forma e permite a emersão do que é propriamente artístico ao assentir que os elementos sensíveis sejam conduzidos para além do que eles são. Por isso: “Só enquanto espírito é a arte a contradição da realidade empírica, que se orienta para a negação determinada da organização do mundo existente” (ADORNO, 2008a, p. 141). O espírito é aquilo que, no momento da aparição na obra de arte, faz do objeto artístico algo mais do que ele é; ele é inseparável da aparição, todavia, o espírito se expressa como algo não factível e não idêntico à obra. O espírito é um aspecto da mediação imanente da obra artística, que articula os momentos sensíveis e a configuração objetiva; ele permite que a obra de arte transcenda seu caráter meramente fenomênico e fale por si mesma, liberando seu conteúdo. No entanto, o espírito não pode ser apreendido de forma imediata, isto é, em sua totalidade no momento da aparição da obra, visto que é ele mesmo o resultado da mediação entre os aspectos materiais e os aspectos subjetivos no interior do construto estético.

O momento do espírito nas obras artísticas não é um aspecto previamente determinado, trata-se, contudo, de um processo deveniente, que se constitui concomitantemente ao progresso histórico-filosófico da consciência, como percebera Hegel. Entretanto, o que Hegel nega, ou pelo menos percebe como forma superada – e enquanto crítica à posição de Kant -, é o momento sensível do sujeito particular, o qual é rejeitado como algo pré-artístico. Embora Hegel entenda que o espírito seja uma categoria soberana nas obras de arte, o filósofo do idealismo absoluto teve o mérito de ser o primeiro a acentuar o contraste entre o momento espiritual e o momento sensível, ligando, destarte, a objetividade do momento sensual ao espírito. Não obstante o momento sensível seja para Hegel contingente, Adorno considera sua concepção estética um avanço em relação às estéticas precedentes, uma vez que, no pensamento hegeliano, o ente e, por conseguinte, as obras de arte, são algo em si e para si; logo, por serem pensadas objetivamente e a partir do seu interior, as obras unificam em sua configuração a materialidade

e a substância, por isso, é possível definir o belo nas expressões artísticas como “aparência sensível da Ideia” . Hegel diz que a arte é a aparição sensível da ideia como a verdade do espírito; contudo, lamenta Adorno (Cf. 2018, p. 154), a arte se transforma no contexto da indústria cultural ao assumir o papel não de veículo da Ideia e do espírito, mas dos imperativos da ideologia dominante, que lhe restitui um novo espectro substitutivo do caráter aurático, perdido com o advento das técnicas de reprodução, como denunciara Walter Benjamin.

Para Hegel a ciência – e quando ele diz ciência quer dizer filosofia - é mais necessária que a arte, o que reflete a problemática relação da hierarquia no âmbito da filosofia do espírito; contudo, tal reflexo denota também a necessidade e a dependência da arte em relação à filosofia, como instrumento para se entender os desdobramentos dos conteúdos da arte enquanto conteúdo espiritual. Considerando, com Adorno, que o desenvolvimento do espírito das obras, na qualidade de conteúdo social sedimentado com o qual o artista lida, a espiritualização da obra de arte deve ser mensurada a partir da capacidade que a obra tem de integrar em sua linguagem formal com os detritos rejeitados pela sociedade. O aspecto crítico, social, negativo, isto é, o engajamento social da arte é indissociável do espírito, pois participa constitutivamente das leis formais do construto estético. Embora o espírito das obras de arte não seja o seu conceito, é por meio do espírito que elas se tornam conceitualmente apreensíveis; pois, a crítica isola e confronta os momentos do espírito no seio da obra artística e anuncia a verdade social que está para além da configuração estética. Desta forma, o espírito faz com que a obra reconheça o seu conteúdo de verdade. “Só neste acto, e não através de uma filosofia da arte que a esta ditaria o que o seu espírito devia ser, é que a arte e a filosofia convergem” (ADORNO, 2008a, p. 140). Porém, o belo natural, enquanto “história suspensa, devir interrompido” (ADORNO, 2008a, p. 115), define-se pela sua indeterminação, pela sua imprecisão na maneira em que aparece tanto no objeto quanto no conceito; logo, o belo natural é indefinível.

Ainda que careça de um sujeito para ser percebido, o belo natural deve ser entendido enquanto apreciação de um ou mais aspectos da natureza, muito embora esses aspectos tenham expressão própria, independente do sujeito; ademais, a subjetividade é afetada e construída também a partir do contato com os elementos da natureza. Consoante Adorno, o conceito de beleza é histórico e originado a partir da concepção do *feio*<sup>65</sup>; pois, se a natureza era outrora

---

<sup>65</sup> Para realizar o conceito do belo, a arte precisa do feio como sua negação, como interdição da consonância imanente, isto é, do totalmente organizado. O feio é um momento constitutivo da arte. Tudo aquilo que é socialmente hostilizado como feio, a arte absorve, não como gesto de reconciliação, mas como denúncia do que o mundo cria e reproduz como imago. Adorno (2008a, p. 79) alega que: “O que aparece como feio é, antes de mais,

uma ameaça terrificante, somente depois de dominada tornar-se-ia bela, não obstante, ao preço do triunfo do sujeito sobre ela. Tudo aquilo que escapa ao domínio da racionalidade subjetiva e instrumental na natureza retorna às obras de arte como problema imanente e característica constitutiva do seu caráter enigmático que, como conteúdo não imediato, transcende a mera aparência e exige dispositivos teóricos e conceituais para a sua interpretação. Todavia, o caráter enigmático aponta, paradoxalmente, para o fato de que a obra de arte não pode ser completamente aprendida por meio dos conceitos. O que o caráter enigmático da obra de arte faz é articular no momento da forma, os momentos expressivo e construtivo, mimético e racional.

Desponta aqui um nexos entre o belo natural e a noção de *adorniana* do caráter enigmático das obras de arte. O caráter enigmático está relacionado ao alheamento e à estranheza das obras de arte em relação à realidade. O enigma na obra é a instância interrogativa, é a questão que ela (a obra) dirige àquele que contempla, indagando “o que é isto?” e compelindo o interrogado à reflexão responsiva; no entanto, no momento em que o interlocutor da obra se assegura de sua resposta, ela realiza uma nova investida interrogativa que redireciona a interpelação anterior. Ademais, o enigma no objeto estético se associa à incapacidade da obra de se configurar como reconhecimento e representação da realidade enquanto coisa-em-si; daí a exigência interpretativa, que convida ao reconhecimento e à resolução do enigma que as obras suscitam. O caráter enigmático da obra de arte está ligado à história da obra e diz respeito mais à racionalidade do que à irracionalidade dela, pois, quanto mais racionalmente dominadas mais se evidencia o seu enigma, já que este concerne a um aspecto da linguagem, que ao mesmo tempo em que diz algo sobre a obra, instantaneamente oculta (Cf. ADORNO, 2008a, p. 186). Com efeito, a compreensão não elimina o caráter enigmático do objeto estético, ainda que seja uma interpretação adequada, haja vista que a obra se realiza enquanto tal, preservando sua razão de existência na medida que lança sua pergunta e aguarda a solução de sua obscuridade constitutiva.

A compreensão ou a resolução, ainda que parcial, que o caráter enigmático mantém, tem na imaginação o seu médium e está associada à espiritualização da arte e, por conseguinte, à reorganização da experiência estética. O caráter enigmático subsiste na tão censurada

---

o que está historicamente envelhecido, o que é rejeitado pela arte a caminho da sua autonomia, o que é em si mesmo mediatizado. O conceito de feio poderia em todos os momentos ter surgido do afastamento da arte de sua fase arcaica: assinala o seu retorno permanente, entretecido com a dialética do iluminismo, em que a arte participa”. A concepção de feio será retomada no tópico 4.3 deste capítulo como um conceito adjacente à categoria do *novum*.

ininteligibilidade das obras de arte; fator que abala a própria inteligibilidade das obras tradicionais; ou seja, o enigma aponta para o fato de que o conteúdo de verdade não é algo imediatamente identificável nos construtos estéticos. O filósofo frankfurtiano corrobora essas assertivas ao atestar que: “O conteúdo de verdade das obras não é o que elas significam, mas o que decide da verdade ou falsidade da obra em si, e só esta verdade da obra em si é comensurável à interpretação filosófica e coincide, pelo menos segundo a ideia, com a verdade filosófica” (ADORNO, 2008a, p. 201-202). Nessa perspectiva, o conteúdo de verdade das obras de arte é um elemento negativo de sua constituição; pois, uma vez que: “As obras, sobretudo as de mais elevada dignidade, aguardam a sua interpretação” (ADORNO, 2008a, p. 198), apreender o conteúdo de verdade implica reconhecer o verdadeiro e o falso nas obras de arte, o que é uma tarefa da crítica, pois, como se sabe, o conteúdo de verdade é o resultado da relação tensionada das obras de arte entre si e destas com a crítica.

As obras de arte têm em comum com o enigma o fato de ambos serem ao mesmo tempo algo determinado e indeterminado. Se por um lado a estrutura formal da obra constringe e silencia o enigma, por outro lado, a obra tem por finalidade buscar respostas para o enigma que nela se encerra; por essa razão a obra é sempre a “determinação do indeterminado”. É nesse contexto que emerge o conceito de *écriture*, como categoria da modernidade, que se arvora, por exemplo, nas produções teóricas e nos construtos estéticos de Paul Klee, cuja característica principal é a escrita gatafunhada, em forma de esboços e rabiscos, os quais denotam o caráter hieroglífico e críptico das obras de arte na condição de enigmas a serem decifrados (Cf. ADORNO, 2008a, p. 192-193). O caráter enigmático desponta nos processos imanentes da obra de arte como a coisa em si de orientação kantiana; trata-se de uma imagem do em si, bloqueada para o sujeito. O caráter enigmático é a manifestação efetiva do espírito objetivo que não se revela na imediatidade da aparição da obra de arte, daí a necessidade de interpretação; interpretação cuja maior finalidade é reconhecer a “zona de indeterminação entre o inacessível e o realizável” (ADORNO, 2008a, p. 198), a qual circunscreve a insuficiência constitutiva da obra como enigma. Não é a composição, mas é o conteúdo de verdade das obras de arte que determinam o caráter enigmático. Na medida em que o enigma exige a solução, ele se remete ao conteúdo de verdade, o qual pode ser desvelado por meio da reflexão filosófica; essa é a razão de existência da estética bem como a justificativa da necessidade da arte em relação à filosofia; dito de outro modo, o caráter enigmático é a razão interpretativa das obras de arte.

Na medida em que não formulam juízos, as obras de arte não são conceituais, porém, são lógicas; pois, o enigma que encerram faz com que sua logicidade interna se aproxime do pensamento discursivo, muito embora essa aproximação seja por diferenciação, uma vez que, à diferença do pensamento lógico que busca sua identidade com a realidade exterior, as obras de arte buscam sua identidade consigo mesmas ao abolir o princípio de consequência lógica, que implica em um procedimento racional, todavia, sem conceito e sem juízo. A lógica interna das obras de arte tem leis próprias e uma margem de variação muito maior que a lógica formal no que tange à sua relação para com seus elementos particulares constitutivos. Por essas razões, Adorno (2008a, p. 212) dirá que: “A lei formal autônoma das obras exige ainda o protesto contra a logicidade, a qual define, no entanto, a forma como princípio”.

Por conseguinte, compreender uma obra de arte significa entender a lógica que conduz de um acorde para o outro, de uma cor para a outra, de uma linha para outra; somente quando isto é compreendido, o sentido é alcançado, embora sem ainda tocar o caráter enigmático da obra, o qual está mais associado à compreensão global da obra em confronto também com o contexto das obras anteriormente produzidas. O comportamento estético, enquanto um ato de entrega e engajamento do sujeito na obra, no sentido de construir junto e reconhecer nela o seu aspecto espiritual, não se limita, nesse ato, como uma ação válida em todos os casos; ao invés, essa construção de significados junto com a obra de arte implica uma autoconsciência capaz de lidar com diferentes obras, às quais o sujeito se entrega para refletir sobre suas leis e características composicionais. Essa construção junto com a obra, impulsiona o sujeito para além da imediatez, tornando-o consciente também daqueles aspectos da obra que não são evidentes como elementos sensuais; trata-se de uma percepção adequada dos aspectos particulares e específicos da obra de arte que permitem a compreensão do todo. Esse esforço pode ser expresso pelo conceito de construção na arte, na medida que a espiritualização é alcançada por meio da inserção dos aspectos particulares e individuais dentro de uma estrutura perceptiva rigorosa, a qual, no entanto, não se distancia da simples percepção dos elementos individuais isolados. Os elementos alienados da obra, ou estruturados como tal, são deslocados para um contexto de significado, transcendendo, destarte, esse estado; ou seja, a arte não é a realização da alienação, mas a superação dela.

A despeito da racionalidade ser o momento organizador e provedor da unidade no seio da obra de arte, ela estabelece uma relação com a realidade exterior, entretanto, sem copiá-la. O princípio racional e construtivo operante, responsável pela emancipação da arte diante das

forças heterônomas, também dissolve o material artístico e impõe unidade, conduzindo a obra à totalidade dominadora da ideologia ao introduzir-lhe a polidez e a harmonia da logicidade; contudo, o filósofo de Frankfurt considera que “a construção é a única forma do momento racional hoje possível na obra de arte” (ADORNO, 2008a, p. 93), pelo menos enquanto modo de emancipação do que lhe vem do exterior. Nessa direção, Adorno (2008a, p. 94) assevera ainda que:

A construção é, na mónada da obra de arte, com uma onipotência limitada, o representante da lógica e da causalidade, transferida para fora do conhecimento objetivo. Ela é a síntese do diverso às expensas dos momentos qualitativos de que se apodera, bem como do sujeito, o qual pensa nela eliminar-se, quando na realidade é ele que a realiza.

A construção se apropria dos elementos da realidade para ressignificá-los e conduzi-los a uma outra unidade, libertando esses elementos da contingência e elevando-os a um universal, mas um universal no qual os elementos particulares desobedecem ao que lhe é imposto. O conceito de construção implica no esforço de extrair da matéria ou de seus postulados, mas por meio do esforço da consciência artística organizada, aquela objetividade para garantir que as formas, ditadas pelo próprio material ao artista, sejam rigorosamente cumpridas. Consoante Adorno (Cf. 2018a, p. 63), o expressionismo forneceu as condições para a construção ao defender a emancipação do sujeito frente às formas predeterminadas que permitem controlar o material artístico de forma livre e confidente, uma vez que libertou a arte de responder a instâncias formais heterônomas, já que as categorias de expressão e construção dizem respeito à dialética da natureza interna à obra de arte. Por isso, o expressionismo consiste no protesto contra o enrijecimento do convencionalismo das formas sociais e das formas de arte que deixaram de lidar com o sofrimento humano e a intenção desse movimento artístico era, principalmente, alcançar uma forma estética que permitisse expressar o presente de forma direta, sem mediação. Sob esse viés, as obras mais autênticas do expressionismo são aquelas que buscavam exprimir a ideia ao aproximar forma e expressão sem se apoiar em nenhuma categoria externa, tornando, desse modo, um esforço ideal de expressão da pura imediaticidade.

Adorno afirma que tentou demonstrar na *Filosofia da nova música* que o expressionismo radical da música tem caráter documental na medida que não se constringe diante das convenções formais e desloca as estruturas formais ao imputar-lhe a condição de sismográficos que registram estados emocionais (Cf. ADORNO, 2008a, p. 159). A arte de Schönberg se situava bem distante do naturalismo, do decorativo, uma vez que o compositor

acreditava que a arte deveria expressar o verdadeiro. Ora, a verdade na arte nada mais é que o impulso mimético, isto é, a arte verdadeira contém algo daquela relação, através da qual, uma coisa se torna similar à outra, mas sem que essa similaridade venha a ser algo material; pois, o verdadeiro na arte é sua substância, não sua materialidade ou algum aspecto particular. Essa substância, que diz respeito não apenas a estados emocionais individuais, mas coletivos, tende a ser cristalizada sob as leis formais da obra de arte. Com efeito, a verdade da obra de arte não é idêntica à beleza, mas está ligada às precondições de ser bela dentro de um contexto de significados (Cf. ADORNO, 2018a, p. 161), o que faz com que a obra não necessariamente se identifique com as convenções formais como agentes determinantes da sua beleza.

A beleza consiste, no sentido proposto, no desenvolvimento das tensões internas da obra de arte como uma faceta da verdade artística. Todavia, a obra de arte vai além desse estado não resolvido e busca um tipo de reconciliação entre os elementos tensionados; no entanto, não se trata de uma reconciliação externa como descrita nas “teorias mais usuais”<sup>66</sup>, nas quais a ideia reconciliatória emerge no final da obra. Em vez disso, a reconciliação é um processo imanente à obra de arte, que resolve suas tensões e revela a totalidade como uma reconciliação justa, quase pacificada. Uma das grandes expressões dessa reconciliação é, de novo, Schönberg, sobremaneira quando ele adere à onipotência da dissonância e abre mão das consonâncias convencionais da música, recuperando o conceito de harmonia de um modo bastante peculiar. Para o compositor vienense, “as expressões consonância e dissonância, usadas como antíteses, são falsas” (SCHOENBERG, 2011, p. 59), haja vista que ambas dependem, para suas respectivas definições, da posição da nota ou do acorde em relação ao núcleo tonal; ou seja, quanto mais próxima dos harmônicos audíveis da tonalidade (uníssonos, oitava, quintas) mais consonante e quanto mais distante (segundas, sextas, sétimas, nonas) mais dissonante. Nessa perspectiva, a concepção schönbergiana de harmonia, cuja ênfase na dissonância consiste no uso das “consonâncias” mais distantes do núcleo tonal, se aproxima da concepção adorniana de constelação, segundo a qual o todo se revela e se reconfigura a partir da relação antagônica das partes e dos seus momentos entre si, bem como da relação tensionada das partes e dos momentos com o todo, configurando-se, destarte, como uma totalidade antagônica e processual.

---

<sup>66</sup> Um bom exemplo é a teoria do musicista Thrasyboulos Giorgiades (1907-1977), quem alega que no último movimento da Sinfonia *Júpiter* (Nº 41), Mozart incorpora uma construção fugal extremamente complexa exigida no primeiro compasso, que é resolvida no último.

O mestre do dodecafonismo compele a estética adorniana a dirigir a atenção para a concepção de dissonância, fazendo dela uma categoria central para análise das obras sobre as quais Adorno se debruça. O filósofo frankfurtiano assegura que, para se compreender a arte avançada, há que se entender a complexidade da dissonância em relação aos aspectos tratados até então (Cf. ADORNO, 2018a, p. 40). A emancipação da dissonância em relação à harmonia permite o desabrochar do conteúdo de verdade das obras de arte<sup>67</sup>. Ao articular em seu interior os aspectos contraditórios, como conteúdos sociais sedimentados no material artístico, a arte aspira à dissonância. A aparência estética com a qual a pressão social se aliou e contra a qual a arte se rebela, se articulam e, dessa articulação, desponta o caráter dissonante enquanto resultante da dialética entre aparência e expressão, cuja consequência é a obra de arte como expressão da dor. No entanto, a dissonância não é meramente uma imagem especular do horror do mundo, embora o horror algumas vezes se expresse nela; a dissonância é uma ruptura com os limites estabelecidos, que com sua qualidade inusual, sua novidade e sua carga expressiva, carrega consigo, enquanto imagem negativa do mundo, a promessa de felicidade. É precisamente sob esse viés, que há que se levar a sério a assertiva de Adorno (2008a, p. 171) que assevera que: “A dissonância é a verdade da harmonia”, uma vez que a dissonância representa um modo específico de reconciliação no seio do irreconciliado, ou seja, ela é a expressão da identidade do não idêntico.

Mas, o que mesmo tem a ver todos esses desdobramentos, que culmina na categoria de dissonância, com o belo natural? Ora, a dissonância é uma pequena lembrança do sofrimento causado pelo controle humano e social sobre a natureza; a dissonância é a voz nostálgica do sofrimento como expressão da negatividade e, simultânea e paradoxalmente, a expressão da felicidade por dar voz à natureza dominada no seio da obra de arte. A dissonância denota o caráter indomesticado, a natureza indômita da obra de arte no âmbito da sociedade burguesa, em cuja maquinaria os homens estão acorrentados (Cf. ADORNO, 2018a, p. 39-40). A intenção substancial das mais importantes obras de arte não é somente afastar-se da natureza para se distinguir do meramente natural através da sublimação, mas também devolver à natureza o que pertence a ela. Isso acontece em cada dissonância, na medida em que ela vai além dos limites estéticos. A separação entre arte e natureza não é algo bem definido, mas o confronto desses

---

<sup>67</sup> O conteúdo de verdade está intimamente associado aos elementos mais progressistas das obras de arte que, graças à ruptura com modelos tradicionais, resistem à desintegração histórica e sobrevivem ao tempo. É por essa razão que as obras que não se realizam técnica e socialmente à época de sua criação, muitas vezes encontram correspondência e são atualizadas em obras posteriores; isso pode ser observado, por exemplo, no legado de Gustav Mahler nas obras de compositores como Schönberg, Webern e Berg (Cf. ADORNO, 2008a, p. 70-71).

dois aspectos é reproduzido virtualmente em cada momento histórico e em cada característica parcial da obra de arte; dessa forma, o prazer sensual não faz simplesmente desaparecer, em vez disso, ele é negado e preservado na obra como dissonância ao negar a beleza em seu senso tradicional, isto é, ao negar o prazer em sua forma sensual imediata. Caso contrário, a arte é degenerada, tornando-se mercadoria e veículo de manipulação dos homens.

A necessidade de fuga do sujeito finito para a natureza infinita, como busca da felicidade e retorno ao passado originário, implica na projeção dele na natureza enquanto expressão de sua impotência frente à sociedade petrificada, isto é, transformada em segunda natureza. Por essa razão Adorno (2008a, p. 106-107) dirá que:

A arte não é, como o idealismo pretendia fazer crer, a natureza, mas ela quer manter o que a natureza promete. Só o consegue ao quebrar essa promessa, na retirada para si mesma. Eis o que existe de verdadeiro no teorema hegeliano, segundo o qual a arte é inspirada por algo de negativo, pela indigência do belo natural; isso é verdade, de facto, porque a natureza, enquanto não é definida pela sua antítese à sociedade, ainda não é tal como aparece. O que a natureza deseja em vão, realizam-no as obras de arte: abrem os olhos (...) A arte representa a natureza mediante a sua eliminação *in effigie*; toda arte naturalista só falaciosamente se aproxima da natureza porque, tal como a indústria, a reduz a matéria-prima.

Vinculada ao ideal rosseauiano de retorno à natureza – impura, pois, acometida pela intervenção humana -, a arte seria apenas uma antítese vulgar da natureza. Contudo, a arte tem a capacidade de absorver a intervenção humana na natureza na medida em que seus artífices incorporam a experiência de domínio técnico da natureza, traduzindo-a na forma de técnicas empregadas na produção artística, mas que, por outro lado, deixa exposta em seus usos a fratura e os estigmas da dominação da natureza ao explicitar nas obras a contradição entre os momentos natural/mimético e construído/racional, entre o imediato e o mediatizado. Embora o belo natural, entendido como algo que está para além da existência ordinária, não seja possível enquanto expressão pura e objetiva da realidade, ele não pode, de outro modo, ser simplesmente reduzido aos princípios formais da subjetividade; é nesse sentido que o belo natural aponta para a primazia do objeto no âmbito da experiência subjetiva, ainda que seja uma experiência de natureza subjetiva e, como tal, historicamente construída. Em outras palavras, o belo natural sobrevive na arte graças à união de elementos naturais e históricos; esses elementos se relacionam alternadamente na medida em que um assume o lugar do outro.

Ora, se toda experiência estética subjetiva é socialmente mediada, a arte padece da interdição de imitar a natureza, já que a sociedade, pelo menos tal como Adorno a define, é a instância capaz de desenvolver nos indivíduos “esquemas de percepção”, isto é, esquemas que determinariam aprioristicamente tanto a concepção de beleza quanto a de natureza; o que permite deduzir que o conceito de belo natural está condicionado aos desígnios sociais heterônomos, sob os quais a autonomia individual, necessária para uma percepção estética adequada e não reificada, arrefece. Nas palavras de Adorno (2008a, p. 110-111):

O conceito de belo natural, outrora trocado pelo pedantismo e lugares comuns do absolutismo perdeu a sua força porque, desde a emancipação burguesa em nome dos pretensos direitos naturais do homem, o mundo da experiência não está menos, mas mais, reificado do que no século XVIII. A experiência imediata da natureza, liberta de sua intransigência crítica e subsumida na relação de troca – prova-o o termo de indústria turística -, tornou-se informalmente neutra e apologética: a natureza transforma-se em reserva natural e em álibi. A ideologia é o belo natural como sub-repção da imediatidade através do imediato.

Se a arte é a voz da natureza não completamente mutilada, da natureza que não foi ainda totalmente devastada, embora recalçada, ela é tolerada no âmbito da civilização racionalizada apenas na medida em que se tornou uma espécie de reserva natural, que obsequiosamente permite que as pessoas se sensibilizem, se afetem e mobilizem suas paixões ao se refugiarem nela, mas sem que necessariamente mudem seu comportamento na vida empírica. A necessidade de fuga do sujeito finito para a natureza infinita, como busca da felicidade e retorno ao passado originário, implica na projeção dele na natureza enquanto expressão de sua impotência frente à sociedade petrificada, isto é, transformada em segunda natureza. Contudo, uma vez que a linguagem da natureza é muda, a pretensão de toda arte bem sucedida é dar voz a esse silêncio para ver emergir o seu conteúdo de verdade, enquanto momento de reconciliação das contradições. Nessa perspectiva, a grande arte expõe o sujeito às contradições sociais e, na medida em que este percebe essas contradições, abre-se um campo de possibilidades latentes nas relações entre ele e a obra que, em última instância, tende a revelar formas de apropriação subjetiva da realidade, porém, não reificadas, já que: “O conceito de belo natural toca numa ferida e pouco falta para que o confundam com a violência que a obra de arte, puro artefacto, impõe ao natural. Totalmente feita pelos homens, a obra de arte contrapõe-se pela sua aparência ao não fabricado, à natureza” (ADORNO, 2008a, p. 100-101). Com efeito, a arte é o espaço de reconfiguração codificada da liberdade, desconfigurada pela racionalidade técnica de exploração e dominação da natureza. Ela codifica o potencial de libertação social.

## 4.2. Mônada [ou: da relação entre arte e empiria]

Dissertar acerca da relação entre arte e empiria, formulada a partir do nexos entre arte e sociedade, implica retornar ao motivo introdutório e de importância capital da *Teoria estética*<sup>68</sup>, o qual pode ser retomado e reformulado baseado na pergunta de Adorno pelas condições de possibilidade de existência e perpetuação da arte nas sociedades tardo-capitalistas cindidas pela indústria cultural – já entendida como meio de exploração de bens e serviços culturais de forma sistemática e organizada, no intuito de atender finalidades comerciais -. Com efeito, no centro do debate sobre as condições de possibilidade da arte assenta-se a análise da violência da totalidade social – arregimentada pela industrialização da cultura e pela massificação do indivíduo - sobre a produção artística; bem como fundamenta-se na pergunta pelas condições de possibilidade de resistência e autonomia da arte frente às referidas formas de violência socialmente organizada e programada. Seguindo essa linha, a arte é, na estética adorniana, um fato social e, simultaneamente, antítese social da sociedade. Ora, a obra de arte é um fato social na medida que, enquanto artefato e produto do trabalho social, carece de elementos da realidade empírica; e é antítese social da sociedade na medida em que se apropria dos elementos múltiplos da empiria e se constituiu enquanto unidade monadológica<sup>69</sup> autônoma e aglutinadora dos antagonismos sociais no momento da forma artística.

Graças à sua forma, a arte é capaz de representar tanto o existente tal e qual quanto remodelar os elementos que persistem enquanto estado de coisas; por isso, a arte não pode ser simplesmente reduzida a um modo de afirmação do existente e nem ao seu contrário. Adorno (2008a, p. 220) dirá que

a forma estética é a organização objetiva de tudo o que, no interior de uma obra de arte, aparece como linguagem coerente. É a síntese não violenta do

---

<sup>68</sup> Trata-se da famosa passagem de abertura da *Teoria estética*, na qual Adorno (2008a, p. 11). postula que: “Tonou-se manifesto que tudo o que diz respeito à arte deixou de ser evidente, tanto em si mesma quanto como na sua relação com o todo, e até mesmo o seu direito à existência”.

<sup>69</sup> Adorno se apropria da concepção leibniziana de *mônada* para explicar o modo através do qual os construtos estéticos se efetivam na realidade empírica. Se para Leibniz (Cf. 2009, p. 25) a mônada é uma substância simples, criada por Deus, que entra nos compostos tornando-se parte constitutiva destes e, por não ter janelas, estão fechadas para as influências contingentes do seu exterior; para Adorno, as mônadas estéticas são o resultado das forças produtivas da sociedade sedimentadas no material artístico, com o qual o artista lida e, ao lidar com o material seguindo suas exigências, o artista configura na obra as contradições da sociedade. Isso faz com que a obra seja tanto um produto social quanto “antítese social da sociedade” na medida em que o objeto estético, ao se constituir, se fecha monadologicamente à sociedade e, simultaneamente, se contrapõe ideologicamente a ela, conquistando, dessa forma, sua autonomia.

disperso que ela, no entanto conserva como aquilo que é, na sua divergência e nas suas contradições, e eis porque ela é efetivamente um desdobramento da verdade (...). Na sua relação com o seu outro, cuja estranheza atenua e, no entanto, mantém, ela é o elemento antibárbaro da arte; através da forma, a arte participa na civilização, que ela critica mediante a sua existência. Lei da transfiguração do ente, representa perante ele a liberdade.

No sentido proposto, há uma convergência evidente entre a forma artística e a crítica, que se sustenta na relação mediada das partes entre si e destas com a ubiquidade da obra de arte, levada a termo pela sua própria elaboração formal. A forma é algo que deve ser elaborado subjetivamente, mas de acordo com as exigências do objeto; isso faz com que o sujeito e o objeto, enquanto relação mediada, sejam os momentos dialéticos constitutivos fundamentais da obra. Nas obras de arte bem sucedidas, o momento da forma “procura fazer falar o pormenor através do todo” (ADORNO, 2008a, p.221). Sob esse viés, a obra de arte é a voz de todo elemento ou aspecto particular que fora amordaçado nos objetos naturais e nos artistas produtores e, por liberar esses aspectos e elementos particulares no momento da forma, ela afigura a liberdade e a autonomia ao sintetizar em seu interior a divergência e o múltiplo como desideratos de sua própria lei formal.

É na aspiração da identidade consigo mesma, enquanto necessidade de separação em relação à empiria, que a obra de arte salvaguarda e dá voz ao não idêntico, recalcado e oprimido na realidade empírica. Nessa separação a obra de arte reorganiza os nexos entre os elementos particulares e o todo, tornando-se algo outro em relação a essa realidade. Não obstante, os objetos artísticos sejam cópias da realidade, eles articulam em seu interior aquilo que é negado e oprimido no exterior, apontando, desse modo, para a libertação de toda forma de experiência reificada. É nesse sentido que obras de arte possuem uma vida singular e, de certo modo, independente e antagônico em relação à realidade exterior. Em outras palavras, embora o objeto artístico subtraia seu conteúdo da empiria, ele se contrapõe a essa realidade enquanto representação qualitativamente diferenciada de estados de coisas. Nesse caso, a objeção da obra de arte em relação ao vivente social empírico procede através do momento da forma, forma que, no interior da obra de arte ou do ponto de vista intra-estético, se recusa a impor as mesmas leis e determinações categoriais tal como aquelas praticadas na realidade empírica. Sob esse viés, a forma estética se apresenta como a instância mediadora entre forma e conteúdo – entenda-se, respectivamente, espírito e matéria -, mediação que aponta para a concepção de que a forma estética é “conteúdo social sedimentado”. Aqui, Adorno é condescendente àquela explicação de Hegel, contida no prefácio à *Fenomenologia do espírito*, segundo a qual, o

método não pode ser apresentado separado do seu objeto. Logo, para o filósofo frankfurtiano, forma e conteúdo são categorias mutuamente condicionadas, pois, a forma é conteúdo sedimentado e o conteúdo estético é afetado em seu núcleo inerente pela forma. Essa “afetação” recíproca, dinâmica e devenida é o agente que determina as leis formais intra-estéticas da obra de arte, sem, contudo, se impor enquanto horizonte normativo.

Adorno (Cf. 2008a, p. 222) entende que as obras herméticas são mais críticas da realidade vigente do que aquelas que, de maneira mais comunicativa e compreensível, se esforçam na tentativa de se reconciliarem formalmente com o existente; estas correm o risco de se tornarem apologéticas do estado de coisas vigente. Por conseguinte, a grande obra de arte é um convite e, por vezes, a solução do enigma que propõe. Isso explica o fato de que: “Cada obra de arte é um instante; cada obra conseguida é um equilíbrio, uma pausa momentânea do processo, tal como ele se manifesta ao olhar atento. Se as obras de arte são respostas à sua própria pergunta, com maior razão elas próprias se tornam questões” (ADORNO, 2008a, p. 19). As obras de arte ganham vida sob os auspícios da atividade do olhar contemplativo, o qual acende a experiência estética por meio imersão no objeto. Essa experiência liberta a processualidade imanente da obra – o seu conteúdo de verdade -, representada pelo seu caráter dinâmico, que quebra a unidade do seu sentido ao justapor e resolver os aspectos contraditórios que obra traz consigo; no entanto, tal resolução procede sem dirimir as contradições, como uma espécie de redução da obra aos seus elementos particulares constitutivos, mas procede enquanto reconstrução da obra de arte como algo tecnicamente compreensível.

A comunicação da obra de arte com a empiria procede do fato de ser a obra um produto do trabalho social, isto é, um artefato, mas que se determina, substancialmente, como um ente empírico; o que desloca a estética adorniana para uma estética do objeto. No entanto, cumpre ressaltar que o objeto, seguindo as características epistemológicas do pensamento de Adorno - propostas sobretudo na *Dialética negativa* - orientam que toda objetividade é também subjetiva e socialmente determinada; isto é, o objeto e o sujeito são sempre o resultado de uma relação mediada e de determinação processual, dinâmica e recíproca. Em seu domínio autônomo, as obras de arte tem em comum com a realidade exterior – para a qual se fecha - aqueles elementos que lhe toma de empréstimo, mas que são reorganizados refratariamente em seu interior; por essa razão elas são realidades que se comunicam com o exterior por meio da não comunicação. O conteúdo que a obra de arte tem em si, a forma, o material, o espírito e o assunto, refugiou-se da realidade empírica para a obra, de modo que os construtos estéticos são cópias da realidade

(*Realität*). Mas, ao assemelhar-se à realidade se adapta à coisificação contra a qual protesta, o que a obriga inevitavelmente a engajar-se, como cópia da realidade, contra o processo de reificação. Na medida em que rompem radicalmente com a realidade social do seio da qual extraiu seu material, a arte torna-se uma espécie de contraparte ideológica ou, como chama Jimenez (1977, p. 68), uma “ideologia de oposição”, à totalidade social, ideológica por definição.

O trabalho empregado enquanto força de produção estética é similar e tem a mesma finalidade que o trabalho útil e, por isso, está inserido nas relações de produção. É nessa perspectiva que a obra de arte é um fato social. No entanto, a obra de arte tem sua autonomia na medida que salvaguarda a expressão do espírito impresso no construto pelas forças produtivas. Por conseguinte, as obras de arte exprimem de forma mediata a racionalidade da qual participam porque não ocultam as relações de trabalho subjacente ao modo de produção, do qual elas são um resultado. A concepção de experiência mediatizada parte do pressuposto de que a experiência subjetiva não produz necessariamente a imagem de algo da realidade empírica, mas imagens de natureza coletiva. Logo, mediante essa “deformação”, as obras de arte divergem da realidade empírica. Adorno (2008a, p.137) assegura que: “Isso indica igualmente que o momento subjectivo das obras de arte é mediatizado pelo seu ser-em-si. A sua coletividade latente liberta a obra artística monadológica da contingência de sua individuação”. A arte somente alcança sua autonomia tornando-se algo ideológico para opor-se à ideologia. Mais do que dizer o que a arte é, interessa à Adorno dizer o que a arte pode ser, sobretudo ao considerar sua distância em relação à realidade e o risco de seu banimento; por isso, o autor critica as escolas tradicionais que visam reconciliar a arte ao mundo como determinação do seu lugar na sociedade, divorciando, nessa suposta reconciliação, o fazer artístico da realidade empírica ao reconduzi-lo à superestrutura, lugar tenente da ideologia e da dominação.

Para se compreender a configuração formal das obras de arte em sua relação com a sociedade de um modo mais amplo e de acordo com o explicitado anteriormente, há que se retomar e considerar um pouco mais detidamente o conjunto de (pro)posições de Adorno (2008a, p. 21) que se segue:

A arte se comporta em relação ao seu Outro como um íman num campo de limalha de ferro. Não apenas os seus elementos, mas também a sua constelação, o especificamente estético que se atribui comumente ao seu

espírito, remete para este Outro. A identidade da obra de arte com a realidade existente é também a identidade da sua força de atração, que reúne em torno de si seus *membra disiecta*, vestígios do ente; a obra aparenta-se com o mundo mediante o princípio que a ele contrapõe e pelo qual o espírito modelou o próprio mundo. A síntese operada pela obra de arte não é apenas imposta aos seus elementos; repete, por seu turno, onde os elementos comunicam entre si, um fragmento de alteridade (...) O momento estético da forma encontra assim ligado à ausência de violência.

Ora, na medida em que as obras de arte se configuram à maneira explicitada na citação, elas determinantemente se separam da realidade empírica e suscitam, inconscientemente, um mundo outro, uma alteridade atópica. Assim, a arte se apresenta na realidade enquanto uma imagem do que ela poderia ser, se liberada dos mecanismos de identificação que torna os objetos fungíveis, passíveis de reificação e transformados em mercadoria dentro do sistema de trocas nas sociedades tardo-capitalistas, haja vista que a indústria cultural transforma a arte em mercadoria na medida que não permite que uma obra de arte seja o que ela realmente é. Crítica à ideologia, a grande arte, por seu turno, representa a imagem negativa da sociedade de trocas mercantis ao realizar-se transformando-se em um tipo de ideologia, mas que se efetiva como imagem do não permutável, graças à constituição de suas leis formais internas; sua expressão formal conduz à ideia de que nem tudo no mundo vale como artigo de troca mercantil. No entanto, a grande arte compele à autocrítica também os seus momentos internos que se deslocam e, por essa razão, são cambiáveis frente ao todo. Isso ocorre graças à mediatização do não-ente no interior da obra de arte; o não-ente são os fragmentos aglutinados que, convocados à existência no momento da forma, emergem na aparição constelatória da obra como imagem negativa da onipresença do Ser e da Ideia; pois: “Quanto mais total é a sociedade, tanto mais ela se reduz a um sistema unívoco, tanto mais as obras, que armazenam a experiência desse processo, se transformam no seu Outro” (ADORNO, 2008a, p. 56). Nesse caso, a negatividade da arte é a substância e a representação do que foi recalcado pelo *status quo*.

Se outrora a sublimação estética consistia na prática do consumidor de se projetar com suas emoções e resquícios miméticos na obra de arte, esquecendo-se e se identificando com a obra ao se tornar semelhante a ela, no mundo administrado o sujeito exige que a arte lhe dê algo ao se relacionar com ela. Toda felicidade e fruição que a obra de arte proporciona não se reduz à experiência estética, já que esta não proporciona uma fruição em seu aspecto individual, como pretendia o amador e o burguês. Em vez disso, a felicidade prometida na obra de arte reside na exigência dela, de que o sujeito se envolva e acompanhe os caminhos propostos pela obra, o

que significa a alienação do sujeito em relação ao mundo alienado no qual ele vive; ou seja, a obra de arte se apresenta enquanto instância de salvação e utopia ao abduzi-lo da alienação do mundo social reificado. Tomando como exemplo a famosa obra “Olympia”, de Édouard Manet, Adorno (Cf. 2018a, p. 204) aponta que as pinturas do artista francês trazem em si um shock na medida em que consegue representar o terror da reificação do mundo; mas, o que distingue Manet dos Pós-impressionistas (ou impressionistas tardios), prossegue Adorno, é o fato de que ele incorpora o mundo alienado no *continuum* do aparato sensual da percepção e permite que esse mundo seja reconciliado com o sujeito, muito embora o sujeito apreenda-o em sua estranheza radical.

O que faz com que a obra de arte não seja uma configuração ou totalidade aleatória é a objetificação do espírito nela e não a mera projeção de um conteúdo subjetivo que se reflete e se expressa no interior da obra. Se há algo que fala a partir do interior da obra, essa fala é do espírito objetificado nela. Esse espírito objetificado é tanto o espírito da sociedade quanto o espírito crítico à sociedade, contudo, o que decide acerca da dignidade da obra depende da maneira pela qual a contingência dos elementos particulares e subjetivos estão sedimentados e formalmente organizados no objeto artístico. Com efeito, o que deve ser considerado em uma obra de arte é aquilo que é materializado em seu corpo. Ora, o espírito existe na obra enquanto conteúdo espiritual, como algo entretecido nela, na medida em que se manifesta objetivamente, sem qualquer consideração de seu produtor, mas por meio da organização interna da própria obra de arte. Destarte, o conteúdo espiritual não é algo intencionalmente colocado na obra pelo artista de forma direta, mas é algo que é mediado por aspectos constitutivos da subjetividade do artista como, por exemplo, os elementos do inconsciente. Igualmente, o conteúdo espiritual da obra de arte não é meramente sua aparência, sua expressão exclusivamente sensual; todavia, o referido conteúdo é o resultado da relação antagônica entre seus aspectos sensuais, os quais impulsionam a obra para além deles. Em outras palavras, quando esses aspectos diferenciados não somente se unificam em um contexto global, mas faz isso distinguindo seus contrastes, nas oposições entre si, a obra de arte é experienciada como algo espiritualmente significativo.

Se a corporificação da obra e a atribuição de seus múltiplos sentidos na sociedade é uma prelazia do caráter autônomo das autênticas manifestações artísticas, a totalidade das forças configuradas no objeto estético não é, como foi dito, apenas algo de teor individual e subjetivo, mas é a representação da liberação das potencialidades coletivas no âmbito das forças produtivas da sociedade. Essa representação ganha nas mônadas estéticas sua expressão mais

adequada, como representação particularizada da universalidade. Adorno (2008a, p. 18) apresenta e corrobora essa ideia da seguinte maneira:

Que as obras de arte, como mônadas sem janelas, representem o que elas próprias não são, só se pode compreender pelo facto de que a sua dinâmica própria, a sua historicidade imanente enquanto dialéctica da natureza e do domínio da natureza, não é da mesma essência que a dialéctica exterior, mas se lhe assemelha em si, sem a imitar.

Enquanto aparição que, em sua clausura, representa o vivente social empírico, o qual está em seu exterior e do qual extrai sua substância, as obras de arte são mônadas, isto é, centros de força, algo fechado em si mesmo e definido. Mas, na medida em que estão conectadas à sociedade por uma ligação estreita, as obras monádicas cristalizam em seu interior a historicidade social ao estruturar-se internamente valendo-se dos meios estruturais externos a ela, através dos quais se estabeleceram a dominação do espírito sobre a realidade, do sujeito sobre o objeto, do universal sobre o particular. Se a obra se vale dessa coerência imanente em sua relação com a realidade externa, tal vínculo deixa, deveras, seus estigmas no objeto estético, afetando, sobretudo, os juízos que dele predicam. É no âmbito do objeto esteticamente definido como mônada que os elementos particulares se relacionam com o momento universal da obra; nessa relação o momento particular se legitima, tornando-se um universal, graças à necessidade de subsunção, – porém -, “sem meios subsumentes” (ADORNO, 2008a, p, 274). O que as mônadas estéticas realizam é uma espécie de refração tanto no que concerne aos elementos de sua constituição interna quanto àquilo que extrai da realidade extra estética, modulando mediata e diferenciadamente a relação entre o particular e o universal.

A historicidade sedimentada e armazenada nas obras de arte é o resultado da mediação entre a arte e a história, realizada pelo núcleo monadológico da própria obra. Com efeito, perceber uma obra de arte, como mônada, significa entender sua história imanente; assim, as mônadas são um princípio de individuação das obras de arte que as conduzem e as elevam ao universal. O universal é efetivamente substancial na obra de arte somente na medida em que a modifica e rompe com suas invariâncias. Ressalta-se aqui um fato curioso, dado que a coerência imanente, da qual a obra de arte se apropria e goza, é algo que lhe vem de uma esfera exterior, é transcendente; ainda mais curioso e digno de nota é que é para esta transcendência, enquanto esfera de determinação universal dos elementos particulares, que a obra aponta. Porquanto, a análise imanente das obras monádicas permite perceber que, por meio de sua constituição monadológica, as obras vão além de si mesmas, mas, vale lembrar, sem serem absolutizadas,

caso contrário, seriam simplesmente artigos ideológicos, reconciliados e subservientes à ordem social estabelecida. Logo, as realizações artísticas, dignas do nome, buscam apresentar monadologicamente o que está para além da mônada, e é nessa perspectiva que a obra de arte monadológica afigura a relação entre arte e sociedade.

É na relação dinâmica da estrutura imanente das obras com o conceito de arte que se expressa a essência monadológica da obra como um momento do movimento do espírito; não do espírito enquanto Ideia reconciliada, mas como momento específico do movimento histórico e social em sua ubiquidade. As obras de arte como mônadas são a expressão da secularização do caráter transcendente, que ao se efetivar faz com que a obra participe do *Aufklärung*. Adorno (2008a, p. 18) dirá que as obras de arte:

Participam na *Aufklärung* porque não mentem: não simulam a literalidade do que elas exprimem. Mas são reais enquanto respostas à forma interrogativa do que lhes vem ao encontro a partir do exterior. A sua própria tensão é significativa na relação com a tensão externa.

Mas, ao negar o espírito dominador da racionalidade esclarecida, o que se inflama nas obras de arte é também algo espiritual, a materialidade, porém, como algo oposto àquele espírito que se impõe enquanto artifício de dominação. Como se sabe, o espírito de uma obra de arte não é algo acrescentado a ela desde o seu exterior, mas algo que se estabelece em sua própria estruturação e, por isso, aparece como ente em si; se viesse de fora, o espírito, do qual o construto depende, para ser chamado obra de arte, imputaria-lhe o caráter fetichista (Cf. ADORNO, 2008a, p. 279) ao agregar-lhe um valor alheio àquele alcançado por força do desenvolvimento técnico como superação da magia, que com seu véu encobria o objeto estético, afetando as exigências de organização técnica das obras de arte. O artista opera como um trabalhador que realiza na - e por exigência da - obra os desígnios sociais ao absorver as forças produtivas e as técnicas de produção do seu tempo, no entanto, sem estar necessariamente aferrado às interdições destas. A arte moderna realiza seus aspectos específicos na medida em que rompe com a tradição e com os desideratos do meramente artesanal, valendo-se das faculdades do artista, que busca fazer justiça não exclusivamente ao seu próprio *métier*, porém, mais às exigências da obra. Com efeito, dentro de uma relação dialética entre artista e obra, o papel do artista é fundamental, já que:

O *métier* põe os limites contra a infinidade nefasta nas obras. Define concretamente o que se poderia chamar, com um conceito da lógica hegeliana, a possibilidade abstrata das obras de arte. Eis porque todo artista autêntico se

encontra obcecado com seus procedimentos técnicos; o fetichismo dos meios tem também o seu momento legítimo (ADORNO, 2008a, p. 75).

Esta relação entre artista e o material se traduz nas obras de arte como a manifestação do espírito, que unifica os momentos mimético e racional e determina a existência da arte depois da perda de sua função mítica, mágica e ritual. A exemplo da arte moderna, a grande arte é aquela que não se reduz exclusivamente nem ao polo mimético e tampouco ao racional, mas que se sustenta a partir da relação mediada entre ambos; ou seja, ela oscila entre o mimético e o construtivo. Essa oscilação é o que garante a legitimidade da mediação entre os momentos subjetivos e objetivos, individuais e coletivos, racionais e miméticos; logo, representam o caráter necessário da mediação dos momentos particulares e universais no seio das obras de arte. Há aqui a retomada de um motivo da crítica à tradição estética, que aponta, por exemplo, para a pusilanimidade de Platão e Nietzsche, já que o primeiro era reconhecidamente um apologeta do elemento ideal, racional e apolíneo na obra, enquanto o segundo exigia uma presença mais expressiva do telúrico, pulsional e dionisíaco nos construtos estéticos, malgrado Nietzsche não negasse completamente a necessidade do aspecto racional e apolíneo na obra. O que Adorno, por sua vez, reivindica, é uma relação mediada entre esses aspectos opostos, para que, dessa forma, a dialética possa ser conduzida até as últimas consequências também no terreno da estética. No entanto, o filósofo frankfurtiano adverte que:

A construção não é correção ou certeza objectivante da expressão, mas deve, por assim dizer, acomodar-se sem planificação aos impulsos miméticos; aí reside a superioridade de *Erwartung* de Schönberg sobre muito do que dela fez um princípio, que, por sua vez, era um princípio de construção. No expressionismo sobrevivem, como algo de objetivo, os fragmentos que dispersam o arranjo construtivo (ADORNO, 2008a, p. 75).

Cumprido lembrar que a dialética entre os momentos mimético e construtivo, observado no expressionismo de Schönberg e que se estende às obras de arte contemporâneas que Adorno elege para análise e crítica, não se realiza no espaço da mediania, isto é, em uma suposta reconciliação harmonizadora a meio caminho entre um polo e outro, todavia, a disposição contraditória entre ambos os polos é o que permite que um se realize no outro, semelhante à mediação dialética no campo da lógica e da teoria do conhecimento. Adorno se vale desse método de justaposição de fenômenos extremos internos à obra de arte de forma análoga ao contrapor aqueles que o filósofo considera os dois maiores compositores da música contemporânea na sua obra *Filosofia da nova música*, Igor Stravinsky e Arnold Schönberg. Embora Adorno tome partido pelo segundo, por entender que este atendera a necessidade do

material musical ao desconstruir a linguagem tonal e, por essa razão Schönberg representa o progresso da linguagem na música; por outro lado, o filósofo imputa o caráter regressivo à música de Stravinsky, compreendendo que este não fizera nada mais que uma elegia ao sistema tonal; não obstante, Adorno reconheça a grandeza do segundo, sobremaneira pelo fato de Stravinsky ser aquele que melhor tratou e desenvolveu o sistema tonal à sua época. O que se apresenta, não só na *Filosofia da nova música*, mas de maneira contumaz na estética adorniana, é a justaposição de elementos e fenômenos extremos, emergentes em um determinado tempo histórico, no intuito de submetê-los à análise, interpretação e crítica, como uma maneira de compreendê-los em suas múltiplas perspectivas; todavia, é verdade, essa justaposição já era patente em Walter Benjamin, tal como aparece na *Origem do drama trágico alemão*.

Pelo exposto, pode-se inferir que o aspecto que decide no que concerne ao êxito de uma obra de arte é a sua relação com as demais obras do seu tempo, bem como a maneira pela qual ela dialoga com o desenvolvimento técnico do material; esses aspectos são os agentes determinantes do conteúdo de verdade. Embora o conteúdo de verdade das obras de arte seja histórico, não há, contudo, uma relação de relatividade entre ele e a história, pelo menos no sentido de que a historicidade seja o aspecto fundamental que determinaria a qualidade da obra, como se ela fosse algo dependente do tempo histórico externo a ela e sua qualidade variasse de acordo com ele. Ora, a historicidade é um aspecto imanente às obras de arte e, por essa razão, não diz respeito às flutuações determinadas pelo tempo, mas diz respeito à consciência verídica alcançada por força de sua consistência monadológica, que se estabelece ao liberar o conteúdo de verdade; consciência que - contra Heidegger - não é uma entidade ontológica que tem no tempo o horizonte de desvelamento e realização efetiva da verdade, porém, trata-se da objetivação dos potenciais de liberdade e reconciliação – de novo, reconciliação à moda adorniana, isto é, como totalidade antagônica – entre arte e história.

Em sua relação com a história, o que libera o conteúdo de verdade das obras de arte é a apropriação das técnicas desenvolvidas à sua época, o que faz delas construtos modernos, ainda que essas obras guardem intenções conscientemente restauradoras. Esse é o caso, por exemplo, de Anton Bruckner, quem visivelmente busca restituir o caráter teológico da música sobretudo por meio das escolhas temáticas, mas é moderno ao apropriar-se e fazer valer os desenvolvimentos harmônicos e instrumentais de seu tempo (Cf. ADORNO, 2008a, p. 291), utilizando-se de dissonâncias, modulações e harmonias que se deslocam abruptamente. Nesse caso, é possível considerar que a intenção seria a vã tentativa de impor às obras, desde fora,

algo de espiritual, o que sua constituição interna nega quando o artista faz justiça às exigências do material; estas, sim, são históricas e determinantes para a liberação do conteúdo de verdade imiscuído à trama imanente do desenvolvimento técnico das obras de arte; pois: “Enquanto materialização da consciência mais progressista, que encerra a crítica produtiva da situação estética e extraestética dada, o conteúdo de verdade das obras de arte é historiografia inconsciente, ligada ao que até hoje se manteve constantemente no estado latente” (ADORNO, 2008a, p. 290-291). Não compreender a historicidade dos desdobramentos da técnica e do material artístico implica perder o “bonde” da história no que tange ao ato de trazer à luz o conteúdo de verdade da obra. Nessa direção, Adorno (2008a, p. 292) é enfático ao dizer que: “Artistas como Richard Strauss, talvez mesmo Monet, perderam em qualidade quando, aparentemente contentes consigo próprios e com as aquisições, perderam a forma da inervação histórica e da apropriação dos materiais mais progressistas”.

Se as obras de arte modernas mais significativas atualizam as forças produtivas extraestéticas ao absorvê-las e subtrair delas os procedimentos técnicos obsoletos, elas são monadológicas na medida em que mimetizam tudo aquilo que a sociedade petrificou e alienou, afigurando-se, desse modo, como a identificação do não idêntico. Por serem críticas e inimigas mortais umas das outras, as obras de arte se negam à prestação de serviço à reconciliação entre si, nos moldes da negação determinada, tal como propõe a história da arte; é na negação da unidade histórica da arte que reside o conteúdo de verdade das obras de arte; por isso:

Toda obra de arte significativa deixa vestígios no seu material e na sua técnica; segui-las é a definição do Moderno (...). Os vestígios deixados no material e nos procedimentos técnicos, a que adere toda obra qualitativamente nova, são cicatrizes, os pontos onde as obras precedentes fracassaram. Embora a nova obra sofra dessas cicatrizes, volta-se contra aquelas que deixaram vestígios (ADORNO, 2008a, p. 62).

O fato é que por mais bem sucedida que seja uma obra de arte, nada existe nela que não seja retirado do mundo empírico; mas, a obra de arte alcança sua unidade ao opor-se, enquanto ente não idêntico, negativo e autônomo, à empiria. Essa unidade da obra se estabelece na medida em que o espírito organiza o caos e a contingência dos elementos naturais e particulares, isto é, do múltiplo, no momento da forma. Ora, é o aspecto formal que concede a coerência necessária à obra de arte e a separa do mero ente, do artefato. A forma tem substancialidade na medida em que não se impõe violentamente ao formado e se permite emergir dele ao absorver seus impulsos miméticos, os quais sobrevivem não graças às

vicissitudes particulares do momento pré-individual, mas das forças coletivas que inconscientemente se mobilizam no interior da obra, como materialidade sedimentada. A forma, por seu turno, é a consonância, a logicidade da obra de arte; daí a dificuldade de isola-la uma vez que ela está condicionada e entrelaçada ao conteúdo, haja vista que a forma se assenta como desiderato do conteúdo.

Graças à sua dinâmica imanente, como fator gerador de sua própria objetividade, as obras de arte expressam significados diferentes em épocas distintas na medida em que sua dinâmica interna alcança um determinado equilíbrio e, em seguida, rompe com ele ao percebê-lo como um signo fixo que, ao estancar-se, impede a liberação do conteúdo de verdade, uma vez que o caráter processual e devenida, é o estatuto ontológico da obra de arte. Adorno (2008a, p. 16-17) é categórico ao dizer que: “As obras importantes fazem surgir constantemente novos estratos, envelhecem, resfriam e morrem”. O ressentimento conservador que pesa sobre a arte contemporânea denuncia a falsa consciência expressa na elegia sobre a produção artística do pretérito; somente uma sociedade livre e reconciliada poderia redimir o rancor à arte contemporânea e ressuscitar a arte tradicional. Enquanto isso não for possível, não haverá trégua no embate, sem horizonte imediato de reconciliação, entre o “arcaico”, o “obsoleto”, o “inusual” e o novo na relação das artes entre si e destas com a sociedade.

### **4.3. O novo e a utopia**

Na análise das obras de arte, a categoria do novo e a utopia como seu conceito correlato remontam à crítica adorniana à concepção de origem, na medida em que a obra de arte não encontra seu fundamento ou sua essência em uma suposta origem, a partir da qual todas as obras de arte extrairiam seu valor dentro de uma hierarquia histórica em que as primeiras seriam mais elevadas e mais puras que suas sucessoras. Ao contrário, a obra de arte é marcada justamente por ser a representação constelatória de rupturas históricas e, por isso, se recusa a uma definição, no presente, baseada naquilo que foi outrora. A obra de arte particular se legitima ao se estabelecer como algo que se tornou o que é, e que se mantém aberta ao vir-a-ser. Não faltam exemplos na história e na filosofia da arte de objetos que não eram e se tornaram obras de arte, bem como aqueles que eram artísticos e não o são mais. Consequentemente, interpretar as obras

de arte assente na crença em uma origem essencial e de natureza fundamental implicaria negar a lei do movimento, isto é, o caráter devenida das leis formais da obra de arte configuradas a partir de sua relação negativa para com as outras obras e com a realidade empírica, e aceitar tacitamente a normatividade de leis invariantes. Essa lei formal do movimento se determina na relação da forma com o seu outro, com aquilo que a obra de arte, determinadamente, não é. Nesse sentido, “as obras de arte só se tornam tais negando a sua origem” (ADORNO, 2008a, p.14). É por meio da negação da origem, bem como através da negação do vínculo necessário com a tradição, que desponta o novo nas obras de arte; emergência que visa um horizonte que se orienta baseado em uma práxis distinta e, por isso, se afigura enquanto algo utópico em um senso bastante específico.

Contra o realismo estético, a obra de arte pode ser pensada, com Adorno, como a agregação do múltiplo e do disperso no momento da forma que, diante de uma realidade, exterior a ela, “distópica”, – porque ideológica – se abre enquanto espaço de configuração da utopia, mas uma utopia capitaneada por um tipo de imaginação artística que se produz como rememoração – em registro hegeliano - daquilo que não alcançou ainda o seu apogeu formal. Também, nesse sentido transparece o hegelianismo de Adorno, haja vista que, para o filósofo frankfurtiano, a obra de arte é uma espécie de reconstituição da matéria da memória, entendida como conteúdo social sedimentado, mas redimida da consciência da dor e da violência perpetradas contra a natureza, o indivíduo e a subjetividade. A arte configura, nessa perspectiva, um não ente, um não eu, um não idêntico que, apesar de ser um outro do ente, do eu e da identidade, se recusa à reconciliação positiva e afirmativa, porém, conduz as contradições para além da realidade posta. Com efeito, a arte não afigura positivamente a utopia, no entanto, desenha negativamente suas possibilidades latentes, ao apresenta-las como horizonte de uma práxis possível. Em uma possível efetivação na realidade, a utopia seria a reconciliação entre o sujeito e o objeto, a natureza e a cultura, enfim, entre o particular e o universal.

A categoria do novo passou a ser uma questão central desde meados do século XIX, quando as obras de arte começaram a se rebelar contra a noção do moderno. Ainda que conserve elementos da tradição pelo fato de ser um resultado dela, o novo tende a dissolver a tradição. Ora, o antigo e o tradicional se realizam e encontram seu refúgio no novo; não enquanto continuidade, mas enquanto ruptura. Mas, cumpre lembrar que o novo difere da novidade, na medida em que esta é a marca indelével dos bens de consumo, os quais o novo terminantemente ignora. O novo aponta para noção de que reduzir a arte moderna, demonstrando apenas suas

semelhanças com a arte anterior e sem perceber suas especificidades, é algo bastante prejudicial à teoria estética. Ao relacionar a arte moderna com suas predecessoras, o que há que se evidenciar são suas diferenças no que concerne aos cânones da tradição. No que tange ao nexo entre a tradição e o novo, Adorno (2008a, p. 40-41) dirá que:

A posição da arte atual perante a tradição, que se lhe reprova de muitos modos como perda de tradição, é condicionada pela mudança interna da própria tradição. Numa sociedade essencialmente não tradicionalista, a tradição estética é a priori suspeita. A autoridade do Novo é a da inelutabilidade histórica. Implica nessa medida uma crítica objetiva do indivíduo, seu veículo; no Novo se articula a juntura do indivíduo e da sociedade.

O novo é responsável pela união irreversível entre o mimético e o racional, por isso o seu caráter abstrato é um elemento necessário e decisivo no tocante ao conteúdo. O novo propicia que a arte seja removida do domínio mágico, secularizando-a e conectando-a, dessa maneira, com a realidade empírica; essa conexão se dá por meio de uma relação mediada tanto crítica quanto utopicamente da obra com os elementos da empiria; mas, na medida em que se trata de uma experiência estética, a obra de arte, no sentido proposto, não é experienciada como parte da realidade física (Cf. ADORNO, 2018a, p.117), porém, como uma abstração, como reconfiguração dessa realidade. O caminho percorrido no encalço do novo, embora esteja circunscrito nos limites do existente - sendo, por isso, parte dele - se inscreve, por outro lado, em uma atitude negativa frente ao existente e, por essa razão, se expande enquanto horizonte utópico. É através do novo, como imagem da negação absoluta e cifra da realidade, que a arte moderna se revela enquanto expressão do inexprimível, estabelecendo, destarte, seu caráter utópico. A utopia na arte é a representação da reconciliação dos momentos que se repelem na realidade como negação da reconciliação aparente, ou seja, da falsa reconciliação na realidade, já que:

Pela recusa intransigente da aparência de reconciliação, a arte mantém a utopia no seio do irreconciliado, consciência autêntica de uma época, em que a possibilidade real da utopia – o facto de a terra, segundo o estado das forças produtivas, pode ser aqui e agora o paraíso – se conjuga num ponto extremo com a possibilidade da catástrofe total. Na imagem da utopia – não cópia, mas cifra do seu potencial – reaparece o traço mágico da mais remota pré-história da arte sob o sortilégio integral; como se ela, através da sua imagem, quisesse conjurar a catástrofe (ADORNO, 2008a, p. 58).

Ao traduzir a realidade sublimando-a e libertando-se dela como imago, as obras de arte se configuram enquanto aparição negativa e expressão da utopia. As obras bem sucedidas,

de eminente nível formal, constrói seu sentido lógico ao negarem e se distanciarem do caráter afirmativo normatizado pela racionalidade técnica; no entanto, para se constituir, a grande obra de arte, a contragosto, se vale de técnicas análogas e procedimentos formais similares àqueles da arte afirmativa. Essas obras tornam-se negativas ao afirmar, no espaço de sua absurdidade, a crise da racionalidade; e seu sentido subjaz à negação do sentido, pelo menos tal como o propõe a consciência reificada. A literatura convencionalmente chamada “absurda” está intimamente associada à dialética uma vez que resguarda o sentido da obra no interior da negação determinada ao preservar, nela, a ausência de sentido do mundo, ressignificando-o no âmbito da obra de arte. É nessa perspectiva que a literatura de Samuel Beckett participa do novo e, ao prenciar uma realidade catastrófica como consequência da razão esclarecida que a tudo confere sentido, ele, involuntariamente, anuncia – muitas vezes nas intermitências dos silêncios prolongados de seus personagens e da paisagem vazia, escura e cinzenta que os circunda - uma realidade que talvez pudesse ser outra.

O mutismo da obra de Beckett é uma ressonância do desencantamento e da transcendência, transcendência que encontra o seu lugar nos momentos de coerência<sup>70</sup> da obra de arte. Na medida em que insistem e se adaptam à obra, esses momentos transcendem a mera aparição e faz do construto estético, em virtude de sua significação, algo de espiritual. O gesto repetitivo de inação dos personagens de Beckett, observados no final de *Esperando Godot*, se expressa como um ato provocativo contra toda forma de censura à sua obra. O gesto amiúde de estar sem fazer nada no drama beckettiano eleva o instante à plenitude, e a repetição do sem fim é posto em rota de colisão com o vazio, e, na medida em que não oferece nenhuma descrição objetiva da realidade, representa a perda da objetividade e o seu correlato necessário: a perda ou o esvaziamento da subjetividade. Sob esse viés, Beckett é realista ao apontar as consequências da incidência das luzes da racionalidade esclarecida sobre um mundo destituído de bases materiais, de sujeitos e de sentido. Isso explica os ambientes e a tipificação dos personagens dos dramas beckettianos: lugares desérticos, insalubres e acromáticos; seres vivos confinados e aturdidos.

Sobre o enfrentamento da questão do sentido, que sugere a tragédia contemporânea representada no drama beckettiano, Adorno (2008a, p. 235) reitera ainda que:

---

<sup>70</sup> Adorno (Cf. 2018a, p. 08) atesta que a coerência é uma das mais importantes categorias estéticas e está no mesmo nível da determinidade. Com efeito, a coerência deve ser entendida aqui como a determinidade ou realização efetiva de uma obra de arte bem sucedida.

As peças de Beckett são absurdas, não pela ausência de todo e qualquer sentido - seriam, então, irrelevantes -, mas por que põem o sentido em questão. Desenrolam a sua história. Assim como sua obra é dominada pela obsessão de um nada positivo, assim também o é pela obsessão de uma obscuridade por assim dizer merecida, sem que, no entanto, essa possa ser reclamada como sentido positivo.

Igualmente, o que tornara a obra de Samuel Beckett irresistível é a destruição do conceito do poético por meio da aniquilação da linguagem, uma vez que, sob a pena do dramaturgo irlandês, a poesia se abandonara ao processo de desilusão. Persiste no drama de Beckett uma lógica discursiva na qual as frases são justapostas quase que parataticamente, de maneira que uma atrai a outra, ora dando continuidade ora contrastando. Esta característica suspende a realidade empírica ao reconduzi-la para o lúdico e não para o aspecto estritamente semiótico da linguagem; o que permite a expressão simultânea de um estado objetivo da consciência e da realidade, na qual o sujeito aniquilado se expressa como verdade histórica ora contínua ora interrompida. A peça *Fim de partida*, por seu turno, questiona a legitimidade da sociedade ao encenar a catástrofe sem, no entanto, nomeá-la, apresentando-se, assim, como negação determinada de seu próprio conteúdo e erigindo-o em princípio formal. “Indiferente ao cliché dominante do progresso, Beckett toma como tarefa mover-se num espaço infinitamente pequeno, num ponto sem dimensões” (ADORNO, 2008a, p. 338), que a todo momento suscita na fala de seus protagonistas a barbárie instaurada – como regressão em relação ao progresso racional - e seus riscos eminentes. Beckett descontrói a narrativa de progresso positivo proposto pela razão esclarecida ao apresentar, de forma minimalista, uma realidade que, a despeito de toda racionalização do mundo, persiste; entretanto,

no ponto zero em que a prosa de Beckett põe em ação a sua natureza, com as forças no infinitamente pequeno da física, brota um segundo mundo de imagens, tão sinistro como rico, concentrado de experiências históricas que, na sua imediatidade, não atingem o decisivo, isto é, o esvaziamento do sujeito e da realidade. O caráter mesquinho e inútil deste universo simbólico é a cópia, o negativo do mundo administrado. Nessa medida, Beckett é realista (ADORNO, 2008a, p. 56).

Como imagem negativa do mundo administrado, o conteúdo das obras de arte não pode ser imediatamente identificado com a racionalidade, como pretendia o idealismo; pois, enquanto negação da ideia absoluta, o conteúdo abandona a normatividade do pensamento racional e discursivo, exigindo, dessa forma, que ele seja interpretado no âmbito da obscuridade que o novo traz à tona e não a partir do momento de clareza proporcionada pela imediatez do

sentido, daí seu caráter absurdo. Ademais, o conceito de novo está associado às categorias de feio e dissonância, uma vez que a obra de arte moderna, que encontra sua expressão no novo, dá voz a esses elementos, salvaguardando-os no momento da forma, como elementos particulares e não idênticos. Adorno (2008a, p. 77) atestará que: “Dissonância é o termo técnico para a recepção através da arte daquilo que tanto a estética como a ingenuidade chamam feio”. De acordo com a estética tradicional, o feio é uma força de contraposição que foi dominado e incorporado pela lei formal da obra, ele permite que esta assegure que a liberdade subjetiva seja transposta para o interior da obra. No entanto, o feio denota, de outro modo, certa impotência por parte da lei formal, justamente ao protestar e romper, no interior dela, o caráter harmonioso e reconciliado próprio das concepções tradicionais do belo; é desse protesto e ruptura, protagonizados pelo feio e pela dissonância, que emerge algo qualitativamente novo nas obras de arte. O artista traz a lume o qualitativamente novo na obra e revela seu *métier* ao lidar com o infinitamente pequeno nela, fazendo-a transcender a condição de artefato por meio do trato para com o material, que nada mais é que o espírito social sedimentado.

Se a arte não imita a natureza, na medida em que não há uma natureza pura e livre da subjetividade, o que a arte veementemente imita é a imagem de algo ainda não realizado, da utopia. Trata-se de uma *imago* que se estabelece negativamente em relação à sociedade coisificada, isto é, objetificada e dominada. No entanto, esta imagem salvaguarda os resquícios da não identidade e, nessa medida, expõe internamente, na obra, as contradições sociais externas a ela, pois, como se sabe: “Os antagonismos não resolvidos da realidade retornam à obra de arte como problemas imanentes de sua forma. É isto, e não a trama dos momentos objetivos, que define a relação da arte com a sociedade” (ADORNO, 2008a, p.18). São essas contradições que tanto impulsionam as obras para transcendência de seus próprios limites quanto representam as possibilidades latentes de uma vida social outra. A imagem projetada pela obra de arte como expressão do novo e afiguração da utopia é a imagem da possibilidade de reconciliação entre o sujeito e o objeto, a natureza e a cultura, o indivíduo e a sociedade, o particular e o universal; pois tratam-se de relações multilaterais, constelatoriamente determinadas, nas quais os polos e seus múltiplos fatores se determinam enquanto tais no âmbito dos nexos que estabelecem entre si ao moverem-se e se significarem mutuamente.

Como se sabe, trazer à tona o novo na obra de arte implica também na capacidade de utilização das técnicas e dos materiais mais progressistas de uma determinada época; isso ocorreu, vale insistir no exemplo, quando Anton Brückner se apropriou da harmonia wagneriana

e, em seguida, alterou sua função. Ora, o novo representa a procura por algo que preexiste virtualmente, mas que não foi ainda realizado e tem seu protótipo na figura de uma “criança que busca no piano um acorde jamais ouvido, ainda virgem” (ADORNO, 2008a, p.57). Se o novo é algo que encerra em sua natureza as possibilidades do que há de vir, a utopia é a expressão dessa latência que as obras mais bem sucedidas realizam. A utopia está associada ao não ente velado na realidade que o oprime; mas ela resiste como memória do possível e mecanismo imaginário de compensação diante da catastrófica história do mundo. O novo nas obras avançadas é a memória recaptulada de tudo aquilo que não foi realizado nas obras de arte anteriores, tanto no que diz respeito ao desenvolvimento técnico quanto no que concerne às contradições sociais que não foram apreendidas nos seus momentos formais; logo, o novo está associado à utopia, na medida em que ambos representam o que foi recusado nessas obras como fatura de suas limitações, que são erigidas nas obras bem sucedidas como expressão do conteúdo de verdade. Por isso:

Menos que imitar a natureza, as obras de arte traduzem a sua transposição. Em última análise, dever-se-ia derrubar a doutrina da imitação; num sentido sublimado, a realidade deve imitar as obras de arte. Mas o fato de as obras de arte existirem mostra que o não-ente poderia existir. A realidade [*Wirklichkeit*] das obras de arte dá testemunho da possibilidade do possível. A meta da nostalgia contida nas obras de arte – a realidade do que não é – transforma-se para ela em lembrança (...). Desde a anamnese platônica, sonhou-se na lembrança do ainda não ente, que só a utopia concretiza sem abandonar à existência (ADORNO, 2008a, p. 204).

Para se redesenhar a concepção de utopia como conceito estético no pensamento de Adorno, há que se referir, ainda que de forma esquemática e indicativa, a muito conhecida - mas não menos significativa - posição de Platão no tocante à arte e ao belo explicitas na *República* e no *Fedro*. Adorno censura o caráter utilitário da arte, tal como Platão propõe em sua *República*, na medida em que o filósofo ateniense a considera uma forma de imitação, mimesis, que se afasta da realidade ideal e inteligível, isto é, que se distancia da verdade, numa hierarquia em cujo topo está o belo em si, seguido da ideia do belo, que pela intervenção de um *demiurgo* (deus-artífice) plasma a forma na realidade sensível; ora, a arte é, para Platão, uma imitação dos objetos sensíveis e, por isso, uma cópia da cópia. Com efeito, todo objeto (ou pessoa) individualmente belo é uma mimesis, uma imitação da ideia do belo em si. Dada sua delinquência ontológica, a arte, segundo o Platão da *República*, não serviria mais para educar os jovens e tampouco incitar virtudes desejáveis, como a coragem e a temperança, além de aguçar os sentidos do corpo e as paixões em detrimento de uma suposta purificação da alma,

que se daria por meio de um exercício racional cuja finalidade é conhecer a natureza essencial das coisas, o mundo inteligível, a planície da verdade e das formas puras, através de uma dialética ascendente, que põe em cheque os objetos sensíveis, a representação e a opinião (*doxa*) acerca desses objetos. Por essas razões, Platão baniria as artes e seus artífices do Estado ideal ao acusa-los de imitadores e, conseqüentemente, de indivíduos descomprometidos com a verdade.

No *Fedro*, a teoria platônica do belo postula que o poder da beleza advém do reconhecimento da forma. O belo aparece no referido diálogo de Platão como um tipo de insanidade, de loucura, ou seja, como uma forma de suspensão do princípio de realidade, que o filósofo grego chama de “delírio” ou uma espécie de “possessão divina” (Cf. PLATÃO, 2016, p. 91). O belo, tal como definido no *Fedro*, desponta como um estado de tensão entre o condicional e o incondicional; trata-se de uma emoção que eleva e aproxima ambos, possibilitando, pelo menos temporariamente, a contemplação da beleza. Isso prefigura alguns motivos kantianos no que tange ao “prazer desinteressado”, isto é, um prazer sem finalidade, que em sentido pragmático e dentro do contexto da concepção de autopreservação e controle sobre a natureza, vai além dessa necessidade. Platão está, no sentido proposto, dentro da estética do subjetivismo; pois, já no início da tradição estética, o filósofo ateniense buscava definir a arte a partir dos efeitos e emoções que ela causa, o que foi posteriormente trabalhado na Crítica do juízo, de Kant (Cf. ADORNO, 2018a, p. 93). Para Platão, a ideia do belo não está radicalmente separada do interesse, da capacidade de desejo; porém, trata-se de um processo de sublimação que supostamente conduz à ideia, mas negando a objetividade e, por esse motivo, colocando à prova a racionalidade pura – pura, porque distanciada do objeto particular - tão cara ao pensamento de Platão. Valendo-se das categorias de Freud, Adorno, atualiza a relação entre o condicionado e o incondicionado para a contemplação do belo, a partir do *Fedro*, ao situá-lo como a representação da sublimação do princípio da realidade, mas filiada e inseparável deste. Logo, a crítica de Adorno incide sobre o fato de que o filósofo ateniense busca tanto explicar a beleza apenas em termos dos seus efeitos – já dissociados de suas causas concretas e materiais -, bem como pelo fato de que Platão supõe que a beleza não é nada mais do que um lapso da razão, “um delírio” e a imitação da ideia do belo. Em Adorno, os elementos racionais e concretos, subjetivos e objetivos se estabelecem em uma relação mediada de determinação recíproca, o que confere um significado ao mesmo tempo ontológico, gnosiológico e social à obra de arte.

O protesto contra a concepção de um tipo de obra utilitária e que apenas participa do belo em si, bem como uma forma de manifestação artística que está circunscrita em uma experiência de ordem exclusivamente subjetiva, parte do pressuposto de que a Ideia, enquanto espírito, é constituída no âmbito de uma dialética imanente à obra, na qual a subjetividade, inexorável à materialidade, participa como agente constitutivo em uma relação mediada com os aspectos materiais já impregnados de subjetividade. A ideia contida nas obras de arte bem executadas não é simplesmente uma determinação do aspecto formal e ideal, como pôde ser visto em Platão, e tampouco é somente o aspecto de natureza subjetiva, tal como no idealismo alemão, mas a grande obra de arte é em si, consoante Adorno (Cf. 2018a, p. 120), a afiguração do novo e da utopia, afiguração reciprocamente mediada e dativa, assente na relação entre sujeito e objeto. Acerca da posição de Platão, Adorno (2008a, p. 359) reitera ainda que:

As notas que Platão distribui à arte em função de sua correspondência ou não com as virtudes militares da comunidade que ele confunde com a utopia, o seu rancor totalitário para com a decadência real ou odiosamente inventada, e também a sua aversão relativamente às mentiras dos poetas que, no entanto, nada mais são do que o caráter de aparência da arte, que ele chama a uma ordem existente – tudo isso macula o conceito de arte no mesmo instante em que ele é, pela primeira vez, refletido.

Ora, se o novo é a memória recapitulada de tudo aquilo que não foi realizado nas obras de arte anteriores, ou seja, do que foi recusado nessas obras como fatura de suas limitações, a representação da utopia na arte é a afiguração constelatória entre o ente e o não ente, entre o sujeito e o objeto, entre o racional e o mimético, entre o universal e o particular, que se afirmam como a estrutura mesma do inefável; mas possível. A indiferenciação entre as partes e o todo, isto é, a perda da tensão entre o particular e o universal seria, aliás, uma forte objeção em relação à arte contemporânea. A arte tem a capacidade de apresentar o ainda não existente como se existisse e que, uma vez que se expressa em sua natureza devenida, é algo que pode tornar-se e quiçá efetivamente realizar-se. Sob esse viés, o trabalho do novo é ressuscitar as coisas que morreram na arte por força da iniquidade da tradição, sem, no entanto, deixar que o atual regrida. Em verdade, o novo atualiza aquilo que a arte do passado não realizara tanto da perspectiva formal quanto da perspectiva de suas pretensões sociais inscritas no material artístico que não foram conduzidas adequadamente.

No polo oposto do novo encontra-se o *kitsch*. Dentre as inúmeras interpretações e apontamentos sobre a origem da etimológica do termo *kitsch*, Adorno (Cf. 2020, p. 45) sugere

que se trata de uma palavra advinda do inglês *sketch*, que significa um projeto ou proposta modelar que, por estar em forma de esboço, não foi efetivamente realizado e, por isso, encontra-se apenas indicado. Nas artes, o *kitsch* representa os cânones de obras consideradas bem realizadas no pretérito, os quais, entretanto, perderam seu teor de verdade no presente, ficando destituídos de significado no seio das obras (in)atuais. No *kitsch* acumulam-se detritos formais e alegóricos remotos, já desprovidos dos valores estéticos de outrora, ou seja, o *kitsch* encerra o inatural numa vã tentativa de resgatá-lo e atualizá-lo à distância de seu contexto originário. Todavia, o *kitsch* preserva, ainda que como memória e de maneira distorcida, aquela objetividade subtraída das realizações artísticas bem sucedidas de outrora, sobretudo, no que concerne às realizações formais que deixaram de existir. O *kitsch* ganhara um novo fôlego com o advento da cultura de massas e do processo de industrialização.

Na medida em que forja a aceitação de formas e modelos artísticos do passado, o *kitsch* faz da ideologia o momento de sua realização na vida social. Ele ilude os homens acerca de suas reais condições ao imputar o caráter idílico às suas vidas ordinárias e ao fetichizar os objetos, conferindo-lhes o esplendor que, deveras, não têm. O *kitsch* tem um grande impacto nas artes de um modo geral, de forma que:

A música está profundamente implicada em tudo isso. Cabe-lhe, sobretudo, a seguinte tarefa: pela conservação de esquemas formais antigos e ultrapassados, reforçar a impressão de um permanente compromisso coletivo; dispor de meios individuais de expressão – como a harmonia romântica e hoje já a impressionista – de tal modo que, liberados dos seus contextos formais de origem, possam então circular como moeda de troca do comércio musical; utilizar retoricamente e de modo convencional curvas melódicas que ainda portam vestígios de significados emocionais de outrora (ADORNO, 2020, p. 50).

Os aspectos unidos e utilizados na música *kitsch* necessitam atrair a atenção do espectador e ser recordado, sem, entretanto, que essa atenção e recordação exija concentração, isto é, sob a égide do *kitsch*, o objeto é inconscientemente apreendido, sem esforço consciente. Nesse sentido, o *kitsch* expressa sua devoção, por exemplo, aos modelos formais estandardizados das operetas, aos esquemas repetitivos de estrofe e refrão, à posição estrategicamente reluzente do acorde de sétima diminuta na harmonia e assim sucessivamente. Cumpre reforçar que esses elementos e usos teve o seu lugar nas artes do passado e a arte *kitsch* se apropria deles de forma heterônoma e anacronicamente, expulsando, destarte, toda sorte de ímpeto autônomo de suas construções artísticas. Ora, o *kitsch* esvazia os objetos com pretensões

artísticas de sua historicidade imanente e, com esta, o conteúdo de verdade, inscrevendo-os, através da intervenção sistemática e programada da indústria cultural, no contexto da cultura de massa.

O *kitsch* é um desvio em relação ao novo na medida em que interdita a dialética entre o inatual e o atual no seio das obras de arte. Esse desvio é uma prelazia da indústria cultural, haja vista que este segmento industrial compele os artistas a ele integrados a operarem em seus produtos diferenciações de fachada para prover os seus interessados - já destituídos daquela subjetividade autônoma necessária a uma apreciação estética adequada - com artigos e bens culturais que, embora embalados e decalcados com o selo da novidade, não traz em si absolutamente nada de verdadeiramente novo. Por isso, Adorno (1985, p. 111) assevera que:

O que é novo na fase da cultura de massas em comparação com a fase do liberalismo avançado é a exclusão do novo. A máquina gira sem sair do lugar. Ao mesmo tempo que já determina o consumo, ela descarta o que ainda não foi experimentado porque é um risco.

No lugar do novo, oriundo de uma relação dialética no âmbito do material musical, capitaneado pelo momento da forma, a indústria cultural interrompe essa dialética ao impor que a produção de objetos artísticos seja realizada a partir de modelos padronizados, os quais exigem uma recepção também adequada a esses moldes, negando dessa forma a autonomia da produção e da recepção artística; uma vez que a indústria da cultura subtrai da arte o novo, ela “lhe confere o encanto da novidade” (ADORNO, 1985, p. 130). Em verdade, a indústria cultural compele a arte a negar sua própria autonomia e, uma vez inserida entre os bens de consumo e mercantilizada, ela se torna mero veículo da ideologia dominante, a qual transfigura o novo em novidade, que nada mais é do que o retorno do sempre igual, do mesmo, mas com diferenciações de superfície. Esta é, aliás, uma diferença fundamental entre a arte autônoma e os produtos da indústria cultural direcionados para o consumo e manipulação da consciência das massas<sup>71</sup>. Ao obliterar o novo, a industrialização da cultura aniquila as potencialidades das obras de arte e, com elas, o horizonte utópico, isto é, os mundos possíveis imaginados e representados nelas. Mas a grande arte resiste e busca se emancipar desse estado de coisas.

---

<sup>71</sup> A questão da padronização da música e as condições subjetivas para a sua recepção no contexto da industrialização da cultura, é discutida de forma um pouco mais detalhada e abrangente no livro *Indústria cultural e música: Entre o popular e o erudito*.

Ao libertar a forma, a arte nova liberta a sociedade, já que a forma expressa sua coerência diante de todo elemento particular. Esse é o motivo pelo qual o mundo administrado, sob a égide da indústria cultural, tende a repelir toda forma artística emancipada. Quanto mais ideológica e tendenciosa à totalidade é a sociedade, mais polarizada em relação a essa tendência é a arte; ou seja, somente enquanto ideologia a arte se erige em protesto contra a aparência socialmente necessária. Consequentemente, a arte é social na medida em que se autonomiza e se posiciona de forma antitética e ideologicamente em relação à sociedade. Seu antagonismo faz dela algo socialmente útil; útil, mas não fetichizado e reificado pelas relações de troca, pois, não pretende ter uma finalidade outra a não ser a crítica social da sociedade reproduzida na obra. Ora, a arte encontra seu direito de existência no mundo administrado no momento mesmo de sua interdição. Esse interdito comporta-se como um processo administrativo movido por aqueles que desejam a supressão da arte, mas que – ainda que como um mecanismo de compensação em relação à culpa que deveras sentem - compreendem sua necessidade em uma sociedade que tende à negação do outro e do não idêntico e, conseqüentemente, tem se enredado em uma espécie de barbárie, essa contraparte da cultura que a arte astuciosamente denuncia. Mas, se a arte se põe como aparência e não como razão realizada, então: “O raio de luz que revela o todo em todos os seus momentos como o não verdadeiro não é senão a utopia de toda verdade, utopia que ainda precisa se realizar” (ADORNO, 2013, p. 174). A utopia no seio da forma artística plenamente realizada implica na sujeição da obra ao tributo que a realidade empírica lhe cobra e da qual a arte se dissuade ao efetivar-se como forma artística, que é, simultaneamente, produto do trabalho social – artefato – e produto do espírito.

#### **4.4. A arte e o mundo administrado sob a perspectiva da possibilidade de reconciliação**

O controle sobre a natureza, associado às formas de dominação social, acarreta na crescente alienação tanto dos homens entre si quanto destes em relação à natureza. A tarefa da arte é revogar esse processo (Cf. ADORNO, 2018a, p.147). A arte não é efetivamente o substituto exclusivo de uma práxis melhor e mais justa em relação à realidade, mas se estabelece enquanto crítica da conservação do estado de coisas vigente. Não obstante, a arte aponta para uma práxis que está para além da maldição da dominação, da reificação e do trabalho útil; enquanto promessa de felicidade, sua negatividade é o aspecto que mede a distância entre a

práxis e a felicidade. Como denúncia da práxis, a arte se coloca para além dela na medida em que é delatora da sua falsidade através da inflexão dos constrangimentos e contradições sociais trazidos à luz no momento da forma. Por isso, mesmo as obras mais agressivas são, do ponto de vista formal, representações da não violência; pois, apesar da violência social externa à obra, ela expressa uma atitude não coercitiva na relação entre sua composição formal e seus elementos particulares; o que ocorre na medida em que o momento formal nega o *modus operandi* da racionalidade científica e instrumental, fazendo com que o particular alcance, frente ao universal, uma legitimidade até então nunca vista.

Na medida em que as obras de arte são imagens, isto é, aparição (*Erscheinung*), não mera cópia, mas expressão daquilo que foi reificado, recalcado e alienado, respectivamente, no ente, no indivíduo e na sociedade, ela é a configuração negativa dos elementos reprimidos da realidade no mundo administrado; no entanto, ao permitir a manifestação do contraditório e do dissonante em seu interior como aspectos da realidade exterior falsamente reconciliada sob os auspícios da ideologia, as obras criticam as formas de totalidade pseudo reconciliadas sem, todavia, suprimi-las, cumprido, desse modo, seu papel de fazer perceber o universal no particular, mas como totalidade processual e dinâmica, tal como procede na música de Beethoven e Berg, que serão discutidas adiante. No entanto, a arte como imagem especular da violência e da dominação infligidas à natureza - e à realidade social empírica por extensão - não é mera analogia desse estado de coisas; trata-se de uma remoção e transposição mimética do comportamento dominador da natureza para o seio da obra de arte enquanto princípio de autoconservação, mas que transcende o espaço de sua mera realização no exterior, na medida em que sua finalidade é organizar em seu interior os momentos discordantes da realidade empírica ao enfatizar e dar voz ao caráter expressivo, recalcado e dorido de cada um desses elementos, sem, contudo, favorecer os desígnios da estética tradicional, isto é, do classicismo como ideal artístico, de tomar partido do todo formal em detrimento das partes.

Nessa perspectiva, as manifestações artísticas das vanguardas europeias, depois de 1910, se encerraram em si mesmas, monadologicamente, ao configurar-se em um diálogo crítico para com a tradição; diálogo que permite que obra, sem se render à coação e aos riscos de se enredar no *kitsch*, se aproprie daqueles elementos particulares que a tradição não foi capaz de conduzir a uma elaboração formal plena. O que permitirá Adorno (2008a, p.240) dizer que:

A logicidade paractática da arte consiste no equilíbrio dos elementos coordenados, naquela homeóstase em cujo conceito a harmonia estética acaba

por se sublimar. Semelhante harmonia estética é, perante os seus elementos, algo de negativo, de dissonante a seu respeito: a estes advém-lhes algo de semelhante ao que acontecia outrora na música aos sons isolados na pura consonância, ao acorde perfeito. Assim, a harmonia estética qualifica-se também a si mesma como momento. A estética tradicional engana-se ao exagerar esse momento, a relação do todo com as partes, ao todo absoluto, erigindo-a em totalidade. Mediante essa confusão, a harmonia se transforma no triunfo sobre o heterogêneo e o emblema de uma positividade ilusória. A ideologia filosófico-cultural para a qual o fechamento, o sentido e a positividade são sinônimos, reduz-se regularmente a uma *laudatio temporis acti*.

A arte verdadeira é aquela que cinde seus momentos, sintetizando esta divisão como uma determinação do irreconciliável; isso explica a tendência conciliadora da obra de arte, mas como testemunha do irreconciliável. Se a obra de arte é sempre uma tentativa de reconciliar no seu interior os momentos antagônicos que se atritam ruidosamente, ela é também o lugar da mediação desses momentos particulares com o todo formal e, por essa razão, não pode ser redutível a um desses polos; assim, seu caráter mediador expõe a sua processualidade deveniente, ao mesmo tempo em que a salvaguarda daquela interpretação equivocada que a tem como uma estrutura estática e englobante no que concerne à relação do todo formal com as partes. As partes ou particularidades de uma obra são centros de forças que se orientam centrifugamente para o todo, pois o todo ou a totalidade, enquanto momento retroativo e que permite à obra realizar um movimento centrípeto em relação aos seus elementos particulares, é o agente produtor do sentido e da linguagem da obra de arte, mas, - vale ressaltar – esse processo tem seu núcleo causal no impulso rebelde e negativo dos momentos particulares. Porém, há de se insistir que sem o momento reconciliador do todo, a obra sequer apareceria na qualidade de construto sujeito ao tempo histórico. Nessa perspectiva, a aparição da obra de arte é uma expressão da sua temporalidade imanente na (e como) história das obras de arte. Isso explica o fato de que uma obra de arte se constitui, isto é, torna-se o que ela é no contexto da história da arte, de acordo com o tipo de relação que estabelece com as outras obras de arte e com o próprio conceito de arte.

As obras de arte somente podem ser comparadas entre si e, nesse sentido, postas em comunicação, de maneira antitética. A singularidade de uma obra diante de outra é marcada por sua qualidade, a qual é determinada pelo nível técnico no tocante à lida do artista com o material, isto é, a maneira com que ele reelabora na obra as marcas das insuficiências das produções artísticas anteriores impressas no material. Por essa razão, as obras de arte são

inimigas mortais umas das outras e a história da arte é antinômica (Cf. ADORNO, 2008a, p. 319). A técnica, entendida como domínio do material artístico, se desenvolve no âmbito de um processo histórico como um progresso qualitativo no trato para com o material, que, como se sabe, é conteúdo social sedimentado, espírito. A técnica, enquanto elemento constitutivo das obras de arte, apenas pode ser entendida como tal a partir de uma análise retrospectiva e mediada. Nas peças musicais anteriores às composições de Johann Sebastian Bach (1685-1750), por exemplo, a técnica permanecia imiscuída à expressão; Bach libertara aquela desta, conduzindo a técnica a um *topos* nunca antes visto. Os estudos e peças compostas para Cravo e coligidas sob o título “O cravo bem temperado” (*Das wohltemperierte Klavier*) talvez seja a expressão mais veemente do desenvolvimento da técnica no âmbito da música realizada pelo compositor alemão. O conceito estético de técnica diz respeito à dominação da natureza e trata-se de um conceito surgido tardiamente. Porém, cumpre lembrar que a obra de arte é muito mais do que a totalidade de seus procedimentos técnicos, como o demonstrou Bach; o conteúdo objetivo da técnica somente pode ser observado na obra e libertado se contrastado com a totalidade da técnica nela empregada.

Destarte, o nexos entre os elementos particulares e a ubiquidade dos meios técnicos expressa a concepção dialética no âmbito das obras de arte também na medida em que o objeto artístico exige sua libertação frente aos meios técnicos; se essa liberação não pode ser alcançada apenas diante da técnica, seu espaço alternativo de objetivação é a esfera do conceito. Esse aspecto, muito presente na estética adorniana, é tomado de empréstimo da concepção de “movimento do conceito” de Hegel, concepção segundo a qual o objeto se revela de maneira gradativa e na medida em que o conceito retorna a ele, num esforço paciente de desvelamento paulatino de suas múltiplas facetas, mas de maneira nenhuma completo, uma vez que essas facetas se renovam a cada rearranjo<sup>72</sup> conceitual. Isso preserva, igualmente, uma relação direta com aquela concepção filiada ao já referido caráter enigmático das obras de arte, haja vista que: “Resolver o enigma equivale a denunciar a razão de sua insolubilidade” (ADORNO, 2008a, p. 189). As obras de arte particulares demonstram, não obstante, a falibilidade da arte enquanto um conceito universal, visto que poucas obras, amiúde, realizam o seu conceito. Aliás, a expressão máxima da obra, cuja vivacidade encontra espaço na fidelidade dela para consigo mesma, reside onde a obra aniquila o seu conceito. Logo, ao realizarem obras de arte específicas, no sentido de produzir obras bem sucedidas, os artistas

---

<sup>72</sup> Esse aspecto do movimento do conceito em Hegel e Adorno foi abordado e discutido no segundo capítulo desse trabalho, mais precisamente no tópico 2.2.

transformam o conceito de arte, no entanto, as obras só se tornam artísticas sob o julgo da história e, por isso, ser uma obra de arte depende menos da consciência da própria obra, porém, mais do caráter devenida do conceito de arte. O que quer dizer que são as obras particulares os agentes determinantes do conceito de arte e não o contrário. Conjura-se aqui uma relação entre o particular e universal no âmbito da história da arte, a partir da justaposição antagônica das obras de arte entre si e destas com a arte – quer dizer, com o conceito de arte -, mais uma vez protagonizada pelo particular diante do universal.

No entanto, a arte se assemelha à linguagem conceitual na medida em que ambas se contrapõem aos seus momentos particulares, mas que, em última instância, colocam seus momentos universais a serviço da salvação do particular – tal como faz o conceito no âmbito da concepção benjaminiana de constelação<sup>73</sup> -; pois:

Na arte, os universais possuem sua força máxima quando estão mais próximo da linguagem: alguma coisa diz, que, ao ser dito, ultrapassa o seu aqui-e- agora; mas tal transcendência só é alcançada pela arte em virtude da sua tendência para a particularização radical; ao não dizer senão o que pode dizer num processo imanente, graças à sua total elaboração. O momento de semelhança da arte com a linguagem é o seu elemento mimético (ADORNO, 2008a, p. 310).

Ora, a linguagem representa o momento universal das obras de arte, a partir do qual a obra engendra sua gramática monadológica, na medida em que se liberta por meio de sua individuação e, por conseguinte, se inscreve em sua autonomia frente a realidade empírica, assegurando, como foi visto, a relação antitética entre a arte e a sociedade, a qual pode ser representada no âmbito do nexa entre arte e mundo administrado. A linguagem a que a arte se aproxima no seu momento de individuação é uma linguagem que, embora organize formalmente seus elementos particulares, renuncia às formas violentas de dominação tal como aquelas forças apropriativas e dominadoras do eu e do sujeito. É justamente por isso que a arte ocupa um lugar privilegiado no pensamento de Adorno, ou seja, pelo fato de não exercer aquela violência ordenadora, classificatória e normativa – que se traduz como falsa conciliação - sobre seus elementos particulares, tal como o faz – ou pelo menos pretende fazer - o conceito em relação ao objeto e a sociedade em relação ao indivíduo em seus momentos de subsumção; a arte permite que seus elementos particulares sejam articulados de uma maneira constelatória,

---

<sup>73</sup> A concepção de constelação em Walter Benjamin foi apresentada no primeiro capítulo deste trabalho, mais precisamente no tópico 1.3. Sobre a relação entre arte e conceito, Adorno (2008a, p. 152) dirá que: “A arte opõe-se tanto ao conceito como à dominação, mas, para tal oposição, precisa, como a filosofia, dos conceitos”.

na qual a processualidade e o caráter deveniente desses elementos determinam o momento universal da forma - como totalidade antagônica -, que ao ser determinada como reconfiguração dos momentos particulares os reposiciona retrospectivamente, estabelecendo uma relação dialética, mediada e de determinação recíproca prospectiva e retrospectiva entre o particular e o universal.

É nessa medida que a arte transcende suas determinações no que concerne à sua história e à sua linguagem conceitual e aponta para um modo de conhecimento que está para além da linguagem meramente comunicativa e conceitual e para além das relações coercitivas das sociedades administradas sobre seus membros, os indivíduos; ou seja, uma vez que integra os elementos divergentes sem violentá-los, a obra transcende as contradições e antagonismos da realidade social, mas realçando e afirmando a existência efetiva deles dentro de uma totalidade, mas uma totalidade organizada de maneira que favorece e dá voz ao oprimido e recalçado, erigido no âmbito das elaborações formais bem sucedidas, todavia, enquanto representação e crítica da sociedade e suas falsas conciliações escamoteadas sob o véu da ideologia. Sob esse viés, a reconciliação entre a arte e o mundo administrado desponta como possibilidade na medida em que a obra de arte pelo simples fato de existir como totalidade reconciliada – à moda adorniana, isto é, como totalidade antagônica – denuncia a vida falsa e coata e amplia o espaço de representação e possibilidade de uma vida livre, afigurada enquanto totalidade processual e deveniente, na qual o múltiplo, o dissonante, o divergente, o particular e o negativo não subsistisse de forma coata.

Contudo, o que há de social na arte é mais o seu movimento imanente que se contrapõe à sociedade e menos seu posicionamento manifesto. Daí a crítica de Adorno à arte engajada<sup>74</sup>, cuja imediatez simplifica e realiza catarticamente e em curto prazo uma práxis que exige um

---

<sup>74</sup> O desabono adorniano à arte politicamente engajada, que tem expressão no realismo socialista, não implica uma adesão tácita à *l'art pour l'art*, embora o autor seja um defensor da arte formal, pelo menos no que concerne à sua capacidade de liberação mediada do seu conteúdo social. Adorno é, igualmente, crítico da *l'art pour l'art*, pelo fato dela insistir na sua desvinculação para com a sociedade, já que o autor entende que a grande arte tem vínculos necessários com a realidade social. O filósofo frankfurtiano assegura que: “A arte só pode reconciliar-se com sua própria existência ao virar para o exterior o seu caráter de aparência, o seu vazio interior. Hoje, o seu critério mais vincutivo é que ela, irreconciliada com todo o engano realista, já não suporta nada de inocente, segundo a sua própria complexão. Em toda arte ainda possível, a crítica social deve ser erigida em forma e diminuir todo o conteúdo social manifesto (ADORNO, 2008a, p. 376). Isso pode ser observado, por exemplo, na obra de Beckett, como foi anteriormente discutido.

tempo maior de mediação para a sua compreensão e realização efetiva. A sociedade torna-se mais visível na tragédia grega, por exemplo, quanto menos se busca ali representá-la, já que os conflitos sociais são a articulação dialética das formas, que o artista sintetiza na obra como linguagem. Com efeito, a explícita posição política de uma obra de arte é algo secundário na medida em que é uma articulação formal que meramente se aproxima do campo da contingência e da opinião, a qual tem pouquíssimo efeito sobre a realidade e, por essa razão, passa longe de exprimir o verdadeiro conteúdo social da arte. O conteúdo social de verdade da arte é, como se sabe, o resultado de uma elaboração formal plena; o drama ático alcança essa elaboração na medida em que, ao se relacionar com o mito, vai de Ésquilo, passa por Sófocles e chega a Eurípedes, gradativamente dissolvendo a força fatídica, cega e surda do destino como potência universal e determinante, uma vez que as forças de uma subjetividade nascente empreende a dissolução dos laços do indivíduo com a família e com a ordem teocraticamente organizada, permitindo o despontar de uma subjetividade autônoma, que se constitui e se fortalece a partir do seu confronto racional com a lei mítica. Se o drama ático, em seus primórdios, estancava o universal ao reconciliar o mito, a arte autônoma se afigura ao emancipar-se do espírito universal enquanto princípio de individuação, cuja percepção tanto exige quanto aponta para um sujeito também emancipado, isto é, destacado das forças e do poderio do absoluto.

O princípio de individuação da obra de arte é o agente determinante do seu conteúdo social, o qual permanece velado e carente de interpretação conceitual para ser apreendido. A arte evoca o pensamento na medida em que somente a filosofia permite que a experiência dos objetos seja uma experiência ubíqua, capaz de compreender e distinguir o verdadeiro do falso, não obstante de maneira diferenciada no que concerne à lógica tradicional. Nesse caso, a obra de arte somente pode ser apreendida enquanto complexão da verdade. A compreensão estética é realizada no âmbito de uma axiologia, mas que percebe tanto a logicidade quanto suas intermitências, as quais permitem emergir também os momentos que as atitudes valorativas da linguagem não alcançam, ao que as obras respondem com o seu mutismo como exigência de interpretação do enigma que ela verdadeiramente encerra.

As obras de arte são a expressão comunicativa daquilo que, no mundo administrado, tornara-se, graças ao processo de reificação da consciência, incomunicável. A pressão do conteúdo de verdade, que compele as obras à transcendência, diminui a distância entre o material e o espiritual e faz com que elas, em sua unidade, ocupem o lugar outrora indicado pelo conceito de sublime (Cf. ADORNO, 2008a, p. 297). É na esfera da arte que a concepção

kantiana de sublime vai além de si mesma, na medida em que nela o espírito experimenta sua impotência diante da natureza empírica, mas subtrai dela seu elemento inteligível. Na medida em que aproxima a finitude da subjetividade à infinitude da natureza, o sublime reconstitui o nexos entre o particular e o universal, uma vez que reconduz e reconfigura a relação entre sujeito e objeto, arte e conceito, no sentido de conferir-lhes o caráter de determinação recíproca no seio de uma relação mediada. O sublime na arte representa o retorno da natureza a si mesma ao emancipar-se da opressão operada pelo espírito sobre ela. Adorno corrobora esse conjunto de pressuposições ao apresentar a seguinte posição:

Mais raro é que o espírito, como queria Kant, tenha, perante a natureza, o discernimento da sua própria superioridade, enquanto sua naturalidade congénita. Esse instante move o sujeito às lágrimas, na presença do sublime (...). O eu, espiritual, irrompe então do cativeiro para si mesmo. Brilha um pouco da liberdade que a filosofia, num erro culpado, reserva para o contrário, para a soberania do sujeito. O sortilégio com que o sujeito envolve a natureza aprisiona-o também a ele: a liberdade faz-se sentir na consciência da sua semelhança com a natureza. Porque o belo não se submete à causalidade natural imposta pelo sujeito aos fenómenos, o seu domínio é o de uma liberdade possível (ADORNO 2008a, p. 416).

As marcas da dominação do espírito inscritas na obra conferem-lhe o poder e a grandeza necessários, o que reforça o seu brado contra a dominação. Na medida em que se traduz como imagem do domínio técnico sobre a natureza, a obra de arte, simultaneamente, nega os artifícios de dominação no momento da forma, haja vista que liberta seus elementos particulares do momento de coação próprio da dominação humana sobre a natureza, distanciando-se, desse modo, da realidade natural e social coata ao reconstituí-la mimética e imaginativamente. Esse é o esforço utópico da arte que, como meio que orienta a realização de mundos possíveis ao configurar possibilidades latentes, exige que os modos de apropriação subjetiva e a produção conceitual, bem como a redução colonizadora da sociedade em relação aos indivíduos sejam (re) imaginadas. A arte enfatiza as contradições da realidade empírica, permitindo que elas transpareçam no momento da forma artística, como imagem de uma realidade processual, deveniente e prenhe de horizontes possíveis, neutralizando, ademais, o caráter afirmativo de construções artísticas reconciliadas à lógica de dominação. Uma vez neutralizada no domínio estético, por força da negação em relação ao domínio técnico da natureza – domínio filiado ao desenvolvimento do ego, do conceito e dos modelos universais de totalidade -, a obra faz com que, no seu bojo, a dominação da natureza renuncie ao seu poder, tornando-se modelo de algo liberto da coação, da mutilação e, dessa forma, momento antitético

em relação à totalidade falsa ou ideologicamente falsificada. Sob esse viés, a arte é a imago e a alegoria do em-si não cooptado pelas instâncias sociais de dominação. É nesse sentido que se pode postular a relação entre o particular e o universal como afiguração do nexos entre a arte e o mundo administrado, no qual, a arte, uma vez emancipada, se afirma como prova efetiva da liberdade existente no mundo, pelo menos enquanto possibilidade.

Esse nexos se aproxima de uma filosofia da cultura<sup>75</sup>, já que os horizontes configurados no seio das obras de arte, uma vez que exige uma subjetividade construída a partir de uma sensibilidade liberada – tal como aquela exigida da subjetividade pela obra de arte para sua apreensão –, propende à crítica do estado de coisas tal como ele é, ao mesmo tempo que reivindica que se redesenhe o que ele poderia ou deveria ser. Adorno é enfático ao atestar que a tentativa de reconciliação entre a arte e a realidade se enreda inevitavelmente no interesse burguês de classificar e atribuir um caráter utilitário à obra de arte, pois, como se sabe, a compreensão das obras de arte é inversamente proporcional à sua fruição; o que a obra é em si mesma não o é para aquele que a contempla, uma vez que o espectador não absorve ou incorpora a obra de arte, mas é absorvido nela; com efeito: “As obras de arte são a identidade consigo mesmo liberta da coação à identidade” (ADORNO, 2008a, p. 194). Nessa perspectiva, a unidade da subjetividade burguesa – governada pelo ego – e da obra de arte foi um tipo de reconciliação historicamente forçada, sendo, com efeito, artificial e, em última instância, falsa; pois, trata-se de uma unidade forjada do universal sobre o particular; relação que, no contexto das sociedades administradas, transborda os limites da justaposição entre o sujeito e a obra, objetivando-se na esfera social, e cuja pretensão é se impor predominantemente sobre a esfera da produção artística no intuito de colonizá-la. No entanto, a grande arte resiste; resistência que se expressa justamente na medida em que a arte apresenta formas de configuração capazes de representar modelos de totalidade (ir)reconciliada, não enquanto obras meramente afirmativas, mas alusivas e, simultaneamente, críticas em relação à realidade, como pode ser observado na música dos compositores Ludwig van Beethoven e Alban Berg.

As composições de Beethoven e daquele que Adorno elegeu o “mestre da transição mínima”, Berg, são, em muitos casos, exemplares no tocante à relação mimética que remete às concepções hegelianas entre o particular e o universal, embora cada um dos compositores realize essa façanha de modos diferentes do ponto de vista do *métier* e das possibilidades

---

<sup>75</sup> Essa noção de cultura pode ser aqui entendida como “o perene protesto do particular contra a generalidade, enquanto esta permaneça irreconciliada com o particular” (ADORNO, 2020, p. 249).

relacionadas ao estágio do desenvolvimento da técnica de composição à época de cada um desses artífices. Safatle (Cf. 2019, p. 77) assegura que o procedimento de Berg se aproxima do modo como Beethoven se utiliza de princípios elementares com vistas a construções globais, o que pode ser observado, mais especificamente, tanto na *Abertura do Coriolano (Opus 62)*, de Beethoven, quanto no *Quarteto de cordas, Opus 3*, de Berg.

Para Adorno, Beethoven representa o apogeu da solução positiva da dialética no âmbito da composição musical, pois, em seus procedimentos composicionais o detalhe é absorvido e justificado na totalidade, assim como os motivos e as melodias são previamente determinados dentro do desenvolvimento da harmonia; nesse sentido, os procedimentos composicionais de Beethoven podem ser comparados à estruturação da lógica hegeliana, na qual o contraste entre os momentos particulares e o todo são resolvidos positivamente. O filósofo frankfurtiano afirma, aliás, que: “A grandeza de Beethoven se avalia pela subordinação total do elemento melódico, casual e isolado ao conjunto formal da obra” (ADORNO, 2000, p. 75). Adorno (Cf. 2013, p. 233-4) enfatiza também a capacidade da música beethoveniana de retomar e rememorar complexos anteriormente expostos, de maneira similar à dialética hegeliana. Nessas retomadas mnemônicas, a totalidade concreta e os momentos particulares da obra mantém uma dinâmica de produção de significados recíprocos; isso ocorre, por exemplo, na *Sinfonia nº 7*, mais precisamente na introdução do primeiro movimento, onde o segundo tema atinge o seu significado ao se justapor a um contexto em que:

Somente através do todo é que ele adquire a sua peculiar qualidade lírica e expressiva, isto é, uma construção inteiramente contrastante com o caráter como que de *cantus firmus* do primeiro tema. Tomado isoladamente, o segundo tema seria reduzido à insignificância (ADORNO, 1986, p. 117).

Esse contraste entre o todo e as partes permite que o lirismo e a expressividade alcancem o seu significado genuíno a partir da unidade concreta e objetiva da totalidade da obra, uma vez que o gesto de Beethoven implica em uma expressão subjetiva e particular de um “sentimento de mundo” ou “estado de espírito” universal, mas alcançado em função de um mergulho radical no particular<sup>76</sup>. Há que se ressaltar que, em Beethoven, o nexos entre o todo e

---

<sup>76</sup> Atrair-se ao particular e, através dele, alcançar o universal tem, nesse contexto, uma analogia com a poesia lírica, pois: “Sua universalidade não é uma *volonté de tous*, não é a da mera comunicação daquilo que os outros simplesmente não são capazes de comunicar. Ao contrário, o mergulho no individuado eleva o poema lírico ao universal por tornar manifesto algo de não distorcido, de não captado, de ainda não subsumido, anunciando desse modo, por antecipação, algo de um estado que nenhum universal ruim, ou seja, no fundo algo particular, acorrente o outro, o universal humano. A composição lírica tem esperança de extrair, da mais irrestrita individuação, o universal” (ADORNO, 2003, p. 66).

as partes não é simplesmente consequência da imposição de um esquema musical aprioristicamente dado, mas implica em uma relação dinâmica das partes entre si e delas em relação ao todo, favorável à configuração do todo, o qual comporta os aspectos e elementos antagônicos que conferem aquela dramaticidade constatada na música beethoveniana. Essa dramaticidade amplia ainda mais o seu escopo quando cada um dos movimentos, temas e subtemas da composição musical são tencionados e, nessa medida, se dirigem em contraposição dialética ao todo formal que, por sua vez, adquire importância na medida em que dá voz e expressão aos momentos particulares. Na interpretação do pensamento musical de Adorno, Martin Jay explicita a dinâmica entre o particular e o universal na música de Beethoven, que segundo ele, tende a um tipo de organização ubíqua, que a aproxima do momento da síntese hegeliana; Jay (1988, p. 28) atesta que:

a frase essencial aqui é “totalidade revelada de maneira dinâmica”, que demonstra o apreço de Adorno pela dimensão progressivamente temporal da música e pela possibilidade de alcançar a totalidade através dos usos magistrais de repetições de temas que se assemelham às reconciliações dialéticas da *Fenomenologia* de Hegel. Considerando-se que Adorno era hostil aos usos afirmativos da totalidade (...) parece surpreendente vê-lo, inequivocamente favorável a eles no tocante à música. Contudo, há para ele uma diferença crucial entre a totalidade em termos teóricos e em termos musicais. Enquanto a primeira é por essência conceitual e por isso ameaça dominar as particularidades não-idênticas e heterogêneas agrupadas sobre ela, esta última se reveste de um caráter não-conceitual e, portanto, é menos inclinada a eliminar a diversidade.

Apesar da surpresa de Jay em relação à elegia de Adorno – na esfera da música - ao que o estudioso da teoria crítica chama de “usos afirmativos da totalidade” ser, em grande parte, resquício de uma expectativa que facilitaria a interpretação da obra do filósofo frankfurtiano, ao confiná-la em um método mais ou menos sistemático de interpretação, que alinhasse o epistemológico, o sociológico, o estético e outros domínios em uma chave de leitura em que esses domínios caminhariam em um solo regular que, em todos eles, Adorno negasse as formas que conduzissem à totalidade; Jay aponta para um aspecto fundamental que diferencia a linguagem conceitual da linguagem artística, a partir da qual é possível afirmar que se a primeira perdeu seu momento de realização por exercer um tipo de violência dominadora sobre seus elementos particulares ao subsumi-los à universalidade com vistas à comunicação imediata, a segunda, como já foi demonstrado anteriormente, percorre uma outra senda e, precisamente por essa razão, se apresenta enquanto configuração que, pelo seu próprio modo de ser, aponta para formas diferenciadas de se conceituar e se conhecer a realidade.

De forma análoga a Beethoven, em Berg transparece a natureza profundamente dialética das transições mínimas, as quais podem ser compradas àquelas construções hegelianas que relacionam a finitude à infinitude<sup>77</sup>, numa contradição na qual o finito avança para além de si mesmo ao negar sua negação e alterar-se com o infinito até a sua dissolução nele; isso faz do infinito um tipo de incompletude atualizada da contradição entre finito e infinito. Safatle (Cf. 2019, p. 76) dirá que no *Quarteto de cordas, Opus 3*, Berg desenvolve sua música a partir da insistência no caráter explosivo do detalhe, ampliando sua potência construtiva ao distender as transições, transfigurando os instantes musicais ao integrá-los aos processos da totalidade; nessa perspectiva, o quarteto de Berg exemplifica a leitura monadológica de Adorno acerca das obras de arte. Para Adorno, o desenvolvimento do instante musical, sob a batuta do compositor vienense, se confunde com a totalidade da obra, “como se a parte fosse imediatamente do tamanho do todo” (SAFATLE, 2019, p. 76). Ora, em Berg, a verdadeira totalidade emerge da processualidade contínua do movimento imanente que procede daquela explosão da finitude, explosão que a conduz para além de suas linhas de transbordamento e permite dizer que a obra do compositor vienense tende à agregação de seus momentos aparentemente dispersos em uma ideia musical unificadora (Cf. SAFATLE, 2019, p. 77). É nesse sentido, que o referido quarteto de Berg é um exemplo privilegiado de intervenção dialética entre força produtiva dos momentos particulares em sua relação mediada com a forma.

Se a violência que a razão esclarecida exerce sobre o mundo é transposta para a obra de arte como agente reconciliador dos seus momentos particulares, isso pode também ser observado no equilíbrio tenaz e prototípico entre a forma e o formado em *As bodas do Fígaro*, de Mozart, mais precisamente no final do segundo ato; ali a forma não se apresenta como algo composto, como síntese, mas como justaposição das partes que se configuram ao sabor das variadas situações dramáticas. Sob esse viés, evidencia-se em Mozart a grande capacidade de unir o irreconciliável, fazendo da desintegração “a verdade da arte integral”; desintegração que Beethoven conduzira até as raias limítrofes nos seus últimos quartetos. A configuração da totalidade da obra depende dos vestígios dos pormenores autônomos, o que faz deles elementos essenciais para a constituição da totalidade enquanto momento formal. A condição imanente de síntese do pormenor na forma, isto é, sua imersão voluntária na totalidade, pode ser comparado àquela concepção freudiana de pulsão de morte; pois: “Quanto mais a totalidade absorve

---

<sup>77</sup> Em sua *Ciência da lógica*, Hegel (2016, p. 142) diz que: “No seu conceito simples, o infinito pode ser considerado, inicialmente, como uma nova definição do absoluto; como relação consigo sem determinação, ele está posto como ser e devir”.

pormenores tanto mais ela, por seu turno, se torna pormenor, momento entre outros, singularidade” (ADORNO, 2008a, p. 460); em outras palavras, a sobrepujança da totalidade sobre a particularidade é estranha à obra de arte e não se sustenta da perspectiva teórica, na medida em que os pormenores não se imiscuem na totalidade sem deixar vestígios, os quais denotam a autonomia do particular liberto da subsunção do momento esquemático como exclusividade da determinação do universal.

Disso se segue que, se o valor de uma obra de arte assenta-se em seu maior ou menor grau de articulação entre os momentos particulares e universais, quando mais articulada, mais qualidade e vivacidade tem a obra. A articulação salvaguarda a multiplicidade na unidade e vice-versa, conduzindo a forma artística aos seus extremos. Nesse sentido, a concepção formal ou a ideia construtiva, racional e expressiva – que está no polo oposto do momento mimético – se expressa mais e melhor quanto mais se permite ser articulada no sentido proposto. Uma articulação exitosa permite que a pluralidade dignifique a unidade estética da obra, fazendo, destarte, justiça aos elementos heterogêneos. De outro modo, as obras que não se remetem à unidade tendem, por seu turno, à indiferenciação e à monotonia. O que está em jogo é a manutenção da tensão entre o particular e o universal que as obras de arte, a partir do seu interior, transpõe para realidade empírica ao se posicionar negativa e antiteticamente em relação ao mundo administrado. Essa tensão conduz a obra aos limites da representação e reorienta as relações entre objeto e conceito, indivíduo e sociedade, tornando as categorias de particular e universal, no âmbito da estética, uma chave de leitura para o pensamento adorniano.

Ora, na medida em que a obra de arte é a organização do não organizado, ela é um “sistema de contradição” (ADORNO, 2008a, p. 279). Essa assertiva aproxima a arte daquela concepção de Hegel expressa em sua resposta à pergunta de Goethe acerca do que seria a dialética, ao que o filósofo responde definindo-a como “espírito de contradição organizado”<sup>78</sup>. Todavia, se Hegel compreende a contradição como agente que anima a dialética em um movimento contínuo que, em seu percurso histórico configura momentos de unidade e organização, os quais tendem à dissolução para novas construções que são determinadas pelo caráter necessário do tempo histórico, por outro lado, o filósofo do idealismo absoluto interrompe a processualidade da dialética do espírito ao postular a arte como uma forma superada da liberdade da consciência. Se em Hegel a arte outrora era a tradução da liberdade

---

<sup>78</sup> Eckermann (Cf. 1999, p. 648) relata que essa resposta de Hegel a Goethe foi pronunciada num encontro organizado por este em homenagem àquele.

como progresso da consciência do espírito, essa confiança é frustrada no momento mesmo em que a arte é renunciada como algo obsoleto na ordem progressiva do espírito do mundo; ou seja, na ordem do espírito do mundo, a arte já teria nascido para ser superada, condenada à morte para assegurar a vida do espírito como manifestação da verdade.

O fim da arte em Hegel significava a superação histórica desta manifestação do espírito, enquanto aparição sensível da ideia, por uma nova figura reflexiva do conhecimento filosófico e científico, que se configuraria e se apresentaria como uma forma de conhecimento mais elevado. À diferença de Hegel, que entende a arte como um estágio que o espírito alcança, passa por ele e, em seguida, o abandona em nome de estágios de presentificação mais elevados, como a religião e a filosofia, Adorno, seguindo Stendhal e Baudelaire, compreende o caráter transcendente da arte na identificação da beleza como *promessa de felicidade*. Em uma de suas obras publicada na década de 1940, a *Filosofia da nova música*, Adorno assegura que a arte somente morreria em uma humanidade pacificada, reconciliada; depois, em seus escritos tardios, o filósofo acrescenta que a arte morreria apenas em uma sociedade livre de antagonismos; ou seja, para ele, uma humanidade livre do sofrimento, não precisaria mais de uma memória esteticamente formada. Há aqui uma inversão do diagnóstico hegeliano do fim da arte, na medida em que o pensamento adorniano amplia a compreensão da *práxis* social ao reconhecer a produção estética como um agente da transformação das formas de conhecimento e de vida em sociedade. Uma vez invertido o diagnóstico de Hegel, a arte se colocaria como a derradeira instância da revelação do espírito e lugar de redenção da razão.

Nesse sentido, as obras de arte em sua efetividade são o testemunho da possibilidade do possível, elas são a matéria ou o conteúdo da memória, tal como descrito no grande romance de formação de Marcel Proust; matéria constituída pela memória, mas que, uma vez apropriada por esta, é imediatamente perdida – por ser arrancada do seu contexto – e imediatamente reconstituída pela narrativa que a ressignifica. As obras de arte têm, nessa medida, a capacidade de transformar o que a realidade ainda não é em memória, mas uma memória viva que, como tal, atualiza e dá contornos concretos à utopia. Se a utopia da arte fosse realizada na realidade social empírica, isso seria marcadamente o seu fim histórico, como Hegel já havia previsto; como os anseios iluministas e revolucionários não se realizaram, a arte, enquanto constelação de uma totalidade antagônica persiste e aguarda em seu silêncio aflito e auto corrosivo essas realizações, que pulsam em seu interior como possibilidades latentes, as quais apontam para uma realidade inteiramente outra, isto é, uma realidade isenta de injustiça, de falsidade e,

sobretudo, distante do estado de não liberdade do mundo administrado. Em verdade, a arte é em si mesma a realização efetiva do contrário de tudo isso e, por essa razão, propõe, em sua radicalidade ontológica, a reversão desse estado de coisas.

Todavia, enquanto prevalecer a “ilusão socialmente necessária”, segundo a qual o mundo seria, como já dissera Leibniz em sua *Teodicéia*, “o melhor dos mundos possíveis”, a arte sobreviverá enquanto denúncia e crítica desse estado de coisas que, dado sua absurdidade, a arte exige que a racionalidade retome e retifique seu caminho, desviado no exato momento em que a razão se tornara um meio, cujo fim é o domínio técnico da natureza. Portanto, a arte tem sido o derradeiro refúgio da razão na medida em que reconstrói e reverte a lógica de dominação da natureza e, por isso, tem sido a instância que apresenta um modelo – de novo, não normativo, mas processual - de racionalidade que se exime da violência e da colonização dominadora do universal sobre o particular e, dentro do contexto apresentado, ela se justifica como uma forma possível de se pensar novos modos de se conhecer e de se viver em sociedade.

## Considerações finais

Munido da convicção de que uma tese, ainda que se pretenda com ela tratar exaustivamente um determinado tema, seja um trabalho aberto e de apetites e pulsões insaciáveis, a proposta nessas “considerações finais” é estabelecer um sucinto balanço avaliativo, apontando de maneira esquemática e indicativa, os momentos que podem ser considerados os mais relevantes da argumentação no que concerne às relações entre o particular e o universal nos domínios epistemológico, sociológico e estético no pensamento de Adorno, iluminando os pontos de articulação e interseção entre esses domínios. Para tanto, há que se retomar, primeiramente, aquela concepção de que a dialética adorniana é um tema com inúmeras variações e que estas variações são, por sua vez, a disposição e a revelação do próprio tema. Nessa seara, o que se pretendeu foi demonstrar que na medida em que o tema se revela, suas variações o compele à empreender novas revisões dos motivos particulares, que se alteram e, ao se transformarem, obriga o tema a buscar trajetórias alternativas, recorrendo aos momentos particulares determinados, para a (re)configuração global e momentânea de novas determinações e revelações temáticas doravante.

Se por um lado houve a necessidade de se perscrutar com maior insistência a maneira pela qual as concepções de particular e universal despontam e se sustentam no pensamento de Theodor Adorno, no intuito de manter a fidelidade necessária ao tema proposto; por outro lado, essa insistência limitou, de certo modo, o ímpeto de trazer para este escrito um debate mais ampliado acerca de alguns conceitos e categorias bem consolidados no pensamento de Adorno como, por exemplo, os conceitos de *esclarecimento*, *mimesis*, *construção* e *expressão*, bem como as categorias de *reificação*, *crítica imanente*, entre outras. No entanto, o desvio em relação a esses e outros conceitos e categorias não menos importantes se justifica pelo fato de que, primeiro, grande parte do debate em torno desses conceitos e categorias aparece, mais notadamente, fundamentado nas obras escritas até a década de 1940 e, como se sabe, o propósito desse trabalho foi justamente investigar a produção intelectual da maturidade do filósofo em questão; e, segundo, embora não estejam de maneira nenhuma esgotados, os conceitos, categorias, temas e problemas dos escritos de Adorno que se estendem até o final da década de 1940 encontram-se amplamente visitados, interpretados e debatidos, sobretudo no âmbito da recepção adorniana em solo nacional. Então, ao escolher um itinerário que tem na *mediação*, na *constelação*, na *negação*, na *individuação*, na *mônada*, no *novo* e na *utopia* os conceitos e categorias centrais, juntamente com aqueles que gravitam em suas órbitas, foi possível

perscrutar as condições de possibilidade de reconciliação entre o particular e o universal, sem perder de vista e se distanciar do que foi inicialmente proposto e delimitado. Com efeito, é possível crer que os conceitos e categorias fundamentais para se trabalhar com o tema proposto foram, ainda que de forma concisa e modesta, apresentados.

Uma vez definida a relação entre o particular e o universal sob os auspícios da mediação e no interior do diálogo entre Adorno e Hegel, foi possível circunscrever a *dialética negativa* como modelo de pensamento crítico, cuja análise imanente permite perceber as formas determinadas da contradição no pensamento dialético. Logo, buscou-se demonstrar que as determinações do particular e do universal na dialética adorniana é resultado de um nexos codependente e de transformação mútua e qualitativa, como fator gerador de determinações reciprocamente intercambiáveis, dentro de um modelo específico de reconciliação, que faz justiça ao não idêntico, ao múltiplo, ao particular e ao negativo, haja vista que o universal se afigura enquanto totalidade antagônica e mediada. Essas determinações libertam o não idêntico do peso e da opressão do pensamento da identidade constitutiva e formadora da subjetividade que teria se arvorado no mundo ocidental em uma trajetória que se segue pelo menos de Homero até Descartes, maximizando suas potencialidades na época do pensamento das luzes. O que se buscou apresentar contanto foi que o ego apropriador da natureza, que outrora era um meio cujo fim é a autopreservação, tornara-se um instrumento de reificação e/ou objetificação do outro (objeto, natureza, indivíduo, etc.). Esse processo de reificação é radicalizado e ampliado com o advento da economia de trocas nas sociedades do capitalismo tardio, onde os objetos e os homens tornaram-se artigos de permuta sob a égide do equivalente, o qual se estabeleceu enquanto unidade de medida valorativa, cuja tendência é igualar o diferente, o múltiplo e o heterogêneo, reduzindo-os a um denominador comum ao submetê-lo às relações de troca.

O equivalente como unidade de medida transpõe os limites das relações de troca, fazendo-se, de forma análoga, o *métron* no que concerne à relação entre o particular e o universal na esfera do conceito. Nessa perspectiva, o objetivo primeiro foi explicitar a crítica de Adorno àquela noção de adequação entre objeto e conceito, crítica de orientação hegeliana cara ao pensamento ocidental. Sob esse viés, Adorno conduz a representação dos objetos até os limites ao enfatizar a falibilidade dos conceitos em representar os objetos em sua totalidade. Contudo, embora o filósofo exponha o objeto em sua alteridade radical em relação ao conceito, Adorno admite que há algo de conceitual e subjetivo no objeto, mas que se trata de algo que sustenta a diferenciação qualitativa entre ambos, a qual não permite aquela identidade ubíqua

entre o subjetivo e conceitual com o objetivo e racional, cuja tendência é favorecer o pensamento da identidade. Tudo isso faz de Adorno um hegeliano, porém, nada ortodoxo. O que o filósofo frankfurtiano pretende, a despeito de Hegel, é lançar luz sobre o múltiplo, o heterogêneo, o dissonante, o negativo, o não idêntico, salvaguardando-os da instrumentalização do pensamento da identidade ao deter-se nele e redimensiona-lo no âmbito de uma totalidade antagônica, que se vale dos impulsos negativos e não identitários dos particulares como potencialidades que convergem para a (re)configuração de arranjos constelatórios devenientes, já que intercambiáveis enquanto representações que se configuram e reconfiguram ao sabor das pulsões e tensões internas de seus elementos constitutivos. Uma vez configurados, essas totalidades tornam-se os centros produtores de novos significados que ressignificam os elementos particulares e, uma vez alterados, altera-se a determinação universal, daí a centralidade da categoria de constelação.

Para explicar a emergência do não idêntico no domínio do amplo movimento do conceito, fez-se mister recorrer às figuras conceituais da negação e da negação determinada, ampliando dessa forma o debate de Adorno com Hegel. Nesse sentido, constatou-se que se a dialética tem na negação sua figura motívica central, uma vez que esta potencializa e impulsiona a produção de significados conceituais; por outro lado, a negação determinada como negação do negativo e afirmação do positivo enquanto realidade efetivamente posta pelo espírito, corre o risco, consoante Adorno, de obliterar o potencial crítico da dialética, com prejuízo à sua força especulativa. Sob esse viés, a negação é o aspecto que preserva o momento especulativo da dialética e a negação determinada somente se sustenta sob o signo de totalidade dinâmica, antagônica e deveniente. Ora, é também a negação que resguarda aquele impulso sistemático protagonizado pelo particular não idêntico ao manter suas potencialidades, mas sem aquiescer à organização sistemática. Com efeito, a negatividade seria a admissão do positivo e do negativo, sem, no entanto, tomar nenhum desses polos como absolutos e tampouco hipostasiar a contradição entre eles. Em registro adorniano, o particular não idêntico não encontra em uma totalidade supostamente reconciliada o seu lugar de expressão, mas faz da sua voz a denúncia de uma totalidade muito clara e distintamente irreconciliada.

A redenção do não idêntico, do negativo, do particular diante das forças compulsórias do universal implica na salvação do múltiplo e do heterogêneo das peias da identidade, não apenas do pensamento da identidade, mas igualmente das formas de subsunção, aplainamento e redução do indivíduo à totalidade social via colonização da subjetividade, processo

capitaneado, à época de Adorno, sobretudo pelos meios de comunicação de massa, cooptados e arrematados pela indústria cultural. Cumpre lembrar que a indústria cultural é o agente que catalisa o processo de apropriação e dominação da natureza, que embora tenha sido explicitamente celebrado no início da Idade Moderna com a ascensão do sujeito do conhecimento, já se encontrava prototipicamente delineado e representado na figura de Ulisses, protagonista da *Odisséia*, de Homero. Sob a elegia da lógica de apropriação e dominação da natureza afigurada na astúcia dos usos racionais de Ulisses, reproduzidos pela racionalidade burguesa, o processo de reificação dos objetos transborda suas raias limítrofes, tornando-se, ademais, uma dominação do homem sobre o próprio homem. Por conseguinte, uma vida justa seria uma vida liberta e emancipada dos auspícios da irrefreada dominação humana sobre a natureza e sobre os homens; somente a reversão dessa lógica, responsável pelo extermínio de milhões de pessoas, efetivamente realizada sobremaneira no século XX, impediria a repetição de algo similar ao holocausto nos campos de concentração de *Auschwitz*, durante o Terceiro Reich.

Com efeito, no que tange à relação entre o indivíduo e a sociedade, buscou-se analisar as condições de possibilidade da emancipação do indivíduo, tendo como horizonte os conceitos e ideias socialmente veiculados, que foram tomados como vetores que disseminam a falsa consciência da ideologia dominante. No entanto, a passagem do momento epistemológico para o sociológico se sustenta na concepção de que se o conceito se impõe enquanto instância normativa que tende a reduzir o particular e múltiplo à universalidade e à unidade do conceito, na relação entre o indivíduo particular e a sociedade, é esta que obsta o processo de emancipação. A emancipação é interdita já no início da formação do eu, uma vez que a constituição subjetiva encontra sua causalidade determinante na interiorização da culpa pelo assassinado do pai da horda primitiva e da subsequente mobilização das leis que eram, outrora, impostas pelo pai primevo e são novamente colocadas em vigor, erigidas como *totem* e proibidas como *tabu*, tal como foi explicitado recorrendo-se à psicanálise de Freud. Essa culpa, entendida enquanto “pecado original” da civilização, impede a construção de um indivíduo livre na medida em que orienta as ações destes indivíduos com vistas à reconciliação tácita com o superego, bem como serve de modelo para a formação das instituições como a família e o Estado, dificultando destarte o processo de individuação, o qual, para uma liberação individual e uma emancipação social, requer um sujeito autônomo, isto é, livre da heteronomia de um estado de coisas que persiste em determina-lo. Mas, essa liberação depende muito mais das forças do entendimento e resistência do indivíduo em relação a tudo isso, do que propriamente

de uma suposta mudança na conjuntura social. Se a individuação inverte a razão de que a sociedade determina o indivíduo, ela aponta para uma relação entre o particular e o universal no contexto da relação entre o indivíduo e sociedade, determinada agora pelo indivíduo, que tem a possibilidade de realizar uma trajetória alternativa, desviando-se da rota de colisão psicologicamente determinada pelo inconsciente e sociologicamente determinada pelas instituições sociais.

Essa trajetória alternativa foi apresentada como o fim cujo meio seria uma educação para a emancipação e contra a barbárie. Essa educação parte do pressuposto de que há a necessidade de se reelaborar o passado no sentido de percorrê-lo retrospectivamente para compreender os caminhos que conduziram às barbáries deflagradas no século XX, atentando-se, no presente, para com os riscos que podem fazer com que tais atrocidades se repitam. Sob esse viés, uma educação crítica do passado e reflexiva em relação aos seus resíduos no presente é *conditio sine qua non* para a emancipação dos indivíduos em relação à heteronomia dos determinantes psicológicos e sociais enquanto agentes formadores da personalidade e que tem, ademais, grande influência nas liberdades individuais. Igualmente, uma educação para a emancipação preconiza uma relação diferenciada para com o outro, para com o não idêntico, pautada na permissividade de um nexos com eles (o outro, o diferenciado, o não idêntico) no horizonte de uma relação de abertura incondicional de determinação e significação recíproca, que reconfiguraria toda forma de experiência previamente dada, reificada e reducionista. A educação para a emancipação e contra a barbárie visa, acima de tudo, uma reorganização do campo da experiência para que as formas totalitárias de reificação e dominação do particular sobre o universal, transpostas para a relação entre indivíduo e coletividade, sejam interditas.

Uma vez determinadas historicamente pelas relações entre o sujeito e o objeto, o nexos entre o indivíduo e a sociedade, tal como foi descrito e conduzido no decorrer desse trabalho, desponta no interior das obras de arte como *imago* das contradições sociais, haja vista que a obra de arte é um produto do trabalho social e simultaneamente sua contraparte; ou seja, a arte é uma forma de “crítica social da sociedade”, na medida em que ela articula os constrangimentos e restrições da vida social empírica. Nessa articulação, a obra tanto demonstra seu vínculo com a sociedade quanto seu distanciamento em relação a ela; uma vez que seu conteúdo material, enquanto espírito sedimentado é de natureza social, sua autonomia em relação à empiria faz dela algo de natureza distinta, pois revela o seu caráter expressivo, ou seja, revela a dor e o sofrimento, esteticamente configurado como representação do domínio do

sujeito sobre o objeto, da sociedade sobre o indivíduo e do homem sobre a natureza. Nessa perspectiva, a obra de arte critica a realidade tal como ela é, na medida em que, ao contrário do sujeito do conhecimento e da sociedade, não exerce violência formal sobre seus elementos constitutivos e, ao mesmo tempo, transfere para a realidade exterior os desideratos de sua lei formal de não coação e não redução do múltiplo, do negativo, da diferença, do não idêntico e do particular à unidade, à positividade, à identidade e à universalidade.

Para explicitar o movimento intra estético que propicia a configuração das obras de arte enquanto totalidade antagônica e sua expressão extra estética, também antagonista em relação ao mundo administrado, foi necessário mobilizar os conceitos adornianos de *mônada* e *utopia*. A *mônada* estética descreve a maneira pela qual a obra de arte se apropria dos elementos da realidade, isto é, das forças produtivas da sociedade sedimentadas no material artístico, configurando-os dentro da forma artística, de maneira que sejam articulados de tal modo que a obra possa dar voz a tudo aquilo que fora recalcado e reprimido na realidade empírica. Ao fazer isso, a obra se destaca da realidade empírica, da qual se valeu para sua constituição, e se reorganiza a contento de uma identidade consigo mesma, a qual se fecha à realidade empírica e torna-se algo outro em relação a ela. Essa ruptura com a realidade social empírica, ao dar voz e autonomia para a obra de arte, faz dela um ente ideológico particular que se opõe à ideologia dominante, ou seja, somente enquanto ideologia, o construto estético é capaz de se opor à falsa consciência socialmente estabelecida. Ora, na medida em que se fecha à sociedade e dá voz e expressão aos momentos de coação, recalque e repressão social, a obra de arte aponta para uma realidade distinta, para além da explicitada lógica de dominação do sujeito sobre o objeto, do conceito sobre a realidade, da sociedade sobre o indivíduo, do homem sobre a natureza, do universal sobre o particular. É nessa esteira que a obra de arte se apresentara como uma utopia esteticamente configurada.

Enquanto utopia, a obra de arte se expressa na qualidade de imagem negativa da sociedade que, ao mesmo tempo em que critica o mundo tal como é ao explicitar suas contradições e antagonismos no seio de sua elaboração formal, suscita um mundo inteiramente outro. A utopia no âmbito das obras de arte não pode, no entanto, ser traduzida à revelia de um horizonte normativo, mas se configura como a constelação de potencialidades latentes cuja capacidade de redesenhar imaginativamente a realidade encontra seus impulsos na negatividade produzida a partir da fricção dos seus elementos antagônicos constitutivos. Esses elementos fazem com que a verdade da obra de arte, enquanto totalidade momentaneamente constituída,

transcenda os limites da normatividade, compelindo a se imaginar e projetar modos diferenciados de se conhecer e de se viver em sociedade. É a partir da compreensão do caráter utópico das obras de arte que reside a promessa de um mundo outro; um mundo no qual o diferenciado, o não idêntico e o negativo não seja subsumido à identidade das forças universais de dominação. É precisamente nessa perspectiva que o construto estético bem sucedido, tal como foi apresentado, sobretudo no último capítulo desse trabalho, aponta para uma redefinição epistemológica e sociológica e, por essa razão, o estético tem, como se pretendeu demonstrar, um lugar privilegiado no pensamento de Theodor Adorno.

A simples existência da obra de arte no mundo administrado corrobora a ideia da possibilidade de existência do não ente. Essa possibilidade faz da obra de arte o derradeiro refúgio de um tipo de racionalidade, que em sua mediação em relação ao momento mimético, reconstrói, ainda que enquanto representação e possibilidade latente, aquilo cuja construção falhou ao forjar a reconciliação entre o particular e o universal, tanto no que concerne à produção conceitual quanto no que diz respeito ao processo de socialização. Essa reconstrução, embora não seja ainda efetivamente uma práxis melhor, ela nega determinantemente o estado de coisas vigente e ilumina as possibilidades de uma outra práxis, a qual tende a redimensionar as capacidades e os efeitos da instrumentalização da racionalidade, na tentativa de inverter a logicidade da razão esclarecida, retificando seus efeitos, cujos impactos redundara no triunfo do universal sobre o singular, o particular, o não idêntico, o negativo, o múltiplo e o heterogêneo, sob o signo da redução à identidade universal.

## Bibliografia

### a) Bibliografia Primária

ADORNO, T. *A arte e as artes e Primeira introdução à Teoria estética*. Trad. Rodrigo Duarte. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2017.

\_\_\_\_\_. *Aesthetics*. Translated by Wieland Hoban. Cambridge: Polity, 2018a.

\_\_\_\_\_. *An introduction to dialectics*. Translated by Nicholas Walker. Cambridge: Polity, 2018.

\_\_\_\_\_. *Berg: o mestre da transição mínima*. Trad. Mário Videira. São Paulo: Editora Unesp, 2010. (Coleção Adorno).

\_\_\_\_\_. *Correspondência, 1928-1940*. Trad. José Marcos Mariani de Macedo. São Paulo: Editora Unesp, 2012. (Coleção Adorno).

\_\_\_\_\_. *Dialética Negativa*. Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2009a.

\_\_\_\_\_. *Die Aktualität der Philosophie*. In: *Philosophische Frühschriften*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2003b.

\_\_\_\_\_. *Educação e emancipação*. Tradução Wolfgang Leo Maar. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1995b.

\_\_\_\_\_. *Ensaio sobre psicologia social e psicanálise*. Trad. Verlaine Freitas. São Paulo: Editora Unesp, 2015. (Coleção Adorno).

\_\_\_\_\_. *Essays on music*. Editado por R. Leppert. Los Angeles: University of California Press, 2002.

\_\_\_\_\_. *Estudo sobre a personalidade autoritária*. Trad. Virgínia Ferreira da Costa, Francisco Lopes T. Corrêa, Carlos Henrique Pissardo. São Paulo: Editora Unesp, 2019. (Coleção Adorno).

\_\_\_\_\_. *Filosofia da Nova Música*. 3 ed. Trad. Magda França. São Paulo: Perspectiva, 2009b.

\_\_\_\_\_. *History and Freedom*. Translated by Rodney Livingstone. Cambridge: Polity, 2008d.

\_\_\_\_\_. *Idéias para a sociologia da música*. In: *Textos Escolhidos: Walter Benjamin, Max Horkheimer, Theodor W. Adorno, Jürgen Habermas*. São Paulo: Abril Cultural, 1980.

\_\_\_\_\_. *Indústria cultural*. Trad. Vinícius Marques Pastorelli. São Paulo: Editora Unesp, 2020. (Coleção Adorno).

\_\_\_\_\_. *Introdução à Sociologia*. Trad. Wolfgang Leo Maar. São Paulo: Editora Unesp, 2008c. (Coleção Adorno).

\_\_\_\_\_. *Introdução à Sociologia da Música: doze preleções teóricas*. Trad. Fernando de Moraes Barros. São Paulo: Editora Unesp, 2011. (Coleção Adorno).

\_\_\_\_\_. *Jargon der Eigentlichkeit*. In: *Gesammelt Schriften 13*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1996.

\_\_\_\_\_. *Kierkegaard: Construção do estético*. Trad. Álvaro L. M. Valls. São Paulo: Editora Unesp, 2010a. (Coleção Adorno).

\_\_\_\_\_. *Lectures on Negative Dialectics*. Translated by Rodney Livingstone. Cambridge: Polity, 2008e.

\_\_\_\_\_. *Minima Moralia: Reflexões a partir da vida lesada*. Trad. Gabriel Cohn. Rio de Janeiro: Beco do Azougue, 2008b.

\_\_\_\_\_. *Notas de literatura I*. Trad. Jorge de Almeida. São Paulo; Duas Cidades; Editora 34, 2003.

\_\_\_\_\_. *Palavras e Sinais: modelos críticos 2*. Trad. Maria Helena Ruschel. Petrópolis: Vozes, 1995a.

\_\_\_\_\_. *Para a metacrítica da teoria do conhecimento: Estudos sobre Husserl e as antinomias fenomenológicas*. Trad. Marco Antônio Casanova. São Paulo: Editora Unesp, 2015. (Coleção Adorno).

\_\_\_\_\_. *Parataxis*. In: *Notas de literatura*. Trad. Celeste Aída Galeão e Idalina Azevedo da Silva. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1991.

\_\_\_\_\_. *Primeiros escritos filosóficos*. Trad. Verlaine Freitas. São Paulo: Editora Unesp, 2018. (Coleção Adorno).

\_\_\_\_\_. *Prismas: crítica cultural e sociedade*. Trad. Augustin Wernet e Jorge Mattos de Almeida. São Paulo: Ática, 1998.

\_\_\_\_\_. *Sociologia*. Org. Gabriel Cohn. São Paulo: Ática, 1986.

\_\_\_\_\_. *Teoria Estética*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2008a.

\_\_\_\_\_. *Theodor W. Adorno: Textos escolhidos*. Trad. Luiz João Baraúna. São Paulo: Nova Cultural, 2000. (Os pensadores).

\_\_\_\_\_. *Teoria da semicultura*. Trad. Newton Ramos-de-Oliveira, Bruno Pucci e Cláudia B. M. de Abreu. Revista Educação e Sociedade, Campinas, número 56, ano XVII, p. 388-411, Dezembro de 1996.

\_\_\_\_\_. *Terminología filosófica*. Trad. Ricardo Sánchez de Urbina. Madrid: Taurus, 1983. Tomo I.

\_\_\_\_\_. *Terminología filosófica*. Trad. Ricardo Sánchez de Urbina. Madrid: Taurus, 1985. Tomo II.

\_\_\_\_\_. *Theorie der Halbbildung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2006.

\_\_\_\_\_. *Três estudos sobre Hegel*. Trad.: Ulisses Razzante Vaccari. São Paulo: Editora UNESP, 2013. (Coleção Adorno).

\_\_\_\_\_ e HORKHEIMER, M. *Dialética do Esclarecimento*. Trad. Guido Antônio de Almeida. Rio de Janeiro: Ática, 2006.

HEGEL, G.W.F. *A razão na história*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2013.

\_\_\_\_\_. *Ciência da Lógica: (excertos)*. Seleção e trad. Marco Aurélio Werle. São Paulo: Barcarola, 2011b.

\_\_\_\_\_. *Ciência da Lógica: 2. A doutrina da essência*. Trad. Christian G. Iber e Frederico Orsini. Petrópolis, RJ: Vozes, 2017. (Coleção Pensamento Humano).

\_\_\_\_\_. *Ciência da Lógica: 1. A doutrina do ser*. Trad. Christian G. Iber, Marlore L. Miranda e Frederico Orsini. Petrópolis, RJ: Vozes, 2016. (Coleção Pensamento Humano).

\_\_\_\_\_. *Cursos de estética*. 2 ed. Trad. Marco Aurélio Werle. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2001. v 1.

\_\_\_\_\_. *Enciclopédia das ciências filosóficas: em compêndio (1830)*. 3 ed. Trad. Paulo Menezes e Pe. José Machado. São Paulo: Loyola, 2012. v 1.

\_\_\_\_\_. *Enciclopédia das ciências filosóficas: em compêndio (1830)*. 3 ed. Trad. Paulo Menezes e Pe. José Machado. São Paulo: Loyola, 1997b. v 2.

\_\_\_\_\_. *Enciclopédia das ciências filosóficas: em compêndio (1830)*. 3 ed. Trad. Paulo Menezes e Pe. José Machado. São Paulo: Loyola, 1995. v 3.

\_\_\_\_\_. *Fenomenologia do espírito*. 6 ed. Trad. Paulo Menezes, Karl-Heinz Effen e José Nogueira Machado. Petrópolis, RJ: Vozes, 2011a.

\_\_\_\_\_. *Filosofia da história*. 2ed. Trad. Maria Rodrigues e Hans Harden. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2008.

\_\_\_\_\_. *Introdução à história da filosofia*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2006.

\_\_\_\_\_. *Princípios da filosofia do direito*. Trad. Orlando Vitorino. São Paulo: Martins Fontes, 1997a.

## **b) Bibliografia Secundária**

ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de filosofia*. Trad. Alfredo Bosi e Ivone Castilho Benedetti. 5. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

ALLEN, Amy. *The End of Progress. Decolonizing the Normative Foundations of Critical Theory*. New York: Columbia University Press, 2016.

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

ARANTES, P. *Hegel: a ordem do tempo*. Trad. Rubens R. Torres Filho. São Paulo: Hucitec/Polis, 2000.

ARISTÓTELES. *Poética*. 4 ed. Trad. Ana Maria Valente. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2011.

BECKETT, Samuel. *Dias Felizes*. Trad. Fábio de Souza Andrade. São Paulo: Cosac Naify, 2010.

\_\_\_\_\_. *Esperando Godot*. Trad. Fábio de Souza Andrade. São Paulo: Cosac Naify, 2005.

\_\_\_\_\_. *Fim de Partida*. Trad. Fábio de Souza Andrade. São Paulo: Cosac Naify, 2002.

\_\_\_\_\_. *O inominável*. Trad. Ana Helena Souza. São Paulo: Globo, 2009.

BENJAMIN, W. *Magia e Técnica, Arte e Política*. 7 ed. Trad. Sérgio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1994. v.1. (Obras escolhidas).

\_\_\_\_\_. *Origem do drama trágico alemão*. Trad. João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica, 2011.

BERTRAM, Georg W. *A Teoria estética de Adorno e a questão da eficácia social da arte*. Trad. Raquel Patriota e Ricardo Lira. *Dissonância: Revista de Teoria Crítica*, v. 3 n. 2., Dossiê Theodor W. Adorno, 2º semestre de 2019, pp. 85-111.

BUCK-MORSS, Susan. *Origen de la dialéctica negativa: Theodor W. Adorno, Walter Benjamin y el Instituto de Frankfurt*. Trad. Nora Maskivker. Madri: Siglo Veintiuno, 1981.

CÂMARA JÚNIOR, Joaquim Matoso. *Dicionário de filologia e gramática*. Rio de Janeiro: J. Ozon, 1974.

CHECCHINATO, Giorgia. *Traição e re-memoração: Reflexões sobre a experiência estética com base na Fenomenologia do espírito*. *Discurso, [S. l.]*, v. 1, n. 42, p. 221-244, 2013. DOI: 10.11606/issn.2318-8863.discurso.2012.69234. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/discurso/article/view/69234>.

CHIARELLO, Maurício. *Natureza-morta. Finitude e negatividade em Theodor Adorno*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2006.

COHN, Gabriel. *Adorno e a teoria crítica da sociedade*. In: ADORNO, T. *Sociologia*. Org. Gabriel Cohn. São Paulo: Ática, 1986.

\_\_\_\_\_. *Apresentação à edição brasileira: A sociologia como uma ciência impura*. In: ADORNO, T. *Introdução à Sociologia*. Trad. Wolfgang Leo Maar. São Paulo: Editora Unesp, 2008c. (Coleção Adorno).

\_\_\_\_\_. *Difícil reconciliação: Adorno e a dialética da cultura*. In: *Lua nova. Revista de cultura e política*. São Paulo, nº 20, 1990.

COMTE-SPONVILLE, André. *Dicionário filosófico*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

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

\_\_\_\_\_. *Dizer o que não se deixa dizer: Para uma filosofia da expressão*. Chapecó: Argos, 2008.

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

\_\_\_\_\_. *Teoria Crítica da Indústria Cultural*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.

\_\_\_\_\_. *Varia Aesthetica: Ensaios sobre arte e sociedade*. Belo Horizonte: Relicário, 2014.

DUNKER, Cristian. *Apresentação à edição brasileira*. In: ADORNO, T. *Ensaio sobre psicologia social e psicanálise*. Trad. Verlaine Freitas. São Paulo: Editora Unesp, 2015. (Coleção Adorno).

ECKERMAN, J. P. *Gespräche mit Goethe in den letzten Jahren seines Lebens*. Frankfurt am Main: Deutscher Klassiker Verlag, 1999.

FAUSTO, Ruy. *Marx: Lógica e Política*. Tomo I. São Paulo: Brasiliense, 1987.

\_\_\_\_\_. *Marx: Lógica e Política*. Tomo III. São Paulo: Editora 34, 2002.

\_\_\_\_\_. FIGUEIREDO, V., KANGUSSU, I. (Org.) *Theoria Aesthetica*. Porto Alegre: Escritos, 2005.

\_\_\_\_\_. FIGUEIREDO, V. *Mimesis e Expressão*. Belo Horizonte: UFMG, 2001.

FOUCAULT, M. *A ordem do discurso: aula inaugural no Collège de France, pronunciada em 2 de dezembro de 1970*. Trad. Laura Fraga de Almeida Sampaio. 24 ed. São Paulo: Loyola, 2014.

FRANÇA, Fabiano. *Música e indústria cultural: Entre o popular e o erudito*. Rio de Janeiro: Gramma, 2017.

FREITAS, Verlaine. *Adorno e a arte contemporânea*. 2 ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008. (Filosofia passo-a-passo).

\_\_\_\_\_. *Particular e universal na poesia lírica – Um comentário crítico sobre o texto “Lírica e sociedade”, de Theodor Adorno*. In: *Revista Eletrônica Literatura e Autoritarismo – Dossiê nº 12*, p. 04-15, Novembro de 2012.

FREUD, Sigmund. (1939 [1934-38]). *Moisés e o monoteísmo*. Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud, vol. XXIII. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

\_\_\_\_\_. (1930 [1929]). *O mal-estar na civilização*. Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud, vol. XXI. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

\_\_\_\_\_. (1921). *Psicologia de grupo e análise do ego*. Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud, vol. XXVIII. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

\_\_\_\_\_. (1913 [1912-13]). *Totem e tabu*. Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud, vol. XIII. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

GAGNEBIN, Jeanne Marie. *Sete aulas sobre linguagem, memória e história*. Rio de Janeiro: Imago, 1997.

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

GOMBRICH, Ernest Hans. *A história da arte*. Trad. Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: LTC, 2012.

GOMIDE, Ana Paula de Ávila. *Psicanálise e Teoria Social à luz da teoria crítica de Theodor W. Adorno*. **Psicol. cienc. prof.**, Brasília, v. 31, n. 1, pág. 120-133, 2011. Disponível em <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1414-98932011000100011&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1414-98932011000100011&lng=en&nrm=iso)>. acesso em 09 de outubro de 2020.

HABERMAS, Jürgen. *Discurso filosófico da modernidade: Doze lições*. Trad. Luiz Sérgio Repa e Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

\_\_\_\_\_. *Teoria do agir comunicativo, 1: Racionalidade da ação e racionalização social*. Trad. Paulo Astor Soethe. São Paulo: Martins Fontes, 2012.

\_\_\_\_\_. *Teoria do agir comunicativo, 2: Sobre a crítica da razão funcionalista*. Trad. Flávio Beno Siebeneichler. São Paulo: Martins Fontes, 2012.

HOBBSAWM, Eric. *Era dos extremos: o breve século XX: 1914-1991*. Trad. Marcos Santarrita. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

HÖLDERLIN, Friedrich. *Sämtliche Werke und Briefe*. München: Carl Hanser: Verlag, 1970.

HUHN, Thomas (Org.). *The Cambridge companion to Adorno*. New York: Cambridge University Press, 2004.

HUSSERL, Edmund. *A ideia da fenomenologia*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2017.

\_\_\_\_\_. *Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica*. Trad. Márcio Suzuki. Aparecida, SP: Ideias e Letras, 2006.

\_\_\_\_\_. *Investigações lógicas*. Trad. Diogo Ferrer. Rio de Janeiro: Forense, 2014.

INWOOD, Michael. *Dicionário Hegel*. Trad. Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997. (Dicionários de filósofos).

JAMESON, Fredric. *O marxismo tardio: Adorno, ou a persistência da dialética*. Trad. Luiz Paulo Rouanet. São Paulo: Editora UNESP, 1997.

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

\_\_\_\_\_. *As Idéias de Adorno*. Trad. Adail Ubirajara Sobral. São Paulo: Cultrix: Editora da Universidade de São Paulo, 1988.

JIMENEZ, M. *Para ler Adorno*. Trad. Roberto Ventura. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1977. (Série Para Ler).

\_\_\_\_\_. *Vers une esthétique négative: Adorno et la modernité*. Paris: Le Sycomore, 1983.

KANT, I. *Crítica da Faculdade de Julgar*. 2 ed. Trad. Valério Rohden e Antônio Marques. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.

\_\_\_\_\_. *Crítica da Razão Pura*. 4 ed. Trad. e notas: Fernando Costa Mattos. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.

\_\_\_\_\_. *Textos Seletos*. Trad. Floriano de Souza Fernandes. Petrópolis: Vozes, 2008.

KOSIK, Karel. *Dialética do concreto*. Trad.: Célia Neves e Alderico Toríbio. 2 ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1976.

LAÉRTIOS, Diôgenes. *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*. Trad. Mário da Gama Kury. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1988. (Coleção Biblioteca Clássica UNB).

LEBRUN, Gérard. *A paciência do conceito: ensaio sobre o discurso hegeliano*. Trad. Silvio Rosa Filho. São Paulo: Editora Unesp, 2006.

LEIBNIZ, G. W. *A monadologia e outros textos*. Organização e trad. Fernando Luiz Barreto. São Paulo: Hedra, 2009.

LUKÁCS, G. *História e consciência de classe: estudo sobre a dialética marxista*. 2 ed. Trad. Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2012.

MAAR, Wolfgang Leo. *À guisa de introdução: Adorno e a experiência formativa*. In: ADORNO, T.. *Educação e emancipação*. Tradução Wolfgang Leo Maar. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1995b.

\_\_\_\_\_. *Materialismo e Primado do Objeto em Adorno*. In: Trans/Form/Ação. São Paulo, vol. 29, nº 2, 133-154, 2006.

MARCUSE, H. *Cultura e Sociedade*. Trad. Wolfgang Leo Maar, Izabel Maria Loureiro e Robespierre de Oliveira. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2006. v.1.

\_\_\_\_\_. *Idéias sobre uma teoria crítica da sociedade*. Trad. Fausto Guimarães. Rio de Janeiro: Zahar, 1981.

\_\_\_\_\_. *Razão e revolução: Hegel e o advento da teoria social*. 5 ed. Trad. Marília Barroso. São Paulo: Paz e Terra, 2004.

MARX, K. *Manuscritos econômico-filosóficos*. Trad. Jesus Ranieri. São Paulo: Boitempo, 2010.

\_\_\_\_\_. *O Capital: crítica da economia política*. 28 ed. Trad. Reginaldo Sant'Anna. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011. v.1.

MARX, K e ENGELS, F. *A ideologia alemã: crítica da mais recente filosofia alemã em seus representantes Feuerbach, B. Bauer e Stirner, e do socialismo alemão em seus diferentes profetas (1845-1846)*. Trad. Rubens Enderle, Nélio Schneider, Luciano C. Martorano. São Paulo: Boitempo, 2007.

MATOS, Olgária. *A escola de Frankfurt: Luzes e sombras do iluminismo*. 2 ed. São Paulo: Moderna, 2006.

MODERNO, João Ricardo. *Estética da contradição*. São Paulo: Perspectiva, 2013.

MUSSE, R. *Passagem ao materialismo*. In: *Lua nova. Revista de cultura e política*. São Paulo, nº 60, 2003.

\_\_\_\_\_. *Theodor Adorno: filosofia de conteúdos e modelos críticos*. In: *Revista Tras/form/ação*. Marília – SP, nº 32/2, 2009.

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

O'CONNOR, Brian. *Adorno's negative dialectic: philosophy and the possibility of critical rationality*. Cambridge- MA: Mit Press, 2005.

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

PADDISON, Max. *Adorno's Aesthetics of Music*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

PLATÃO. *A República*. 13 ed. Trad. Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2012.

\_\_\_\_\_. *Fedro*. Trad. José Calvalcante de Souza. São Paulo: Editora 34, 2016. Edição bilíngue.

PROUST, Marcel. *Em busca do tempo perdido*. 7 Volumes. Trad. Mário Quintana (Volumes 1, 2, 3 e 4), Manuel Bandeira e Lourdes Sousa de Alencar (Volume 5), Carlos Drummond de

Andrade (Volume 6) e Lúcia Miguel Pereira (Volume 7). – Porto Alegre / RJ: Editora Globo, 1983 - 1989.

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

REVISTA TEMPO BRASILEIRO, out. – dez. – nº 155. Rio de Janeiro: Tempo brasileiro, 2003.

ROSE, Gillian. *The Melancholy Science: An introduction to the thought of Theodor Adorno*. London: Verso, 2014.

ROUANET, Sérgio Paulo. *Teoria crítica e psicanálise*. 5 ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2001.

RUSH, Fred (Org.). *Teoria crítica*. Trad. Beatriz Katinsky e Regina Andrés Rebollo. Aparecida, SP: Ideias e Letras, 2008.

SAFATLE, Vladimir. A forma institucional da negação: Hegel, liberdade e os fundamentos do Estado moderno. *Kriterion*, Belo Horizonte, v. 53, n. 125, p. 149-178, June 2012. Available from <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0100-512X2012000100008&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0100-512X2012000100008&lng=en&nrm=iso)>. accesson 25 Nov. 2020. <https://doi.org/10.1590/S0100-512X2012000100008>.

\_\_\_\_\_. *A paixão do negativo: Lacan e a dialética*. São Paulo: Editora UNESP, 2006.

\_\_\_\_\_. *Dar corpo ao impossível: O sentido da dialética a partir de Theodor Adorno*. Belo Horizonte: Autêntica: 2019.

\_\_\_\_\_. *Grande hotel abismo: Por uma reconstrução da teoria do reconhecimento*. São Paulo: Martins Fontes, 2012.

\_\_\_\_\_. *Theodor Adorno: A unidade de uma experiência filosófica plural*. In: *O pensamento alemão no século XX: Grandes protagonistas e recepção das obras no Brasil*. Org. Jorge de Almeida e Wolfgang Bader. São Paulo: Cosac Nayf, 2013. v. 1.

SCHOENBERG, Arnold. *Harmonia*. Trad. Marden Maluf. 2 ed. São Paulo: Editora Unesp, 2011.

SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*. Trad. Jair Barbosa. 2ed. São Paulo: Editora Unesp, 2015. v.1.

SCHWEPPEHAUSER, Gerhard. A filosofia moral negativa de Theodor W. Adorno. *Educ. Soc.*, Campinas, v. 24, n. 83, pág. 391-415, agosto de 2003. Disponível em <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0101-73302003000200004&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-73302003000200004&lng=en&nrm=iso)>. acesso em 10 de novembro de 2020. <https://doi.org/10.1590/S0101-73302003000200004>.

\_\_\_\_\_. *Theodor W. Adorno: an introduction*. Translated by James Rolleston. Durham and London: Duke University Press, 2009.

SILVA, Eduardo Soares Neves. *Filosofia e arte em Theodor W. Adorno. A categoria de constelação*. 2006. Tese (Doutorado). Universidade Federal de Minas Gerais. Belo Horizonte, Minas Gerais, Brasil.

TAYLOR, Charles. *Hegel: sistema, método e estrutura*. Trad. Nélio Schneider. São Paulo: É Realizações, 2014.

THOMSON, A. *Compreender Adorno*. Trad. Rogério Bettoni. Petrópolis: Vozes, 2010. (Série compreender).

TÜRCKE, C. *Pronto-socorro para Adorno: Fragmentos introdutórios à dialética negativa*. In: ZUIN, A. S., PUCCI, Bruno, RAMOS-DE-OLIVEIRA, Newton (Org.). *Ensaio frankfurtianos*. São Paulo: Cortez, 2004.

\_\_\_\_\_. *Sociedade da sensação: A estetização da luta pela existência*. In: ZUIN, A. S., PUCCI, Bruno, RAMOS-DE-OLIVEIRA, Newton (Org.). *Ensaio frankfurtianos*. São Paulo: Cortez, 2004.

VALÈRY, Paul. *Degas, dança, desenho*. Trad. Christina Murachco e Célia Euvaldo. São Paulo: Cosac Naify, 2012.

WELLMER, Albrecht. *The persistence of modernity: essays on aesthetics, ethics, and postmodernism*. Translated by David Midgley. Cambridge, Massachusetts: Mit Press, 1991.

WERLE, Marco Aurélio. *A questão do fim da arte em Hegel*. São Paulo: Hedra, 2011.

\_\_\_\_\_. *A aparência sensível da ideia: Estudos sobre a estética de Hegel e a época de Goethe*. São Paulo: Loyola, 2013.

WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus lógico-philosophicus*. Trad. Luiz Henrique L. dos Santos. 3 ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2017.