

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

Gabriel Eduardo Rosa

**OBJETIVIDADE DAS CATEGORIAS:
RAZÃO, SOCIEDADE E LEI DO VALOR EM T. W. ADORNO**

Florianópolis
2021

Gabriel Eduardo Rosa

Objetividade das categorias:
razão, sociedade e lei do valor em T. W. Adorno

Dissertação submetida ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Santa Catarina para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientador: Profa. Dra. Franciele Bete Petry
Coorientador: Prof. Dr. Alessandro Pinzani

Florianópolis
2021

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor,
através do Programa de Geração Automática da Biblioteca Universitária da
UFSC.

Rosa, Gabriel Eduardo

Objetividade das categorias : razão, sociedade e lei do
valor em T. W. Adorno / Gabriel Eduardo Rosa ;
orientadora, Franciele Bete Petry , coorientador,
Alessandro Pinzani , 2021.

112 p.

Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Santa
Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Programa
de Pós-Graduação em Filosofia, Florianópolis, 2021.

Inclui referências.

1. Filosofia. 2. Theodor W. Adorno. 3. razão. 4.
Lukács. 5. Sohn-Rethel. I. , Franciele Bete Petry. II. ,
Alessandro Pinzani. III. Universidade Federal de Santa
Catarina. Programa de Pós-Graduação em Filosofia. IV. Título.

Gabriel Eduardo Rosa

Objetividade das categorias: razão, sociedade e lei do valor em T. W. Adorno

O presente trabalho em nível de mestrado foi avaliado e aprovado por banca examinadora composta pelos seguintes membros:

Prof. Dr. Alexandre Fernandez Vaz

UFSC

Prof. Dr. Amaro de Oliveira Fleck

UFMG

Certificamos que esta é a **versão original e final** do trabalho de conclusão que foi julgado adequado para obtenção do título de mestre em Filosofia.

Coordenação do Programa de Pós-Graduação

Profa. Dra. Franciele Bete Petry

Orientadora

Prof. Alessandro Pinzani

Coorientador

Florianópolis, 2021.

AGRADECIMENTOS

À Professora Franciele Bete Petry, pela paciência em me orientar em tempos tão difíceis.

Ao Professor Alessandro Pinzani, pela coorientação

Aos Professores Alexandre Fernandez Vaz e Amaro de Oliveira Fleck, pelos comentários na banca de qualificação e por aceitarem participar das bancas de qualificação e defesa.

Aos Professores Joel Klein e Luiz Gustavo da Cunha de Souza, pelos comentários e debates.

Ao Thor Veras, pelos debates e pela amizade.

Aos meus amigos, pelo companheirismo e parceria nas fundamentais noites de boemia.

Aos meus cunhados, Guilherme William Alves e Gabriel Victor Alves, pela alegria e pela amizade.

Aos meus pais, pelo apoio, mas em especial à minha mãe, pelo amor incondicional e por ter me ensinado o valor inigualável da liberdade.

À Shayenne Bruna Alves, pela alegria e amor nos bons e nos maus momentos, e pela paciência e compreensão nos piores de todos. A ela também por sempre ver em mim o que há de bom, mesmo que a mim às vezes não pareça existir.

À CAPES, pela concessão da bolsa.

*Life's but a walking shadow; a poor player,
That struts and frets his hour upon the stage,
And then is heard no more: it is a tale
Told by an idiot, full of sound and fury,
Signifying nothing.*

William Shakespeare, 1603-1607

RESUMO

Esta dissertação apresenta a teoria crítica da racionalidade moderna do filósofo e sociólogo da Escola de Frankfurt, Theodor W. Adorno, concentrando-se no desvendamento que Adorno realiza da objetividade das categorias e da transcendentalidade objetiva da razão. Para tanto, o trabalho se inicia na análise do conceito de segundo giro copernicano e das reflexões sobre a relação entre sujeito e objeto de Adorno. Aqui, demonstra-se a tese do autor do desvendamento da objetividade social no interior da subjetividade transcendental. Com isso, é possível a Adorno ver nas categorias da razão a objetividade da sociedade. Mais especificamente, a crítica de Adorno ao primado do sujeito na filosofia moderna, sobretudo kantiano, leva ao primado do objeto na dialética negativa do autor. Isto feito, analisa-se a objetividade das categorias efetivas da dialética negativa por meio da contraposição entre os conceitos e a objetividade social. Pretende-se, com isso, provar a radical historicização até dos conceitos mais puros da dialética negativa: dos conceitos de sujeito e objeto, da compreensão de razão como dominação da natureza, de realidade, verdade, essência e aparência. Com a análise do conceito adorniano de razão busca-se apresentar a crítica da *ratio* burguesa, compreendida por ele como uma forma de razão instrumental que privilegia o seu momento quantitativo frente ao qualitativo, da dialética do esclarecimento interna a ela (a autorreversão da razão), e seus pressupostos sócio-filosóficos. Na análise das categorias da dialética negativa, por sua vez, busca-se compreender como a dialética adorniana se apresenta como uma forma de resistência à *ratio* e à objetividade dominante e como suas categorias se justificam socialmente. Por fim, o trabalho apresenta o papel central das obras de György Lukács e de Alfred Sohn-Rethel nas de Adorno, sobretudo as diferenças e semelhanças no tocante à recondução da razão e de suas categorias à objetividade da sociedade por meio da análise marxiana do fetichismo da mercadoria e das ideias de reificação e abstração real.

Palavras-chave: Theodor W. Adorno; razão; lei do valor; György Lukács; Alfred Sohn-Rethel.

ABSTRACT

This dissertation presents the critical theory of modern rationality by the Frankfurt School's philosopher and sociologist, Theodor W. Adorno, focusing on Adorno's unveiling of the objectivity of categories and the objective transcendentalism of reason. Therefore, the work begins with the analysis of the concept of the Copernican second turn and the reflections on the relationship between subject and object of Adorno. Here, the author's thesis of unveiling social objectivity within transcendental subjectivity is demonstrated. Thus, it is possible for Adorno to see the objectivity of society in the categories of reason. More specifically, Adorno's critique of the primacy of the subject in modern philosophy, especially Kantian, leads to the primacy of the object in the author's negative dialectic. This done, the objectivity of the effective categories of the negative dialectic is analyzed through the opposition between the concepts and the social objectivity. It is intended, with this, to prove the radical historicization of even the purest concepts of negative dialectics: of the concepts of subject and object, of the understanding of reason as the domination of nature, of reality, truth, essence and appearance. With the analysis of the Adornian concept of reason, the aim is to present the critique of the bourgeois ratio, understood by him as a form of instrumental reason that privileges its quantitative over the qualitative moment, of the dialectic of clarification internal to it (the self-reversion of reason), and its socio-philosophical presuppositions. In the analysis of the categories of negative dialectics, on the other hand, we seek to understand how the Adornian dialectic presents itself as a form of resistance to the dominant *ratio* and objectivity and how its categories are socially justified. Finally, the work presents the central role of the works of György Lukács and Alfred Sohn-Rethel in those of Adorno, especially the differences and similarities regarding the reconduction of reason and its categories to the objectivity of society through the Marxian analysis of fetishism of the commodity and of the ideas of reification and real abstraction.

Keywords: Theodor W. Adorno; reason; law of value; György Lukács; Alfred Sohn-Rethel.

LISTA DE ABREVIATURAS DAS OBRAS DE THEODOR W. ADORNO

- AF:** *A atualidade da Filosofia*. In: ADORNO, Theodor W. Primeiros escritos filosóficos. Tradução: Verlaine Freitas. São Paulo: Editora Unesp, 2018.
- CoASR:** ADORNO, Theodor W.; SOHN-RETHEL, Alfred. *Briefwechsel 1936-1969*. Hrsg. von Christoph Göldel. München: edition text + kritik, 1991.
- CoAB:** ADORNO, Theodor W.; BENJAMIN, Walter. *Correspondência, 1928-1940*. Tradução: José Marcos Mariani de Macedo. São Paulo: Editora Unesp, 2012.
- DN:** *Dialética negativa*. Tradução: Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.
- DE:** ADORNO, Theodor W.; HORKHEIMER, Max. *Dialética do esclarecimento*. Tradução: Guido Antonio de Almeida. Rio de Janeiro: Zahar, 1985.
- EidD:** *Einführung in die Dialektik*. Berlin: Suhrkamp, 2010.
- EsPA:** *Estudos sobre a personalidade autoritária*. Tradução de Virginia Helena Ferreira da Costa, Francisco L. Toledo Corrêa, Carlos Henrique Pissardo. São Paulo: Editora Unesp, 2019.
- GS:** *Gesammelte Schriften*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2015.
- Ge:** *Gesellschaft*. In: GS 8.
- HF:** *History and Freedom: Lectures 1964-1965*. Tradução: Rodney Livingstone. Cambridge, UK; Malden, USA: Polity, 2006.
- IHN:** *Ideia da história natural*. In: ADORNO, Theodor W. Primeiros escritos filosóficos. Tradução: Verlaine Freitas. São Paulo: Editora Unesp, 2018.
- IS:** *Introdução à Sociologia*. Tradução: Wolfgang Leo Maar. São Paulo: Editora Unesp, 2018.
- KCoPR:** *Kant's Critique of Pure Reason*. Tradução de Rodney Livingstone. Stanford, California: Stanford University Press, 2001.
- Me:** *Metaphysik: Begriff und Probleme*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2006.
- MM:** *Minima Moralia*. Tradução: Gabriel Cohn. Rio de Janeiro: Beco do Azougue, 2008.
- Pr:** *Prismas: crítica cultural e sociedade*. Tradução: Augustin Wemet e Jorge Mattos Brito de Almeida. São Paulo: Editora Ática, 1998.
- RK:** *Reflexionen zur Klassentheorie*. In: GS 8.
- VüND:** *Vorlesung über Negative Dialektik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2007.

SO: *Sobre sujeito e objeto*. In: ADORNO, Theodor W. *Palavras e sinais: modelos críticos* 2. Tradução: Maria Helena Ruschel. Petrópolis, RJ: Vozes, 1995, pp. 181-201.

TBS: *Temas básicos de Sociologia*. Tradução: Álvaro Cabral. São Paulo: Editora Cultrix, 1978.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	12
1. RAZÃO E CATEGORIAS DA DIALÉTICA NEGATIVA	16
1.1. PRIMEIRO E SEGUNDO GIRO COPERNICANO	16
1.2. <i>RATIO</i> : RAZÃO COMO DOMINAÇÃO DA NATUREZA	19
1.3. OBJETIVIDADE ABSTRATA, IMANÊNCIA E TRANSCENDÊNCIA	30
1.4. VERDADE, ESSÊNCIA E APARÊNCIA	44
2. GYÖRGY LUKÁCS E ALFRED SOHN-RETHEL: <i>RATIO</i> E LEI DO VALOR	71
2.1. GYÖRGY LUKÁCS: <i>RATIO</i> E FORMA MERCADORIA	72
2.2. ALFRED SOHN-RETHEL: <i>RATIO</i> , FORMA MERCADORIA E TRABALHO SOCIAL	89
CONCLUSÃO	105
REFERÊNCIAS	109

INTRODUÇÃO

A filosofia tradicional, dos pré-socráticos até hoje, é hegemonicamente uma disciplina que tem em vista o conhecimento universal e atemporal. Como se verá, Theodor W. Adorno não foi o único crítico do modelo tradicional de filosofia, mas com certeza está entre os que mais elaboraram uma crítica radical do modelo em questão. Eu parto, assim, na presente dissertação, da interpretação que vê no pensamento de Adorno uma quebra irreconciliável com esse modelo de pensamento filosófico. Abstratamente, a interpretação se apresenta como a que vê nele uma inseparabilidade profunda entre o aparelho conceitual e a sociedade¹. Caso se priorizasse o universal frente ao particular, como há tempos é costume no pensamento ocidental, poder-se-ia tão somente se contentar com a definição da tese abstrata, que se resume, metafisicamente, na inseparabilidade entre forma e matéria. Conforme a prática tradicional, seguir-se-ia, então, uma derivação do axioma forma-matéria em proposições que determinariam as leis de relação entre forma e matéria para toda sociedade possível. Todavia, devido à quebra de Adorno com o primado do universal sobre o particular da filosofia tradicional, um tal método não estaria de acordo com a especificidade de sua obra². Por isso, uma investigação da obra do autor analisado não pode ser um exame *a priori* de teses, conceitos e proposições em si mesmas. Antes, do desenvolvimento rigoroso da interpretação da inseparabilidade entre forma e matéria no pensamento de Adorno se segue que a aprioridade das proposições acolá derivada teria de ser posta em xeque, uma vez que, na verdade, o próprio apriorismo pressupõe esta separação. Assim, não se pretende, aqui, desenvolver a tese da inseparabilidade entre forma e matéria aprioristicamente, mas em mediação com o objeto e a objetividade historicamente determinados — o objeto diante de sua história interna e a objetividade da sociedade e a historicidade da forma de mediação. Por mais que pareça ser, em sua forma abstrata, uma interpretação verdadeira do pensamento adorniano, ao

¹ Segundo Fleck, por exemplo, o autor partiria do pressuposto da inseparabilidade entre filosofia e sociologia (cf. FLECK, 2015, p. 15-16). Além disso, recorrentemente Adorno diz não reconhecer a divisão entre método e conteúdo (cf., p. ex., IS, p. 177-178 ou VÜND, p. 15). Com isso, me poria na tradição de intérpretes de Adorno, que tornaram-se numerosos a partir sobretudo dos anos 2000 para cá, e que, como Nobre apresenta, não veem a obra de Adorno uma obra de filosofia pura, separada dos diagnósticos de tempo e das pesquisas interdisciplinares. Nobre, em seu artigo, apresenta-nos nomes como Christine Eichel, Juliane Rebetisch, Luciano Gatti, Amaro Fleck, Eduardo Neves, etc. (cf. NOBRE, 2019, p. 16-21).

² Prioridade que, conforme O'Connor defende, e como tento demonstrar em maiores detalhes, teria sido herdada da obra de Benjamin (cf. O'CONNOR, 2013, p. 6).

menos enquanto abstrata e, portanto, parcial, ela já é falsa. Contrapondo-me a este método de exame, pretendo, aqui, demonstrar *como efetivamente as categorias da razão têm sua determinação verdadeira tão somente em mediação com a sociedade historicamente determinada em que se originam*. Assim, como se verá, não só as categorias³ são próprias da sociedade capitalista, como a capacidade abstrativa é intimamente ligada às sociedades de troca.

Esta dissertação se divide em dois capítulos. O primeiro trata do sentido da expressão adorniana “segundo giro copernicano”: como a sua compreensão do segundo giro, em contraste com o giro de Kant, que se caracteriza por atribuir a cognoscibilidade tão somente ao sujeito, significa uma espécie de reconhecimento da objetividade das categorias. Grosso modo, como se verá, isso significa, para Adorno, que as categorias, os conceitos mais “puros” da razão, não são verdadeiramente puros, mas têm sua origem historicamente determinada na sociedade. Com isso em mente, investigo as consequências dessa tese em categorias essenciais da dialética negativa adorniana: as de razão como dominação da natureza, de realidade, e, finalmente, nas de verdade, essência e aparência. Assim, portanto, ao passo em que analiso as categorias da dialética negativa de que se fala, interpreto suas relações de justificação nas compreensões de Adorno da sociedade. Por isso, a fundamentação das categorias da dialética negativa de Adorno se diferencia da forma tradicional da prova argumentativa. Antes, como se verá, há na fundamentação das categorias de Adorno um momento de justificação na análise social. Por fim, no capítulo que se seguirá, demonstro como György Lukács e Alfred Sohn-Rethel são determinantes para a compreensão do segundo giro copernicano de Adorno e em que medida se diferenciam dele. Como veremos, as obras dos autores de que se fala são centrais para a ideia de objetividade das categorias de Adorno na medida em que foram os que mais lhe marcaram ao reconhecer a objetividade das categorias no sentido dialético materialista da recondução da *ratio* e da subjetividade transcendental à forma mercadoria, integrando, assim, análise categorial e crítica da economia política. Uma vez que, como se verá, o pensamento de Adorno implica em constelações de conceitos que se referenciam entre si, a análise de sua obra também deve, para compreendê-la como um

³ Uso, aqui, “categorias” em sentido próximo do kantiano (conceitos puros do entendimento); isto é, como conceitos que não são inteiramente dados na empiria.

todo, referir-se a diversos conceitos que, longe de serem digressões, servem à interpretação dos conceitos que se quer esclarecer nesta pesquisa⁴.

Mas, antes de passar para o capítulo inicial, determinemos o escopo de análise da pesquisa. O objeto da pesquisa é a apresentação da objetividade das categorias no pensamento de Adorno, mais especificamente de sua obra tardia — sobretudo na *Dialética negativa*. Assim, quero apresentar, aqui, uma análise das categorias da dialética negativa adorniana e, como se vê do substantivo “objetividade”, tomo a dialética de Adorno, não obstante negativa, como materialista e histórica, uma vez que constitui a dialética negativa a tese historicamente justificada da origem social do pensamento. Todavia, não utilizarei, aqui, só a obra *Dialética negativa*. Adorno diz no prefácio à *Dialética negativa*: “Mas o que se oferece aqui não é apenas uma metodologia dos trabalhos materiais do autor; de acordo com a teoria da dialética negativa, não existe nenhuma continuidade entre aqueles trabalhos e este.”⁵ Apesar da dita não-continuidade dos trabalhos materiais de Adorno relativamente à obra, há, decerto, ao menos uma *descontinuidade*. As aulas de Adorno irei tomar como em continuidade com a *Dialética negativa*, sobretudo as de introdução à dialética e à dialética negativa, uma vez que claramente servem ao projeto da dialética negativa. Entretanto, as utilizações de *Dialética do esclarecimento*, escrita a quatro mãos com Max Horkheimer, e das *Minima Moralia*, são mais complexas, uma vez que as teses da autorreversão da razão e da não-verdade do todo, apresentadas na *Dialética do esclarecimento* e nas *Minima Moralia*, respectivamente, são essenciais ao conceito de objetividade e de razão da dialética negativa adorniana.

Relativamente à *Dialética do esclarecimento*, seguirei a interpretação de Silva e de Caux⁶ de que a obra exerce uma influência não-tética. O que importará em seu uso para interpretar as passagens da *Dialética negativa* de Adorno é muito mais o sentido problemático que ela inaugura no todo do pensamento de Adorno, a saber, que a *ratio* esclarecida se autorreverte em seu contrário. Como se verá, a dialética negativa de Adorno constituirá uma tentativa renovada de identificar o princípio de sua autorreversão (o

⁴ Isso explica, segundo Silva, aliás, o porquê da literatura secundária constituir-se quase totalmente em análises motivicas, em contraposição à exegese de textos filosóficos tradicionais (cf. SILVA, 2009, p. 55).

⁵ DN, p. 7.

⁶ Cf. DE CAUX, 2019, p. 220, nota 171 e SILVA, 2006, p. 26-ss. Habermas, do contrário, p. ex., só verá continuidade e radicalização da *Dialética do esclarecimento* para a *Dialética negativa* (cf. HABERMAS, 1981, p. 515).

princípio de identidade da *ratio*) e de criticá-lo imanentemente. Além disso, como apresenta Nobre⁷, a *Dialética negativa*, e suas demais obras tardias que são analisadas aqui, também se caracteriza por uma matização do diagnóstico da autorreversão da *ratio* e do mundo reificado, não no sentido de que as contradições da sociedade capitalistas se enfraqueçam ou deixem de existir, mas no sentido de que a própria realidade servirá como um véu ideológico para essas contradições. A transformação categorial da dialética com vistas a este véu ideológico da realidade também é uma marca distintiva da *Dialética negativa* com relação à *Dialética do esclarecimento*, como se esclarecerá no decorrer da dissertação. Por fim, essa matização também se refletirá, como veremos, na complexificação da tese anti-hegeliana apresentada nas *Minima Moralia* de que “o todo é o não-verdadeiro”⁸.

⁷ Cf. NOBRE, 2019, p. 21-22. O autor também acrescenta que é porque a imanência se fecha no capitalismo tardio que a temática do interno-externo aparece na obra tardia de Adorno (cf. NOBRE, 2019, p. 33-ss.).

⁸ MM, p. 46.

1. RAZÃO E CATEGORIAS DA DIALÉTICA NEGATIVA

1.1. PRIMEIRO E SEGUNDO GIRO COPERNICANO

A expressão “giro copernicano” é utilizada por Kant, na *Crítica da razão pura*, para se referir à revolução científica germinada por Nicolau Copérnico. O astrônomo não pôde explicar os movimentos dos astros sob a perspectiva do espectador como eixo imóvel da rotação. Ele, então, buscou explicá-los sob a perspectiva contrária: do espectador como eixo *móvel*. Kant se referiu, com “giro copernicano”, à *intentio obliqua* que se caracteriza em atribuir a cognoscibilidade ao sujeito cognoscente⁹. Adorno, por sua vez, defende um segundo giro copernicano: reflexionar essa *intentio obliqua* mais uma vez¹⁰. Este segundo giro consiste em referir a *intentio obliqua* ao objeto. Ou seja, para Adorno a cognoscibilidade não está submetida tão somente ao sujeito cognoscente, mas também à objetividade. Em suas palavras: “O *objectum* não é *subjectum*, tal como o idealismo tentou compreendê-lo por milênios; muito antes, é o *subjectum* que é *objectum*.”¹¹ Aquela subjetividade cognoscente está associada, para Adorno, a uma objetividade determinada. Esta *intentio obliqua* objetiva da *intentio obliqua* subjetiva, na forma materialista em que Adorno a apresenta, tem seus antecessores, como se verá no próximo capítulo, nas críticas do jovem György Lukács¹² à epistemologia burguesa¹³ e na tese de Alfred Sohn-Rethel¹⁴ do descobrimento do sujeito transcendental na forma mercadoria¹⁵. Conforme Fleck, tanto Lukács quanto Sohn-Rethel marcam o conceito de razão de Adorno¹⁶. Se aceitarmos

⁹ Cf. KANT, 1999, p. 39 e SO, p. 182.

¹⁰ Cf. MUSSE, 2003, p. 99.

¹¹ DN, p. 154-155.

¹² Pensador marxista. Sobretudo *Teoria do romance e História e consciência de classe*, escritos por ele em sua juventude, marcaram o pensamento de Adorno. Ademais, este atribuiu a Lukács o mérito de ter conduzido, em *História e consciência de classe*, a dialética novamente ao materialismo. Como se pode imaginar, isto, por si só, tendo em vista o tema desta dissertação, já é um tanto significativo.

¹³ Cf., a este respeito, o estudo “A reificação e a consciência do proletariado”, contido em LUKÁCS, 2003.

¹⁴ Pensador marxista. Ele e Adorno conheceram-se na década de 1920. Segundo Adorno, em uma carta de 17 de novembro de 1936 endereçada a Sohn-Rethel, em resposta a outra deste, onde este expôs sua teoria para Adorno, a carta de Sohn-Rethel teria significado “a maior sacudida espiritual” que ele teria experimentado em filosofia desde seu primeiro encontro com o trabalho de Walter Benjamin “- e isso foi no ano de 1923!” (cf. SOHN-RETHEL, Alfred. *Trabalho espiritual e corporal*, p. 79).

¹⁵ Cf. SOHN-RETHEL, Alfred. *Trabalho espiritual e corporal*, p. 1-2.

¹⁶ Cf. FLECK, 2015, p. 111-113 e 136.

sua hipótese, ao menos uma parcela da epistemologia adorniana parece perder a aparência apriorística.

A ideia do segundo giro copernicano é apresentada por Adorno sobretudo em seu ensaio *Sobre sujeito e objeto*, de 1969. Sendo ela a *intentio obliqua* da *intentio obliqua*, sua dinâmica origina-se na determinação da objetividade do sujeito – não obstante a subjetividade do objeto seja conservada na ideia; isto é, a *intentio obliqua* da *intentio obliqua* é a suprassunção do giro copernicano kantiano¹⁷. A determinação da objetividade do sujeito contradiz a constitutividade do sujeito e o seu fundamento kantiano: a separação de sujeito e objeto. “A separação entre sujeito e objeto é real e aparente”¹⁸: real porque a separação se deu a ferro e fogo na condição humana; aparente porque a hipóstase desta separação como atemporal é não-verdadeira. Na medida em que o sujeito se separa do objeto, ele o reduz a si e, com isso, devora o objeto e se esquece de como ele mesmo o é. Portanto, a separação de sujeito e objeto implica, a Adorno, no primado do sujeito. E, uma vez que o primado do sujeito só se dá na não-consciência da objetividade do sujeito, sem com o que não haveria uma separação *a priori*, ele é necessariamente inconsciente. O primado do objeto do segundo giro copernicano não é, por outro lado, a fé no ser-assim da existente, a antiga *intentio recta*¹⁹. Primado do objeto denota que o sujeito é mais objeto que o objeto, que o é na medida em que tomamos consciência dele.

O sujeito, quintessência da mediação, é o *como* do conhecimento e, enquanto contrasta com o objeto, nunca é o *que*. Mas se o sujeito não é *algo*, se não possui um momento objetivo irreduzível, ele não é nada; o sujeito é objeto pois *deve haver* um sujeito que constitua – predicado de existência que, segundo a doutrina idealista da constituição, só se refere ao existente, com relação ao qual o sujeito como apercepção pura quereria ser o puramente outro²⁰. Então, se o sujeito é objeto, a subjetividade no objeto, sua determinação, é um momento da objetividade²¹. A objetividade do sujeito se impõe nas determinações do objeto. Assim, o princípio do apriorismo, de que o sujeito pode ser abstraído da objetividade, mas que a subjetividade não pode, por sua vez, ser abstraída do objeto, implica ou no juízo de que o sujeito não é nada ou no de que ele é objeto – o que

¹⁷ Cf. SO, p. 197-198.

¹⁸ SO, p. 182.

¹⁹ Cf. SO, p. 187.

²⁰ Cf. SO, p. 196-197.

²¹ Cf. SO, p. 188.

abre as portas para o primado do objeto. O ser-objeto do sujeito o aparenta, assim, ao objeto²². Com isso, Adorno vira de ponta-cabeça o esquema kantiano: a forma do sujeito lhe é conferida pelo objeto e, por fim, a posição-chave do sujeito no conhecimento vem a ser a experiência²³. “O sujeito é agente, não ‘constituens’ do objeto [...]”²⁴ Como aponta Adorno, a inversão do esquema kantiano parece estar em conformidade ao projeto de Hegel: devolver ao objeto a liberdade impedida pela liberdade do sujeito constitutivo²⁵. O apriorismo despoja o ato da temporalidade, sem a qual ele não pode ser compreendido como dinâmico. Assim, o ato retorna como um ser de segunda ordem²⁶. E o objeto, aqui, não é nem criação do sujeito nem um abstrato sem sujeito. O objeto, ou o “não-idêntico”, como nomeia Adorno, se assemelha à coisa em si kantiana: é o que é liberto do encanto do sujeito constitutivo e apreensível mediante a autorreflexão dele²⁷. No sujeito tudo é imputável ao objeto, e o que não é objeto soa na cópula “é”²⁸. As categorias kantianas só se aplicam aos fenômenos, p. ex.; por isso servem à refutação da pureza do sujeito. O eu cognoscente não poderia ter reclamado objetividade se não a tivesse pego de empréstimo do objeto que persiste no tempo e tampouco se o que os une na universalidade não pertencesse a eles – por mais que a síntese se opere subjetivamente. Por meio da inversão do esquema kantiano, Adorno pôde, por fim, afirmar que a reflexão do sujeito sobre o seu próprio formalismo é a reflexão sobre a sociedade²⁹. “O ‘a priori’ e a sociedade estão entrelaçados.”³⁰ O aprisionamento do sujeito é internalização: o indivíduo não está menos preso em si do que na sociedade. Assim, se o aprisionamento do sujeito é real, que o eu cognoscente dependa do espaço, do tempo e das formas de pensamento não provém da espontaneidade dele. Antes, conforme Adorno, os “formadores” (*Formanten*) são a marca da dependência do eu cognoscente para com a espécie humana – sem que estes constituintes não tenham legitimidade. Pois, afinal, mesmo o eu consciente da prisão do sujeito é determinado por suas formas³¹.

²² Cf. SO, p. 193-194.

²³ Cf. SO, p. 193-194.

²⁴ SO, p. 194.

²⁵ Cf. DN, p. 32.

²⁶ Cf. SO, p. 196.

²⁷ Cf. SO, p. 194.

²⁸ Cf. SO, p. 197.

²⁹ Cf. SO, p. 199.

³⁰ SO, p. 191.

³¹ Cf. SO, p. 192.

Por fim, o esquema da atribuição da universalidade à subjetividade e da particularidade à objetividade também é posto de ponta-cabeça. A reflexão da *intentio obliqua* dá-se através da mediação nos conceitos de sujeito e objeto³². Estes são, por sua vez, determinados tão somente um mediante o outro – e, como vimos, defini-los abstratamente os levaria à aporia³³. A antítese entre universal e particular demonstra a necessidade dessa mediação: o particular só existe como determinado e é, assim, necessariamente universal, e o universal só existe como determinação do particular e é, assim, necessariamente particular³⁴.

1. 2. *RATIO*: RAZÃO COMO DOMINAÇÃO DA NATUREZA

Segundo Fleck³⁵, o conceito de *ratio* burguesa, tal qual determinado por Adorno em *Dialética negativa*, se assemelha à sociedade capitalista devido à forma equivalência; ou seja, tanto a *ratio* quanto o princípio de troca identificam os fenômenos mediante a equivalência (quantitativa, como se verá) entre eles. Fleck define, assim, em sua tese, *ratio* burguesa como a racionalidade moderna que privilegia o momento quantitativo em detrimento do momento qualitativo do conhecimento³⁶. Grosso modo, por outro lado, a *ratio* é a racionalidade ligada à dominação. Adorno e Horkheimer compreenderam-na em *Dialética do esclarecimento* como dominação da natureza, tanto interna quanto externa³⁷. Adorno define a racionalidade da dominação da natureza da mesma forma que *ratio*, como forma da racionalidade não autorreflexiva que domina a natureza subsumindo, classificando, subordinando e fatiando-a em miúdos³⁸. Segundo Adorno, todavia, há na *ratio* uma antinomia interna, que consiste na identificação do outro que lhe opõe. Isto é, a *ratio* pressupõe uma relação de oposição e dominação entre sujeito e objeto. E a dominação da natureza da *ratio* tem em vista, por sua vez, a autoconservação da espécie humana, como demonstrarei³⁹. Todavia, não só a *ratio*, a racionalidade da dominação da

³² Cf. SO, p. 182-183.

³³ Cf. SO, p. 181-182.

³⁴ Cf. SO, p. 198-199.

³⁵ Cf. FLECK, 2015, p. 111.

³⁶ Cf. FLECK, 2015, p. 104-105.

³⁷ Cf. HF, p. 13.

³⁸ Cf. HF, p. 13.

³⁹ Cf. HF, p. 41.

natureza, está necessariamente ligada à autoconservação humana – toda a razão o está⁴⁰. E, aliás, como arguirá Adorno, a racionalidade que não toma consciência desta ligação se converterá necessariamente em irracionalidade. Esta ideia, que esclarece a conversão necessária da *ratio* em irracionalidade, é o substrato da argumentação da dialética do esclarecimento. A autorreversão da *ratio* como dominação da natureza é tão constitutiva da *ratio* para Adorno que poderíamos falar de uma autorreversão *quasi* transcendental⁴¹ — não transcendental *stricto sensu*, portanto, uma vez que sua origem é histórica. A origem da razão a marca até a o mecanismo de abstração: é a autoconservação da espécie que confere legitimidade à esta⁴² – em suas palavras: “[...] a abstração é o meio de uma razão autoconservadora.”⁴³ Ora, a autoconservação é, então, um momento da abstração. A função desta na autoconservação da espécie no desenvolvimento da socialização parece decerto clara: os humanos abstraíram da satisfação imediata de suas carências, da espontaneidade da caça e da colheita imediata, para remediá-las mais completamente. É, aliás, assim que, segundo Adorno e Horkheimer apresentam em *Dialética do Esclarecimento*, a subjetividade surge; Fleck e Pucciarelli resumem este processo assim:

1. Todo sacrifício contém um momento de engodo em que a instância em função da qual se dá o sacrifício é lesada;
2. Algo como um eu auto-idêntico se constitui apenas quando esse mecanismo de sacrifício é introvertido sob a forma de renúncia das pulsões vitais de um corpo vivo em prol de sua própria continuidade no tempo, i.e., de sua autoconservação;
3. Com essa introjeção, no entanto, é o próprio corpo vivo em função do qual se havia realizado o sacrifício que é fundamentalmente lesado;
4. Erigido a vetor civilizacional, esse mecanismo se instancia reiterada e compulsivamente em todas as dimensões da vida social sob a lógica de um retorno do recalcado; tanto o princípio de identidade quanto a troca lhe são essencialmente subsidiários.⁴⁴

Resumidamente, então, a subjetividade se origina na introversão do sacrifício. Conforme nos apresentam Fleck e Pucciarelli, Adorno e Horkheimer compreenderiam a troca e a identificação como secularizações do sacrifício⁴⁵. E, evidentemente, a abstração também parece ter sido condição necessária ao assentamento do capitalismo; afinal, é

⁴⁰ O que justifica a interpretação da *ratio* e da *mimesis* antes como momentos da razão.

⁴¹ De Caux falará que a autorreversão é “transcendental histórico”, p. ex. (cf. DE CAUX, 2019, p. 237).

⁴² Cf. DN, p. 154.

⁴³ DN, p. 154.

⁴⁴ FLECK & PUCCIARELLI, 2019, p. 116.

⁴⁵ Cf. DE, p. 51.

preciso abstrair das carências imediatas para que se acumule capital ou se submeta à disciplina do trabalho assalariado. Sabe-se, até aqui, que, para Adorno, a racionalidade não consciente de sua ligação com a autoconservação da espécie humana converte-se necessariamente em irracionalidade. Entretanto, que função específica a abstração tem enquanto meio de autoconservação? A função relativa à socialização, tal qual expus, pareceu clara. Mas que função tem a abstração, enquanto meio de autoconservação, no momento *epistêmico da ratio*?

Tradicionalmente, a abstração é definida na Filosofia ocidental como uma operação de isolar. “Abstrair de” sugere um “deixar de lado” ou um “afastar do pensamento”. Assim, p. ex., abstrai-se das carências imediatas no processo de socialização, como demonstrado, ou de elementos na análise de um fenômeno concreto. Todavia, ao longo da história da Filosofia ocidental, a abstração foi tomada como uma capacidade subjetiva e, além disso, intelectual. Desde Aristóteles a abstração, substantivamente falando, é o que é despojado de qualidade sensível. Tomás de Aquino, por sua vez, reduz todo conhecimento a esta operação. Com ele, a abstração passa a conotar, grosso modo, a extração realizada no particular que tem em vista o universal. Pode-se dizer que, em conformidade com esta compreensão, é tão somente mediante a abstração que é possível conhecer o que é em si. Ou seja, somente por meio da capacidade abstrativa que se constituiria os universais. Segundo Locke, é com a abstração que se isola, p. ex., a brancura do branco do leite ou do gesso. Todavia, na história da Filosofia ocidental se forma um posicionamento que é contrário ao até então (e quiçá ainda) hegemônico. Berkeley, e depois Hume, opor-se-ão à tradição da defesa da abstração. Contra Locke, Berkeley negará tanto a capacidade humana da abstração quanto a possibilidade da cognoscibilidade dela – ele negará que, p. ex., o humano possa abstrair a ideia de cor das cores particulares ou possa conhecê-las em si como universais. Berkeley sustenta que, psicologicamente, sempre se tem em mente um particular ao se referir aos universais, não havendo, assim, um universal desprovido de particularidade, e que os universais sem particularidade sequer são pensáveis, quem dirá passíveis de conhecimento. Hume prontamente irá prosseguir com a negação de Berkeley. E, grosso modo, será Kant que defenderá mais uma vez a abstração do sentido tradicional. Não obstante a função do empirismo humeano no giro copernicano kantiano, a abstração readquire parcela de seu direito enquanto uma capacidade em si subjetiva e intelectual. Por fim (por enquanto), será Hegel que, em conflito com a tradição hegemônica da

Filosofia ocidental, irá atribuir um sentido conotativo ao predicado “abstrato”. Ele se refere com “abstrato” às determinações que se mantêm parciais frente ao conhecimento. Assim, a definição e a capacidade efetiva de abstrair são, até certo ponto, mantidos por Hegel. Mas ele tenta desvelar sobretudo a parcialidade que é mantida nesta operação. Adorno, por um lado, parece dar continuidade à crítica de Hegel à abstração. Para Adorno, todavia, a parcialidade da abstração estará, sobretudo no tocante à autoconservação da espécie humana, no mecanismo de esquecimento que ela abriga. A função epistêmica da abstração enquanto meio de autoconservação associa-se, para Adorno, como se verá, ao esquecimento. Todavia, como a abstração engendra o esquecimento na *ratio* ao ponto em que funciona como meio de autoconservação da espécie humana? Como veremos, a sua demonstração esclarecerá, ao mesmo tempo, como a *ratio* se identifica, no fim, com o existente, apesar da profunda divisão do trabalho que parece implicar.

A racionalidade da dominação da natureza é, grosso modo, a do apriorismo. A *ratio* nega a contingência e, todavia, com isso, se identifica ao existente⁴⁶ — nas palavras de Adorno: “o princípio do eu imita aquilo que nega.”⁴⁷ Mas, primeiro, se o princípio do eu imita o que nega, ele nega e *depois* imita? Segundo, o que é “o princípio do eu”? A proposição parece implicar a precedência da negação com relação à imitação. Aliás, que se negue a satisfação imediata das carências para que tão somente depois a carência possa ser satisfeita, parece reforçar a hipótese acerca desta precedência da negação com relação à imitação. Contudo, Adorno parece, aqui, usar “negação” no sentido freudiano. Negação, em sentido freudiano é, grosso modo, a negação da representação do recalado como defesa do eu⁴⁸. Ou seja, o eu nega a lembrança que não suporta do sofrimento inibido por ele e que, não obstante, o constitui. Ora, então a negação assim compreendida serve, psicologicamente, à autoconservação da espécie humana. Ademais, se considerarmos a negação no todo da teoria freudiana, ela precede a imitação, uma vez que a representação do recalado só é constitutiva da consciência e da ação na medida em que ela é antes negada – e, sobretudo, antes negada no próprio recalque. Logo, no fim, a negação parece preceder a imitação, se tratando, todavia, aqui, de um conceito determinado de negação.

⁴⁶ Similarmente a identificação do segundo giro copernicano da universalidade com a objetividade, apresentada no subcapítulo passado.

⁴⁷ DN, p. 155.

⁴⁸ Cf., p. ex., DN, p. 152 e 303.

A passagem que se segue, do *Dialética do Esclarecimento*, reforça esta interpretação de negação da *ratio* no sentido freudiano da dinâmica do recalque:

A *ratio*, que recalca a mimese, não é simplesmente seu contrário. Ela própria é mimese: a mimese do que está morto. O espírito subjetivo que exclui a alma da natureza só domina essa natureza privada da alma imitando sua rigidez e excluindo-se a si mesmo como animista. A imitação se põe a serviço da dominação na medida em que até o homem se transforma em um antropomorfismo para o homem.⁴⁹

A dominação da natureza da *ratio* é mimese do que está morto. Aparentemente, a subsunção que a *ratio* realiza une tão somente o que é estático ou constitui a estaticidade. A definição da *ratio* como mimese do que está morto atesta mais uma vez que há, na *ratio*, um momento de recalque — além disso, a *ratio* implica na dominação da natureza e o recalque é uma forma de dominação da natureza interna. A *ratio* subsume por meio da abstração. A abstração aparece, aqui, portanto, como ferramenta teórica do recalque. Mediante a abstração o resto da subsunção é desprezado. Logo, a abstração serve ao invariante, tanto porque o constrói para a *ratio* quanto porque tira de mente o resto. Poder-se-ia ou perguntar por este resto ou até mesmo pela substancialidade de um conceito que parece sempre deixar restos. Todavia, a ideia de que sempre se perde algo do particular em sua identificação com o universal tem de ser tratada historicamente: se perde *systematicamente* devido ao mecanismo de identificação em vigor desde o começo da Filosofia ocidental. De outro lado, a pergunta *a priori* sobre se é possível uma reconciliação totalizante entre universal e o particular é autocontraditório, porque a forma dessa espécie de prova é própria da *ratio*, que compulsivamente subsume o estático e despreza o resto como contingência. De qualquer forma, a abstração e, por fim, a *ratio* por meio dela, na medida em que nunca subsume tudo⁵⁰, ou nunca subsumiu, parece a todo momento implicar num esquecimento em favor da universalidade dominante. Vejamos, portanto, a dinâmica de subsunção da *ratio*⁵¹.

Subsumir é abstrair dos fenômenos o que os unifica no conceito; diz-se então, que A é tudo o que está sob essa unidade. Segundo Adorno: “O conceito permanece, nesse

⁴⁹ DE, p. 55.

⁵⁰ E, para Kant, necessariamente o sujeito transcendental nunca subsume tudo, uma vez que tem de supor a coisa em si.

⁵¹ Cf. VüND, p. 17-19.

sentido, sempre atrás do que ele subsume sob si mesmo.”⁵² Quando se fala “A é B”, “A” é sempre *diferente* e é sempre *mais* que “B”. Todavia, “B” é também sempre *mais* do que o conjunto “A”. Na compulsão de deduzir do juízo “A é B” o “A = B”, tudo o que não se adequa na identidade é contradição. A contradição se origina, epistemicamente, da compulsão de deduzir da cópula a identidade. E há, realmente, um progresso da compulsão à identidade do idealismo transcendental kantiano ao idealismo hegeliano: com Kant a coisa em si ainda marcava a não-identidade entre sujeito e objeto, todavia com Hegel a irracionalidade se torna um momento da racionalidade⁵³, a não-identidade um momento do idêntico.

Mas o problema é, sobretudo, que o esquecimento que a *ratio* sofre e causa mediante a abstração serve a dominação da sociedade reificada, como já defendiam Adorno e Horkheimer na *Dialética do esclarecimento*:

O espaço que nos separa dos outros significaria, para o conhecimento, a mesma coisa que o tempo que se intercala entre nós e o sofrimento de nosso próprio passado, a saber, uma barreira insuperável. Mas a dominação perene da natureza, a técnica médica e não médica, tira sua força dessa cegueira; só o esquecimento a tornaria possível. A perda da lembrança como condição transcendental da ciência. Toda reificação é um esquecimento.⁵⁴

Mas o que fazer, se toda conceituação e, portanto, todo pensamento tem em si um momento de abstração? O antídoto epistêmico à abstração parece residir, para Adorno, na rememoração do que foi esquecido. Tendo em vista que o esquecimento serve à *ratio* e à sociedade da dominação da natureza, o processo de rememoração é, ao mesmo tempo, desvelamento dos mecanismos sociais de dominação. Afinal, para Adorno: “Crítica à sociedade é crítica ao conhecimento e vice-versa.”⁵⁵ Não é à toa que Sohn-Rethel atribui a Adorno a definição “o materialismo histórico é a anamnese da gênese”⁵⁶. Conforme ressalta Musse, “[...] as expressões ‘primazia do objeto’, ‘passagem ao materialismo’ e ‘duplo giro copernicano’ designam momentos de uma mesma constelação teórica.”⁵⁷ A identificação violenta os particulares, e a negação da negação não é senão a anamnese

⁵² VüND, p. 18.

⁵³ Cf. EidD, p. 65.

⁵⁴ DE, p. 190.

⁵⁵ SO, p. 189-190.

⁵⁶ SOHN-RETHEL, Alfred. *Trabalho espiritual e corporal*, p. 2-3.

⁵⁷ MUSSE, 2003, p. 97.

dessa violência esquecida⁵⁸. Psiquicamente, a definição de *ratio* como mimese do que está morto pode ser interpretada como a constitutividade do que é dominado no processo de recalque. O momento epistêmico da função de recalque da abstração na *ratio* ainda precisa, todavia, ser esclarecida. As chaves para compreendê-lo é, como veremos, o que Adorno denomina “método redutivo” e “conceito residuário de verdade”.

O método redutivo e o conceito residuário de verdade, ao que parece consubstanciais, iniciam-se já com Platão e se estendem até Kant e às manifestações da *ratio* burguesa. Verdade é, aqui, o que sobra da subtração do efêmero⁵⁹. Parcela do mérito de Freud foi, segundo Adorno, analisar o resto depositado no inconsciente como recalcado⁶⁰. Mas o que dizer do resto epistêmico? Conforme Adorno, o resto da abstração realizada pela *ratio* se manifesta como contradição:

Seu nome [da dialética] não diz inicialmente senão que os objetos não se dissolvem em seus conceitos, que esses conceitos entram por fim em contradição com a norma tradicional da *adaequatio*. A contradição não se confunde com aquilo em que o idealismo absoluto de Hegel precisou inevitavelmente transfigurá-la: ela não é nenhuma essência heraclítica. Ela é o indício da não-verdade da identidade, da dissolução sem resíduos daquilo que é concebido no conceito.⁶¹

A dialética é, como se verá no próximo subcapítulo, animada pela contradição, que é o indicativo de não-verdade da identidade. O conceito de contradição remete, por sua vez, segundo Adorno, à contradição real⁶². Por isso, a dialética negativa é a forma de conhecimento do não-idêntico que lida com contradições da sociedade antagônica⁶³, conforme Fleck, e um estado correto estaria livre de dialética, porque não seria nem sistema tampouco contradição, conforme Nobre⁶⁴. Além disso, vale ressaltar que, para Adorno, tratar-se-ia, aqui, de contradição *no* conceito e não contradição *entre* conceitos. O conceito contradiz tanto *o que* ele quer dizer quanto *o que* ele quer dizer o contradiz (o não-conceitual, ou não-idêntico, na terminologia da *Dialética negativa*)⁶⁵.

⁵⁸ Cf. VüND, p. 51.

⁵⁹ Cf. KCoPR, p. 25.

⁶⁰ Cf. IS, p. 75.

⁶¹ Cf. DN, p. 12.

⁶² Cf. VüND, p. 17.

⁶³ Cf. FLECK, 2015, p. 170-171.

⁶⁴ Cf. NOBRE, 1998, p. 163.

⁶⁵ Cf. VüND, p. 17-18.

A categoria da contradição e a origem da dialética datam, segundo Adorno, da dialética transcendental da *Crítica da razão pura*⁶⁶. Conforme Kant, o uso das categorias nos juízos que não dizem respeito à experiência nos leva a lidar necessariamente com contradições. Ademais, estas contradições, segundo Kant, surgiriam *necessariamente* da razão e não poderiam, portanto, ser desfeitas. Segundo Adorno, a categoria da contradição adquire, com isso, uma nova significação⁶⁷. Hegel responderá: ‘mas se estas contradições derivam necessariamente da razão e não podem, por fim, ser desfeitas, por que não procurar a verdade precisamente no movimento da contradição?’ Fora assim que, como nos apresenta Adorno, Hegel pretendeu superar o dualismo kantiano entre sujeito e objeto e, por fim, elaborar a proposição de que não há nada de imediato que não seja, ao mesmo tempo, mediado⁶⁸. Mas, se para Kant as contradições provêm da razão que é, basicamente, atemporal, e se mesmo Hegel as converte em essência heraclítica, como e de onde elas surgiriam para Adorno?

As contradições do conceito se originam, para Adorno, como irei demonstrar, da sociedade antagônica, da síntese por meio da contradição, que já aparece como fenômeno originário na divisão de classes implicada nas sociedades de troca pré-capitalista, mas que só se realiza como *sistema* antagônico na totalidade por meio da concorrência⁶⁹ (antagonismo intersubjetivo) próprio da sociedade capitalista. Considerando que a abstração data da origem das sociedades de troca e que toda sociedade de troca se funda na exploração, como defende Sohn-Rethel e Adorno, não se teria de remeter as contradições do conceito tão somente à sociedade capitalista. Todavia, como será visto no subcapítulo sobre Sohn-Rethel, a remissão imediata das contradições ao antagonismo das sociedades de troca não faz jus à dinâmica com que elas são tomadas pelo pensamento dialético negativo e nem à diferença específica tanto da *ratio* como desta sociedade. E, caso não se queira deixar de lado a hipótese da não-separação rigorosa entre forma e matéria no pensamento adorniano, isto nos impele à determinação da diferença específica das contradições da sociedade capitalista. O sujeito transcendental é como sobretudo a *ratio* ou o apriorismo se manifestam epistemicamente na sociedade burguesa. Analisemo-lo.

⁶⁶ Cf. VüND, p. 87.

⁶⁷ Cf. EidD, p. 88.

⁶⁸ Cf. EidD, p. 88-89.

⁶⁹ Cf. IS, p. 173-ss.

O giro copernicano de Kant não é, conforme Adorno, uma forma de subjetivismo *tout court*. Em suas aulas sobre a *Crítica da razão pura*, o autor evidenciou a objetividade da subjetividade transcendental⁷⁰. Mas a abstração do sujeito transcendental da empiria o assemelha ao existente. Segundo Musse⁷¹, esta abstração, só por ser uma abstração, comprovaria a não precedência do sujeito transcendental (sua *aprioridade*) frente à empiria. A espontaneidade do sujeito transcendental acabaria, na obra kantiana, por pairar sobre o eu. Dá-se assim porque a universalidade do sujeito transcendental é, na realidade, a da funcionalidade da sociedade de troca. Essa universalidade mediante a funcionalidade é fundada na imanência dos particulares que os transcende e os nega — noutras palavras, a funcionalidade da sociedade de troca se funda nas carências dos indivíduos, mas, em seguida, o *a priori* da troca os achata como impotentes na sua dependência com relação ao todo. O sujeito transcendental, encontra na onipotência o eco de sua impotência na sociedade reificada⁷². Como defende Musse, Adorno inicia sua crítica da espontaneidade, o princípio do idealismo, para refutá-lo⁷³. Para Adorno, segundo nos mostra Maar, os pressupostos do idealismo, estão necessariamente ligados à reificação⁷⁴. Mais especificamente, a necessidade inscrita na transcendentalidade da *ratio* está associada à universalidade da sociedade de troca:

Como caso limite extremo da ideologia, o sujeito transcendental se aproxima muito da verdade. A universalidade transcendental não é uma simples autoexaltação narcisista do eu, nem a *hybris* de sua autonomia, mas ela tem sua realidade no domínio que se impõe e eterniza por meio do princípio de equivalência. O processo de abstração transfigurado pela filosofia e atribuído unicamente ao sujeito cognoscente transcorre na sociedade de troca efetiva.⁷⁵

O momento de autoconservação efetivo da *ratio* na sociedade capitalista se caracteriza como uma racionalidade instrumental, de determinação de meios para a realização de fins que se queiram. Fleck diferencia, assim, *ratio* e racionalidade instrumental. Mas, se a universalidade do sujeito transcendental corresponde à funcionalidade da sociedade de troca e ele constitui um momento da *ratio*, a diferenciação

⁷⁰ KCoPR, p. 1-2.

⁷¹ Cf. MUSSE, 2007, p. 206.

⁷² Cf. DN, p. 154-155.

⁷³ Cf. MUSSE, 2003, p. 105.

⁷⁴ Cf. MAAR, 2006, p. 136.

⁷⁵ DN, 2009, p. 154.

de Fleck⁷⁶ entre *ratio* e racionalidade instrumental é e só poder ser tão somente teórica. Há, analiticamente, diferença entre os conceitos de *ratio*, que privilegia o quantitativo frente ao qualitativo, e o de racionalidade instrumental, que se refere às relações entre meios e fins. Entretanto, caso se parta da funcionalidade do princípio de troca, poder-se-á notar tanto o momento da quantificação quanto o das relações entre meios e fins. Passagens de Adorno reforçam esta interpretação⁷⁷. A funcionalidade da troca de mercadorias se funda na lei do valor, que implica tanto a equivalência de valor quanto a busca de lucro; ou seja, ela é simultaneamente quantitativa e teleológica⁷⁸. Por fim, se a abstração da *ratio* corresponde à abstração real da sociedade de troca, a universalidade da *ratio* e desta sociedade são ambas a da dominação da abstração⁷⁹. Por outro lado, uma vez que a verdadeira unidade da equivalência do valor na sociedade capitalista é, como se verá no próximo capítulo e como já diziam os economistas políticos clássicos e depois Marx, tempo médio de trabalho socialmente necessário, opera, por de trás do espírito, trabalho social.

[...] a totalidade em que vivemos e que podemos sentir a cada passo e em cada uma de nossas ações sociais, não é condicionada por uma comunhão imediata que abrange a todos, mas é condicionada justamente pelo fato de sermos essencialmente separados uns dos outros tal como ocorre na relação abstrata de troca. Não só é uma unidade do que é separado, mas uma unidade que propriamente só se realiza, que propriamente só se constitui através do mecanismo de separação, da abstração.⁸⁰

O sujeito transcendental, no processo de autoconservação da espécie, nega, como vimos, sua impotência real ao atribuir a si onipotência. Com isso, ele se encourça. A couraça do sujeito transcendental é a objetividade que lhe é imposta no processo de autoconservação da espécie. A sua pseudoespontaneidade, por sua vez, vela sua objetividade. Conforme Musse, o sujeito transcendental perde de vista o seu aprisionamento em si mesmo na medida em que atribui a si esta espontaneidade criadora

⁷⁶ Cf. FLECK, 2015, p. 108-109.

⁷⁷ Cf., p. ex., EidD, p. 253-254, onde o autor trata do conceito de funcionalidade de Talcott Parsons e o usa também para se referir às leis de racionalidade a fins da sociedade de trocas, ou IS, p. 128, onde o autor afirma que é por meio da busca por lucro, o *principium individuationis* do capitalismo, que a integração do sistema se conserva e se reproduz.

⁷⁸ Elaborarei esta peculiaridade em mais detalhes no subcapítulo sobre Sohn-Rethel.

⁷⁹ Cf. IS, p. 127-128.

⁸⁰ IS, p. 127.

das categorias⁸¹. Assim, a subjetividade transcendental se aprisiona em seu transcendentalismo sob o mecanismo de autoconservação. A analogia evolucionista de Adorno nos esclarece a imagem desse processo:

Assim, espécies animais como o dinossauro tricerátops ou o rinoceronte arrastam consigo as couraças que os protegem como prisões talhadas sob medida que eles gostariam em vão de rejeitar – ao menos é o que parece de um ponto de vista antropomórfico. O aprisionamento no aparato de sua *survival* poderia explicar o caráter selvagem do rinoceronte tanto quanto o caráter selvagem por isso ainda mais terrível do *homo sapiens*. O momento subjetivo é como que envolto pelo momento objetivo; enquanto algo limitador que é imposto ao sujeito, ele mesmo é objetivo.”⁸²

A couraça do sujeito transcendental é o meio do espírito de autoconservação da espécie frente à reificação da sociedade de troca. E a abstração, por sua vez, é o meio dessa autoconservação. O falseamento da *ratio* e do sujeito transcendental está na negação abstrata de sua ligação com a autoconservação. Assim, a não-falsidade da razão está em conscientizar-se disso. Ora, se a *ratio* é dominação da natureza tendo em vista a autoconservação da espécie, ela não é só falsa. A objetividade desse processo de autoconservação é o momento de realidade da *ratio* enquanto dominação da natureza. A inconsciência e contraditoriedade desse processo é que a falseia. Se a dominação da natureza é realmente necessária, ela não é de todo falsa – mas tão somente a dominação cega dela.

De outro lado, por fim, o princípio de identidade já não se dá mais como absolutização do sujeito no tempo da fraqueza do eu, mas num reducionismo aparentemente antissubjetivista⁸³. O ideal de despersonalização por amor à objetividade não retém dela nada mais que o seu *caput mortuum*⁸⁴, e se adequa àquele conceito residual de verdade antes apresentado. Contrariamente a isso, o conhecimento deveria antes ser dirigido por aquilo que não é mutilado pela troca, mas como não há mais um não-mutilado, ele deve, portanto, como se verá adiante, se guiar por aquilo que é escondido por ela⁸⁵.

⁸¹ Cf. MUSSE, 2003, p. 100.

⁸² DN, p. 155.

⁸³ Cf. SO, p. 191-192.

⁸⁴ Cf. SO, p. 192-193.

⁸⁵ Cf. SO, p. 192-193.

1.3. OBJETIVIDADE ABSTRATA, IMANÊNCIA E TRANSCENDÊNCIA

“O que é racional, isto é efetivo; e o que é efetivo, isto é racional”⁸⁶ Tal postulado hegeliano, apresentado na *Filosofia do Direito*, dá origem a uma tradição filosófica que nega a não existência real dos conceitos, ou seja, na modernidade isso significa uma recusa de Hegel à reclusão do conceito no âmbito da subjetividade, que fora radicalizada sobretudo pelo nominalismo e pela filosofia kantiana. O postulado em questão também antecipa, em versão idealista, o conceito marxiano de abstração real. Isto é, que existem, formalmente, conceitos na realidade que não são meras abstrações subjetivas. Difere-se sensivelmente, por outro lado, da tese realista, da *intentio recta*, de que os predicados de um conceito não são meras convenções (tese nominalista), mas antes estão nas coisas em si mesmas. No realismo clássico, que Adorno nomeará ingênuo⁸⁷, pressupõe-se que o sujeito tem acesso ilimitado ao objeto, e que os juízos que ele produz acerca do objeto são atributos reais do próprio objeto. O que Hegel traz de novo, nesse sentido, é dizer que, grosso modo, existem *objetos racionais*.

Mais especificamente, Hegel identificou algo de conceitual no processo social. Ele identifica a racionalidade na realidade na medida em que a realidade realiza a liberdade; isto serve à sua forma de crítica imanente, que consiste em identificar o que de racional e, portanto, liberto, há na realidade, para então usá-lo de critério para a realidade “ideal”, que se apresenta como possível diante do fato do racional e do ideal de que se fala terem sido extraídos do que existe. Marx, por outro lado, descobriu o objeto racional no princípio da troca de mercadorias e, já na *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*, introduz-nos à crítica do postulado da identidade entre realidade e razão sob a versão hegeliana: “Que o racional é real, isso se revela precisamente em *contradição* com a *realidade irracional*, que, por toda parte, é o contrário do que afirma ser e afirma ser o contrário do que é.”⁸⁸ Marx parece aceitar, assim, que “o racional é real” — o conceito de abstração real é a sua prova efetiva. Todavia, a prova de que o racional é real é justamente o contrário do que Hegel afirma na contraparte do postulado: que a realidade é *irracional*. Adorno complementa, a este respeito, dizendo que a realidade é só *aparentemente* racional, como veremos.

⁸⁶ HEGEL, 1997, p. 41.

⁸⁷ Como quando se refere a Aristóteles, p. ex. (cf. Me, p. 51).

⁸⁸ MARX, 2010, p. 82.

A dialética, tanto em versão idealista quanto em materialista, parece implicar, assim, a tese da realidade da racionalidade. É ela que garante a coerência da realidade, que possibilita a organização dela enquanto sistema, e não enquanto um conjunto desordenado de entes. O espírito radicalmente crítico de Marx, conforme Adorno, parece ter sido a recusa da contraparte do postulado, que expressa o conformismo de Hegel na *Filosofia do Direito* denunciado por Marx em sua *Crítica* e, depois, por Adorno tanto em suas aulas sobre dialética quanto na *Dialética negativa*, como se verá. É porque o racional é real, e não uma mera criação subjetiva, que é possível julgar a contradição, a verdade e a falsidade de um ente, imanentemente. A radicalidade negativa da dialética materialista, defendida por Marx e, depois, por Adorno, é claramente expressa na seguinte passagem de Adorno:

Na leitura do ente enquanto texto de seu devir tocam-se uma dialética idealista e uma materialista. Todavia, enquanto para o idealismo a história interna da imediatidade a justifica como estágio do conceito, essa imediatidade não se torna para o materialismo apenas o critério de medida da não-verdade dos conceitos, mas também mais ainda da não-verdade do ente imediato. Aquilo graças ao que a dialética negativa penetra seus objetos enrijecidos é a possibilidade da qual sua realidade os espoliou, mas que, contudo, continua reluzindo em cada um deles.⁸⁹

Assim, segundo Adorno, Marx leva a imediatidade contradizer a si mesma, o que constitui o conceito maduro de crítica imanente marxiana, próprio da época do *Capital*, que de Caux resume bem como “crítica imanente ao objeto, onde a análise do objeto leva à sua autocontradição.”⁹⁰ Adorno, por sua vez, no uso do termo “crítica imanente” levará a crítica imanente marxiana em consideração⁹¹, mas, como demonstra de Caux, terá de ir além da crítica imanente *stricto sensu* devido à crise da possibilidade da crítica imanente como um todo. Diferentemente do que defendem alguns intérpretes de Adorno⁹², na

⁸⁹ DN, p. 52.

⁹⁰ Cf. DE CAUX, 2019, p. 173.

⁹¹ O que se vê na passagem sobre a crítica imanente do idealismo: “A crítica imanente do idealismo defende o idealismo na medida em que mostra o quanto ele engana a si mesmo; o quanto aquilo que é o primeiro e que, para ele, é sempre o espírito, se acha em cumplicidade com o predomínio cego do simples ente.” (DN, p. 34)

⁹² Estes intérpretes de Adorno defendem que a relação entre conceito e não-conceitual na obra do autor seria parecida ou idêntica com a relação determinada por Hegel. É isso que defende O’Connor, p. ex. ao dizer que Adorno encontra um modelo de experiência não-reificada, de interação entre sujeito e objeto, na obra hegeliana (cf. O’CONNOR, 2013, p. 60), mas, de acordo com Adorno, isso nunca se efetiva realmente na obra de Hegel, a que Adorno se refere como “tentativas frustradas” de Hegel, p. ex. (cf. DN, p. 12). O’Connor, todavia, pensa uma diferença entre os conceitos de mediação em Hegel e Adorno, o que Safatle irá criticar para aproximá-los mais ainda (SAFATLE, 2019, p. 92). Fleck o critica em uma resenha sobre

dialética negativa adorniana não é só o conceito o critério da não-verdade do não-conceitual (e vice-versa — o que o assemelharia a Hegel), mas também a história imanente ao não-conceitual. Com isso, a dialética negativa adorniana perde novamente uma parcela daquela aparência idealista que esta interpretação de sua obra nos faz querer crer. Além disso, o desequilíbrio já expresso no sujeito-objeto adorniano, originado do primado do objeto, parece se repetir na relação entre o conceitual e o não-conceitual. A interpretação que aproxima Adorno de Hegel no que diz respeito à relação entre conceito e não-conceitual, que defende que deva haver uma espécie de equilíbrio entre conceito e o não-conceitual (o não-conceitual mediando-se no conceito e o conceito no não-conceitual), não faz jus a este desequilíbrio constitutivo da dialética negativa.

A este respeito, cabe ressaltar o conformismo subjacente à versão hegeliana. Ele se refere, para Adorno, à defesa da racionalidade da realidade e, portanto, está profundamente incrustado na crítica imanente de Hegel. Ao menos a de Hegel da *Filosofia do direito* poderíamos chamar de crítica “imane” positiva, que de Caux usa para compreender o projeto de Honneth de identificar a normatividade já revelada em uma sociedade para usá-la na análise social, que, conforme o autor, Honneth o teria herdado justamente da *Filosofia do direito* de Hegel⁹³. Segundo de Caux⁹⁴, a crítica de Marx da crítica “imane” normativa de Hegel demonstra sua contradição, uma vez que a efetivação da norma identificada por ela leva antes a um estado de coisas contrário a ela — Adorno levará adiante a conclusão de Marx, uma vez que defende que o primado do espírito no idealismo leva antes à submissão cega do meramente ente. Como nota depois de Caux, a diferença entre crítica “imane” positiva e crítica imanente é sintetizada perfeitamente por Adorno na passagem que se segue:

São coisas diversas se um pensamento fechado por meio da necessidade da forma se acomoda de maneira principal para negar de modo imanente a pretensão da filosofia tradicional por uma estrutura fechada ou se ele urge a

o seu livro (cf. FLECK, 2018). Cohn, a propósito da tradução da *Minima Moralia* defende que a verdade seria, para Adorno, realização do conceito, como em Hegel (cf. MM, p. 252). Aqui, eu sigo antes as interpretações que podem ser resumidas na seguinte passagem de Silva: “[...] contra a afirmação da dialética idealista, Adorno vai encontrar o cerne da dialética — sua verdade — não na supressão (*Aufhebung*) hegeliana, mas na *resistência* à identidade, ou ainda, em uma suspensão da síntese.” Interpretação que, conforme Silva, será sustentada por Michael Theunissen, Ludwig von Friedeburg, Anke Thyen, etc. (cf. SILVA, 2009, p. 59, nota 16). Por fim, de Caux também defende que a dialética negativa adorniana tem diferenças lógico-estruturais fundamentais com relação à dialética hegeliana (cf. DE CAUX, 2019, p. 298).

⁹³ Cf. DE CAUX, 2019, p. 177. Mais especificamente, de Caux caracteriza o projeto de Honneth como uma renovação “pós-metafísica” da crítica “imane” positiva de Hegel.

⁹⁴ Cf. DE CAUX, 2019, p. 177.

partir de si mesmo por essa forma de fechamento, tornando-se, segundo a intenção, algo primeiro.⁹⁵

Contrariamente à crítica “imane” positiva, portanto, que serve à conservação da normatividade existente — daí o conformismo de Hegel —, com a crítica imanente, Adorno quer levar o objeto a se superar⁹⁶. A crítica imanente adorniana é, assim, antinormativa ao extremo. De acordo com de Caux⁹⁷, todavia, Adorno possivelmente herdou essa antinormatividade do conceito de crítica de Benjamin, que o autor elabora a partir do conceito romântico de crítica em sua tese de doutorado nomeada *O conceito de crítica de arte no romantismo alemão*, de 1919. A crítica imanente romântica, conforme Benjamin, apresenta a verdade desdobrada do objeto. Pressupõe-se, nisto, que: 1) o objeto se desdobre por si só — portanto, que o fenômeno pense a si mesmo, que se reflexione⁹⁸; e 2) que o sujeito seja idêntico ao objeto, para apresentar o desdobramento do próprio objeto. Adorno diferencia-se de Benjamin aqui porque, para ele, a crítica imanente deve apresentar não só a verdade, mas também a não-verdade, que se desdobra no objeto⁹⁹. Todavia, como se verá, no que diz respeito ao conceito de não-idêntico e à crítica do princípio dialético de identidade, Adorno aproximar-se-á uma vez mais de Benjamin¹⁰⁰. Ele seguirá construindo negativamente a mediação universal como real e confrontando-a com a micrologia de influência benjaminiana¹⁰¹. E, por outro lado, nas palavras de de Caux, “para Adorno, se de fato a crítica imanente pressupõe a identidade de sujeito e objeto, será em sentido negativo, como a de uma identificação falsa a ser desfeita.”¹⁰² Assim, de acordo com de Caux¹⁰³, o conceito de crítica imanente na *Dialética negativa* reflete uma crise na possibilidade de uma crítica imanente. Objetivamente, a crise reflete a passagem de um capitalismo liberal para um capitalismo de estado. A capacidade do capitalismo de estado em administrar suas crises, a sua integração e a não

⁹⁵ DN, p. 129.

⁹⁶ Cf. DE CAUX, 2019, p. 180, nota 5.

⁹⁷ Cf. DE CAUX, 2019, p. 184-ss.

⁹⁸ Cf. BENJAMIN, 2011, p. 38.

⁹⁹ Cf. DE CAUX, 2019, p. 187.

¹⁰⁰ O que levará de Caux a escrever que a crítica imanente adorniana é a reelaboração da crítica de juventude, influenciada por Benjamin, à luz de uma leitura mais dedicada de Hegel (cf. DE CAUX, 2019, p. 226-227).

¹⁰¹ Cf. DE CAUX, 2019, p. 236.

¹⁰² DE CAUX, 2019, p. 187.

¹⁰³ Cf. DE CAUX, 2019, p. 197-ss.

realização da autossuperação por meio da crise, sintetizada por Pollock em sua tese sobre o capitalismo de estado¹⁰⁴, será tomada por Adorno negativamente: porque isso significa não uma superação das contradições essenciais do capitalismo, mas uma hipertrofia da imanência. “A ideologia, ou seja, a aparência socialmente necessária, é hoje a própria sociedade real [...]”¹⁰⁵ Adorno define a sociedade capitalista tardia como uma sociedade onde o mecanismo de reprodução da vida coincide imediatamente com o da sua dominação¹⁰⁶ — por isso, como demonstrado efetivamente no subcapítulo 2, no desvelamento da *ratio* burguesa se revela sempre algo de autoconservação; ela é, sob esta perspectiva, um reflexo do mecanismo de reprodução da sociedade¹⁰⁷. “Em uma fase na qual a irracionalidade e a falsidade objetiva se escondem atrás da racionalidade e da necessidade objetiva, a aparência tornou-se total.”¹⁰⁸ Teoricamente, a hipertrofia da imanência se traduzirá em uma ofuscação que não levará a uma transcendência: o desdobramento do objeto significará um fechamento da imanência em si. Por isso, a crítica imanente adorniana depende de uma confrontação dialética com o princípio imanente de identidade¹⁰⁹. Por isso, a crítica imanente da dialética hegeliana é também, em Adorno, a crítica imanente da realidade enclausurada. A dialética, ao absolutizar-se com Hegel, que identifica a identidade e o não-idêntico¹¹⁰, esquece o que está de fora do movimento dialético e, assim, torna-se, paradoxalmente, não-dialética. O paradoxo é formulado por Sommer assim: “O paradoxo de que a dialética precisa se limitar para sobreviver como dialética nos leva à essência da dialética”¹¹¹. É próprio do conceito de crítica imanente a absorção do objeto da crítica; mas como fazê-lo sem se identificar a

¹⁰⁴ Que, entretanto, de acordo com Adorno, como nos apresenta de Caux, Pollock copiou a tese do capitalismo de estado do ensaio *Autoritärer Staat*, de Horkheimer, desdialetizando e invertendo o seu diagnóstico, que vê na passagem do capitalismo liberal para o de Estado uma espécie de passagem da certeza sensível para o absoluto hegeliano (cf. DE CAUX, 2019, p. 205-206).

¹⁰⁵ Pr, p. 22.

¹⁰⁶ Cf. DE CAUX, 2019, p. 209.

¹⁰⁷ Como demonstra de Caux, Alex Demirović, em *Der nonkonformistische Intellektuelle*, também vê o nexos entre planificação econômica e *ratio* como autoconservação da espécie (cf. DE CAUX, 2019, p. 204).

¹⁰⁸ Pr, p. 17.

¹⁰⁹ Note-se que, como apresenta de Caux, Friedemann Grenz teria notado uma analogicidade entre imanência e identidade, reconhecendo, assim, a dificuldade de se separar o conceito de crítica imanente do nexos de coerência da consciência, ou seja, do princípio de identidade. Assim, conclui Grenz, a palavra “identidade” é polissêmica na *Dialética negativa*, não obstante paralelos (identidade da universalidade, da lógica, da consciência, etc.) (cf. DE CAUX, 2019, p. 195-ss).

¹¹⁰ Cf. EidD, p. 15.

¹¹¹ SOMMER apud CAUX, 2019, p. 244-245.

este objeto?¹¹² “Diante desse ‘paradoxo’, diz Sommer, ‘ou bem ela [a dialética] nega o não-dialético e se torna ela mesma não-dialética, ou ela encontra os seus limites no não dialético e pensa a si mesma dialeticamente. Hegel escolhe a primeira variante; Adorno (...) a segunda’.”¹¹³ A saída da imanência, todavia, não estará em uma pura recuperação de uma transcendência. Como se verá, “nada conduz para fora da conexão dialética imanente senão ela mesma”¹¹⁴.

Com a dialética negativa, Adorno quer renovar o conceito de mediação dialética sem jogar fora o bebê com a água do banho¹¹⁵, recusando o momento positivo de defesa da realidade inerente à mediação hegeliana — não obstante as intenções de Hegel contrárias a isto. A mediação dialética hegeliana dos contrários entre si deve ser, assim, purificada de seu vínculo com a identificação e com o positivo. Não que não exista *Aufhebung* (suprassunção, superação que mantém) no pensamento adorniano — como alguns intérpretes defendem ao nomear a sua dialética uma dialética “amputada”¹¹⁶ —, mas a crítica de Adorno a Hegel neste sentido é antes uma espécie de reivindicação do particular na mediação: o vínculo entre os contrários no processo dialético não deve, por um lado, recair em uma síntese forçada por um dos lados e, por outro, a culpa do desequilíbrio na dialética hegeliana está sobretudo em seu conformismo frente à “racionalidade” da realidade. A crítica de Adorno à *Aufhebung* hegeliana é inspirada, nos termos de Adorno, na “salvação benjaminiana da indução”, como se verá em detalhes no próximo subcapítulo — apesar das críticas de Adorno dirigidas à capitulação de Benjamin diante da imediatidade. A mediação dialética, conforme Adorno, não é nem uma espécie de mediania entre os extremos, a la filosofia aristotélica¹¹⁷, nem uma mera aceitação da cisão dos extremos, como defende o nominalismo chamada por Adorno como “irrefletido” e sobretudo todo o sistema kantiano, contra o qual Hegel move forças.

¹¹² Cf. DE CAUX, 2019, p. 189.

¹¹³ Cf. DE CAUX, 2019, p. 244.

¹¹⁴ DN, p. 124.

¹¹⁵ Como ressalta de Caux, “é, no entanto, nos ganhos da própria filosofia hegeliana onde Adorno busca a via a seguir [...]”; afinal, manter-se na contraposição imanente-transcendente é uma recaída na lógica tradicional (cf. DE CAUX, 2019, p. 194).

¹¹⁶ Cf. SAFATLE, 2019, p. 81-ss. e DE CAUX, 2019, p. 303-ss para a apresentação e crítica dessa linha interpretativa sob duas perspectivas distintas.

¹¹⁷ E, de acordo com Adorno, isso também se aplica à metafísica aristotélica, especificamente na tentativa de Aristóteles em encontrar um meio-termo entre forma e matéria — é claro que um tal juízo da filosofia aristotélica a partir da dialética (que é essencialmente moderna) é anacrônico, como Adorno nos chama a atenção (cf. Me, p. 75).

Ora, se o racional é real, o conceito de sistema ganha uma sobrevida. Mas, para não recair no conformismo próprio à crítica imanente hegeliana, Adorno defende o tratamento tão somente *negativo* do sistema: “[...] a filosofia precisa manter o sistema na medida em que o que lhe é heterogêneo se lhe apresenta enquanto sistema [— a sociedade de troca]. E é nessa direção que se move o mundo administrado. *O sistema é a objetividade negativa, não o sujeito positivo.*”¹¹⁸ Não à toa se pode falar de “*sistema capitalista*”. Por isso, vale a pena expor a compreensão de Adorno do conceito de sistema e de sua relação com a realidade¹¹⁹.

Conforme Adorno, frente aos sistemas racionalista e idealista alemão, os seus adversários dos séculos que se lhes seguiram parecem triviais. Os sistemas, conforme Adorno¹²⁰, não são só documentos de mesquinharia dos eruditos que buscam se vingar de sua impotência política, como viu Nietzsche. O carecimento sistemático, por não se contentar com a heterogeneidade do resto do saber, por exigir o saber absoluto em todo juízo particular, foi, em seu tempo, mais do que uma pseudomorfose do espírito adequado às ciências matemáticas e naturais, que têm sucesso irresistível. Sobretudo no séc. XVII os sistemas tinham uma meta compensatória, ressalta Adorno: “A mesma *ratio* que, em sintonia com o interesse da classe burguesa, tinha destruído a ordem feudal e a figura espiritual de sua reflexão, a ontologia escolástica, sentiu medo do caos ao se ver diante dos destroços, sua própria obra.”¹²¹ O temor se cristalizou na tese do pensamento burguês de que cada passo em direção à emancipação deve ser um fortalecimento da ordem. Por isso o pensamento burguês não será capaz de pensar a liberdade sem o intermédio da repressão. Ele pressente a sua superação, pressente que a liberdade por ele pensada é só uma imagem deformada da verdadeira liberdade e, por isso, se identifica ao sistema. Assim, portanto, a *ratio* burguesa compensa a ordem sacrificada por ela em sua origem com a produção de uma nova ordem. Todavia, para dominar a matéria, o sistema teve de ser transposto para o formalismo. Com isso, a cisão do apriorismo se origina. Implicitamente, a transposição dos sistemas no formalismo nos revela: 1) a origem das antinomias da *ratio* burguesa; e 2) o vínculo das antinomias com a meta compensatória de dominação formal da natureza relativamente aos destroços da destruição das

¹¹⁸ DN, p. 26. Grifo meu.

¹¹⁹ Cf. DN, p. 26-ss.

¹²⁰ Cf. DN, p. 26.

¹²¹ DN, p. 26.

sociedades tradicionais. De outro lado, verifica-se que a *ratio* burguesa se vê profundamente vinculada à necessidade tradicional por ordem. Ele não é, por isso, uma superação verdadeira do tradicionalismo, não obstante sustente. A passagem que se segue, acerca de como o sistema tem sua pré-história na vida animal da espécie humana, suporta esta interpretação:

Predadores são famintos; o salto sobre a presa é difícil e com frequência perigoso. Para que o animal se arrisque a dá-lo, ele necessita certamente de impulsos adicionais. [...]. O *animal rationale* que tem apetite por seu adversário precisa, já detentor feliz de um supereu, encontrar uma razão. Quanto mais plenamente o que ele faz segue a lei da autoconservação, tanto menos pode conferir o primado dessa autoconservação a si mesmo e aos outros; senão o status arduamente alcançado do ζῷον πολιτικόν¹²² — como se diz em alemão moderno — perderia sua credibilidade. O ser vivo que se quer devorar precisa ser mau¹²³. Esse esquema antropológico sublimou-se até o cerne da teoria do conhecimento. [...]. O sistema é a barreira que se tornou espírito, a fúria é a marca registrada de todo e qualquer idealismo [...].¹²⁴

Esclareçamo-la. 1) parece haver um impulso animalesco não superado ou sublimado de “alimentação”, de satisfação das necessidades primordiais. 2) Se são necessários impulsos adicionais: a) o impulso em questão não é suficiente para o ato de dominação (o que evidentemente impede uma interpretação naturalista, mesmo evolucionista, da causa eficiente da sobrevivência das relações de dominação em nossa sociedade); b) os impulsos “adicionais” são, portanto, exteriores ao animal. 3) Adorno determina os impulsos de que se fala: as razões naturalizadas em um supereu já bem estruturado. As razões, que têm sua manifestação mais comum nas racionalizações de ações, são uma espécie de figura moderna que esconde a causa final constitutiva da *ratio* e ação burguesas. Isso se desvela sem muita dificuldade no princípio de concorrência inerente à sociedade burguesa. 4) O esquema antropológico da demonização do ser vivo que se quer devorar é sublimado na epistemologia formalista, como se vê na contraposição identidade-contradição.

¹²² *Zoon politikon*; do grego: animal político.

¹²³ Aqui, o esquema antropológico, possivelmente não por acaso, se assemelha também à estrutura da personalidade autoritária e da propaganda fascista (cf., p. ex., TBS, p. 174-175, sobre a necessidade da propaganda fascista em construir uma visão de mundo que se divide em “ovelhas brancas e ovelhas negras” ou EsPA, p. 254-ss., sobre a transferência psíquica implicada na personalidade autoritária para a construção de um “inimigo imaginário”).

¹²⁴ DN, p. 27-28.

Demonstra-se, com isso, sobretudo a relação entre *ratio* burguesa e sistema como autoconservação da espécie humana e, com isso, o vínculo da *ratio* burguesa, uma forma de racionalidade especificamente moderna, com um estado pré-histórico de desenvolvimento da espécie humana. Assim, como se viu, denuncia-se novamente a não superação da lógica de autoconservação da espécie pela *ratio* burguesa — do estado natural, como o pensamento burguês costuma se vangloriar em teoria do conhecimento e em filosofia política. A sobrevivência de um estágio pré-histórico na atualidade, por sua vez, não é uma temática que se origina na obra tardia do autor: era expressado em suas obras de juventude na figura herdada de Benjamin do mais novo como o mais antigo¹²⁵, mas que também é expresso na figura psicanalítica do retorno do recaiado, como se viu anteriormente. Nas reflexões sobre a temática de que se fala está diluído, se observarmos com atenção, a dialética do esclarecimento, da não superação verdadeira do mito de que a *ratio* esclarecida se orgulha.

Com isso, já aparecem os sinais de que a realidade da sociedade burguesa é só *aparentemente* racional; trata-se, todavia, de uma falsa racionalidade. A *ratio* burguesa, que elimina *virtualmente* todo o não-conceitual, como um resto de irracionalidade, cai em contradição irreconciliável com os objetos que ela violenta, como se viu anteriormente. Como a subjetividade transcendental, a *ratio* se distanciou do não-conceitual tão somente na medida em que se submeteu ao princípio real de identidade¹²⁶. Portanto, por um lado, o pensamento burguês se distancia do não-conceitual, mais especificamente de sua parcela irracional, mas, por outro lado, se identifica ao “não-conceitual”, não meramente subjetivo, por fim, à objetividade abstrata da sociedade de troca. O teor de coerção abstrata da *ratio* tem sua origem real, assim, da coerção pela objetividade abstrata, ou seja, uma espécie de coerção da realidade pela realidade. A realidade poderia, assim, ser dividida, e parece efetivamente o ser, em uma tendência dominante e uma residual: 1) a tendência abstrata, racional, hegemônica, da funcionalidade por meio da troca da sociedade capitalista; e 2) os destroços irracionais e momentos não submetidos à dominação abstrata. Trata-se, todavia, de uma divisão meramente analítica, uma vez que a tendência dominante é, na verdade, autocontraditória e, portanto, irracional, e a tendência irracional somente é contraditória sob o encanto do princípio de identificação.

¹²⁵ Cf. CoAB, p. 178 e 183.

¹²⁶ Cf. DN, p. 27.

Por isso, poder-se-ia dizer que há algo de verdadeiro na separação hegeliana da *Filosofia do Direito* entre o existente e o real (ou efetivo), com a ressalva adorniana de que a realidade abstrata que coage todo o existente tem de ser tratada antes negativamente — o que a expressão de Adorno “ontologia do estado falso”, que Marcos Nobre bem usa como título de sua obra sobre a dialética negativa de Adorno, reflete. Nas palavras de Adorno, “aquilo que se revelou como vão na teoria foi confirmado ironicamente pela práxis”¹²⁷. Isto é, o sistema absoluto, criticado (até por Marx) como vão tornou-se, ironicamente, realidade. O teor vão na teoria oferece ao pensamento uma espécie de vantagem contra a realidade, na medida em que o que se desenvolve como objetividade abstrata com sucesso, na realidade se desvela como vão diante da racionalidade, o que por sua vez abre espaço para uma *ratio* cínica, que nega a realidade desta objetividade abstrata, e que até hoje mostra as caras. A aparência de uma totalidade absoluta, que decerto só em teoria é real, se apresenta na realidade só como falsa aparência. Mas o existente não sobrevive à realidade abstrata do mundo administrado sem cicatrizes.

Para Adorno, o conceito de *sistemática* filosófica, por outro lado, tem um duplo sentido: 1) ele é adequado ao mundo administrado e 2) a sua unidade é, ao mesmo tempo, uma espécie de projeção deformada de um estado pacífico sobre o pensamento dominante¹²⁸. No impasse, defende Adorno, não há alternativa senão a “determinação aberta dos momentos particulares”¹²⁹. Conforme o autor, “isso não era inteiramente estranho à lógica hegeliana”¹³⁰. Nela, a microanálise de cada categoria particular, com sua autorreflexão objetiva, deveria fazer com que cada conceito se mediasse no seu outro, sem que se lhe fosse imposto nada do alto. Por fim, a totalidade dessa dinâmica é que seria, para Hegel, o sistema, que emergiria só ao final como suprassunção de todos os momentos particulares. Portanto, há, ao menos para Adorno, uma tendência, na obra hegeliana, contrária justamente àquele conformismo observado até aqui. Permanece, assim, no conceito hegeliano de sistema tanto uma contradição quanto uma afinidade entre os momentos estático e dinâmico, cuja tensão só é equilibrada, conforme Adorno, na retomada do “*actus purus* aristotélico-escolástico”¹³¹. A sistemática hegeliana, nas

¹²⁷ DN, p. 28.

¹²⁸ Cf. DN, p. 29.

¹²⁹ DN, p. 29.

¹³⁰ DN, p. 29.

¹³¹ DN, p. 30.

palavras de Adorno, “recorda, em figura invertida” — inversão demonstrada por Marx em sua *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel* —, a coerência do não-idêntico que é precisamente ferida pela sistemática dedutiva.”¹³² Mas por que se trata de uma figura invertida? É invertida, ao que parece, duplamente: 1) porque, no fim, o sistema hegeliano permanece igual a si mesmo, na medida em que todo particular é subsumido no conceito e, assim, fracassa em entregar o que promete; e 2) por causa do caráter idealista de sua dialética. Em todo caso, a sistemática hegeliana sugere, de alguma forma, a possibilidade da coerência entre os particulares sem a coerção do universal. Como já indicado por Adorno na introdução à *Dialética negativa*, com este livro em questão buscar-se-ia libertar a dialética de sua natureza afirmativa sem perder nada de determinação¹³³. Ora, segundo Adorno: “A crítica ao sistema e o pensamento assistemático permanecem extrínsecos até o momento em que não conseguem liberar a força de coerência que os sistemas idealistas assinalaram ao sujeito transcendental.”¹³⁴ A fonte da força de coerência do sujeito transcendental tem de, assim, ser invertida, como se viu no subcapítulo sobre sujeito e objeto e como nota já Marx no tocante à relação entre Estado e sociedade civil. Adorno remete a coerência do sujeito transcendental à abstratividade real da troca como princípio organizador da sociedade capitalista. Afinal, segundo Adorno¹³⁵, apesar de Aristóteles, os conceitos de dinâmica e de sistema são impróprios ao mundo pré-moderno e tão somente aplicáveis retrospectivamente — por isso ele destaca a censura de Kant relativa à não-sistematicidade antiga, que seria, então, não só uma censura lógica, mas sobretudo histórica (moderna). Se a totalidade real, o sistema, constitui o momento negativo imanente da dialética adorniana, onde estaria, então, o momento transcendente? Esta pergunta nos leva ao conceito adorniano de crítica imanente. Começemos aqui:

O imanentemente argumentativo é legítimo quando se porta receptivamente em relação à realidade integrada em sistema, a fim de recolher suas próprias forças contra ela. O que há de livre no pensamento, em contrapartida, representa a instância que já sabe sobre o não-verdadeiro enfático daquela conexão. Sem esse saber, ele não eclodiria: sem se apropriar da violência do sistema, ele falharia. O fato de os dois momentos não se fundirem sem quebra tem sua razão no poder real do sistema que absorve mesmo aquilo que potencialmente o ultrapassa. A não-verdade da própria conexão imanente,

¹³² DN, p. 30.

¹³³ Cf. DN, p. 7.

¹³⁴ DN, p. 30.

¹³⁵ Cf. DN, p. 31.

contudo, revela-se para a experiência imponente de que o mundo, que se organiza de maneira tão sistemática como se fosse a razão realizada, glorificada por Hegel, eterniza ao mesmo tempo em sua antiga irrazão a impotência do espírito que parece onipotente. A crítica imanente do idealismo defende o idealismo na medida em que mostra o quanto ele engana a si mesmo; o quanto aquilo que é o primeiro e que, para ele, é sempre o espírito, se acha em cumplicidade com o predomínio cego do simples ente. A doutrina do espírito absoluto favorece imediatamente uma tal cumplicidade.¹³⁶

A crítica imanente do idealismo revela a cumplicidade entre espírito e a imediatidade cega, reificada, como frisa Maar¹³⁷, onde a ação, ao contrário do que promete abstratamente o sistema, se submete à heteronomia do processo de autovalorização do capital, como já se viu no subcapítulo sobre razão como dominação da natureza. Além disso, todavia, há na crítica imanente adorniana do idealismo, algo de transcendente, apesar de sua alcunha de crítico radicalmente imanente da sociedade capitalista tardia. Como se observa na passagem, o momento transcendente reside na liberdade do pensamento que *já sabe* da não-verdade da conexão sistemática. Difere, portanto, da *intentio recta* de Lukács que crê na identidade sujeito-objeto sob a figura do agente da revolução da totalidade. Existe, efetivamente, uma quebra entre o sujeito que tem de *já saber* da não-verdade do sistema e a violência objetiva do sistema utilizado na crítica imanente — enfim, há uma quebra entre sujeito e objeto até na relação de crítica imanente. O motivo da quebra, como na justificação da cisão na compreensão adorniana da relação sujeito-objeto, está no poder de absorção do sistema que estende sua lógica de integração por meio da contradição até para a sua crítica. Na crítica imanente isso se expressa na insistência da necessidade de existência de um pensamento que “já sabe” da não-verdade, e que não é, portanto, uma mera extensão da objetividade em sua autocrítica dialética, mas também tem sua figura real na integração que o sistema capitalista tardio estendeu até às crises estruturais do sistema. É bem possível ser por isso que a extensão da negatividade até a crítica imanente, não tão presente à época de Marx, se justifica no estágio das relações de produção em que o capitalismo tardio se encontra, de dominação dos meios de produção sobre a força produtiva. Todavia, olhemos de perto a crítica imanente adorniana para esclarecer tudo que se apresentou.

Vimos a origem da transcendência do sujeito relativamente ao objeto, mas como se constitui, exatamente, então, a crítica imanente que se fundamenta nessa cisão? Ela é

¹³⁶ DN, p. 33-34.

¹³⁷ Cf. MAAR, 2006, p. 136.

necessária para a crítica da sociedade? A crítica do mecanismo de identificação inerente à dialética, de Platão a Hegel, põe em cheque a imanência sujeito-objeto da crítica, mas não seria justamente um sinal de imanência que a estruturação sujeito-objeto da crítica reflita a condição de cisão da objetividade criticada? Se a crítica da realidade fosse absolutamente imanente, também a crítica da realidade deveria ser um todo idêntico. Ocorre que, todavia, para Adorno, como visto, a sociedade capitalista constitui um todo antagônico. O antagonismo da totalidade da sociedade capitalista tem sua origem na divisão de classes. Embora as lutas de classe não deem as caras imediatamente como temática na obra de Adorno, este fundamento da teoria marxista clássica não deixa de vigorar nas entranhas de seu pensamento¹³⁸. Mas Adorno a estende até a tese também marxista de que a história das sociedades até hoje existentes não é senão a história das lutas de classe. Conforme Adorno, o que rompe a sociedade de forma antagônica é o princípio de dominação que opera em seu fundamento¹³⁹. A espiritualização da dominação atualiza a diferença entre o conceito e o que se submete a ele. Ela passa a só aparecer na forma lógica da contradição, porque tudo o que não se submete à dominação não aparece só como indiferentemente diverso, mas como violação da lógica¹⁴⁰. O que escapa à *ratio* impele ela à organização excessiva¹⁴¹, diz Adorno. A *ratio* burguesa, assim, parece ter uma espécie de compulsão por organização, o que Adorno nomeia “zelo paranoico de não tolerar nada senão ela mesma”¹⁴². Com isso, o sistema apresenta o seu teor de loucura. Eis a justificativa real da afinidade entre lógica dialética e de mediação *universal*, de que o todo forma uma síntese por meio da troca, que se analisará no próximo capítulo. Mas, diferentemente de Hegel, que subsume todo ente finito ao esquema da mediação abstrata, Adorno realiza um giro copernicano na tese hegeliana da mediação universal, restringindo-a à objetividade real, suprimindo sua aparência de segunda natureza ou de postulado metafísico. Assim, como no tocante a Kant, relativamente ao seu conceito de subjetividade transcendental, como se viu no subcapítulo anterior, Adorno media a objetividade do espírito hegeliano com o conceito de sociedade, a fim de suprimir o seu caráter idealista.

¹³⁸ Cf., p. ex., RK, p. 373-ss.

¹³⁹ Cf. DN, p. 49.

¹⁴⁰ Cf. DN, p. 49.

¹⁴¹ Cf. DN, p. 27.

¹⁴² DN, p. 27.

Como também se vê na passagem analisada, a crítica imanente utiliza da força da violência do antagonismo sistêmico da sociedade capitalista. Todavia, o momento transcendente da crítica ao capitalismo tardio expressa tanto a cisão inerente a este sistema antagonico como a “liberdade” da atividade crítica. O antagonismo na objetividade, que é sinal de sua falsidade e de sua violência inerente, também é responsável pela origem desta forma de “liberdade” subjetiva? Isto é, da cisão moderna surgem tanto a subjetividade “livre” necessária para a crítica e o antagonismo objetivo que a legitima e possibilita efetivamente? De acordo com Adorno, o pensamento não-regulamentado e a dialética se ligam aqui, mas não por meio de um compromisso:

[...] 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 no conhecimento é aquela que se erige contra o sistema. Essas duas posições da consciência ligam-se por meio da crítica recíproca, não por meio de um compromisso.¹⁴³

Como vimos na crítica de Marx, a dialética materialista dá um passo a mais do que a idealista na medida em que deduz a falsidade da imediatidade por meio da contraposição da imediatidade consigo. Conclui-se daí também que a imediatidade, em si, não é a verdade. Mas, não sendo ela a verdade — nem a totalidade sistêmica —, a objetividade do conhecimento dialético exige mais sujeito, e não menos. Desde a época de Marx, o papel do sujeito na dialética torna-se mais e mais essencial. Afinal, como ressaltai, a imediatidade aparente torna-se, no capitalismo tardio, cada vez mais ilusória — por isso Adorno salienta que a razão é ainda mais astuciosa do que pensava Hegel. Todavia, é importante observar que, diferentemente da subjetividade científica, pura e sem experiência, a dialética “conserva um toque de irracionalidade”¹⁴⁴.

Cabe àqueles que, em sua formação espiritual, tiveram a felicidade imerecida de não se adaptar completamente às normas vigentes — uma felicidade que eles muito frequentemente perderam em sua relação com o mundo circundante —, expor com um esforço *moral*, por assim dizer por preocupação, aquilo que a maioria daqueles em favor dos quais eles o dizem não consegue ver ou se proíbe de ver por respeito à realidade.¹⁴⁵

¹⁴³ DN, p. 34-35.

¹⁴⁴ DN, p. 42.

¹⁴⁵ DN, p. 43.

Note-se: a formação espiritual é necessária à crítica da realidade, mas vê-se que se trata de uma formação que dificilmente se dá — pelo menos à época de Adorno. Isto é, se é verdadeira a interpretação de que também da cisão moderna surge a subjetividade “livre” para a crítica, sobretudo no mundo administrado, que tem por fundamento também esta cisão, a sociedade moderna que origina a subjetividade “livre” é a mesma, essencialmente, que depois impede a realização desta “liberdade”. Por outro lado, o que constitui, aparentemente, a força subjetiva para a crítica da realidade é um “esforço *moral*” em favor daqueles que forçosamente se têm de adequar à realidade. É possível notar que, à medida em que a investigação da crítica imanente adorniana se aprofunda, ela nos conduz cada vez mais em direção ao conceito de verdade. Logo, portanto, a análise das categorias de realidade e crítica dará lugar à busca pelo conceito adorniano de verdade.

Assim, cabe enumerar as teses gerais que até aqui sobreviveram: 1) o racional é real; 2) o real é irracional (e, todavia, aparentemente, falsamente, racional, como se verá; isso significa dizer que, essencialmente, a realidade capitalista é cindida) — a cisão entre racionalidade e irracionalidade, por sua vez, nos leva à revitalização das categorias de aparência e essência, que será apresentada a seguir; 3) na crítica imanente materialista não só o conceito é critério da não-verdade da imediatidade fenomênica, mas também a história ela mesma da imediatidade analisada — que é descoberto por Marx concretamente na contradição do princípio de troca consigo mesmo na sociedade burguesa, que “metafisicamente” nos recupera o par categorial da essência e da aparência, como notado. Isto, por sua vez, nos leva à subjetividade forte como condição *também* necessária para a crítica imanente.

1.4. VERDADE, ESSÊNCIA E APARÊNCIA

É curioso que, em Adorno, a categoria de realidade não seja tão íntima do conceito de verdade como na *common sense* citada por ele ou no pensamento tradicional, que pode ser definida como adequação de um juízo a um ente ou fenômeno. Assim, sem identificar verdade e realidade, é possível, na sintaxe adorniana, a proposição de que algo é real sem que seja verdadeiro ou essencial (portanto, uma aparência existente). Como vimos, a compreensão adorniana de realidade, uma vez que vê na realidade uma tendência aparente e uma essencial, uma dominante e outra residual, uma que encobre e outra que é

encobrida, pode implicar em uma compreensão dupla de realidade, próxima da divisão hegeliana entre os existentes e os reais. Todavia, o real é identificado por Hegel como vizinho da verdade. No caso de Adorno, o real, a tendência racional dominante da sociedade burguesa, é identificado como não-verdadeiro, como falsa aparência. A verdade, para Adorno, não é nem o existente nem o real. Os objetos imediatos que se subtraem à intenção do sujeito não sobrevivem nem como continuidades nem como mera positividade. Enfim, também “eles não são a verdade.”¹⁴⁶ Um tal conceito de verdade só é imaginável se não for nem adequação ao existente nem ao real. O conceito dialético hegeliano de verdade deve ser levado, portanto, à terceira potência. Já Platão se perguntava no *Sofista*: “Que modo, encontrar, na realidade, para dizer ou pensar que o falso é real sem que, já ao proferi-lo, nos encontremos enredados na contradição?”¹⁴⁷ O que para Platão se limitava aos *discursos* falsos, é elevado à estrutura de constituição da realidade social na dialética negativa de Adorno. Um dos poços mais profundos de negatividade da dialética adorniana reside na contradição com a norma tradicional da *adaequatio*. A relação de essência e aparência parece se transformar no capitalismo tardio e, por fim, isso se reflete na dialética negativa, como se verá. Uma vez que as relações de exploração classistas não mais aparecem imediatamente, de onde sobretudo derivam-se as contradições da sociedade capitalista, a aparência torna-se ainda mais ilusória. Todavia, não resulta da falsificação radical da aparência a sua cisão absoluta da essência, o que decerto significaria um retorno ao idealismo. Antes, a mediação entre essência e aparência se aprofunda, o que exigirá mais do sujeito, para que se desvendem estas relações em sua profundidade devida. Porém, antes de tudo, comecemos a investigação do conceito de Adorno de verdade negativamente.

Como vimos, as contradições no processo dialético são identificadas a partir da dialética materialista como contradições essencialmente reais. Já no começo da *Dialética negativa* Adorno expõe isto implicitamente ao afirmar que a categoria da contradição não pode ser compreendida como absoluta; ela existe, conforme Adorno, relativamente à pressão da objetividade abstrata sobre os entes: “A contradição não se confunde com aquilo em que o idealismo absoluto de Hegel precisou inevitavelmente transfigurá-la: ela não é nenhuma essência heraclítica. Ela é o indício de não-verdade da identidade.”¹⁴⁸ A

¹⁴⁶ DN, p. 41.

¹⁴⁷ PLATÃO, 1991, p. 154.

¹⁴⁸ DN, p. 12-13. Grifo nosso.

identidade total é a aparência *falsa e compulsiva* do conceito. Tudo que se submete às leis da lógica tradicional, que tem por princípio o terceiro excluído, recebe a marca da contradição¹⁴⁹. O princípio de identidade é condição de possibilidade da categoria da contradição; já em Parmênides é evidente, com a diferença de que, até logicamente, Adorno não realiza uma defesa do princípio. “A contradição é o não-idêntico sob o aspecto da identidade; o primado do princípio de não-contradição na dialética mensura o heterogêneo a partir do pensamento da unidade.”¹⁵⁰ Assim, a totalidade das contradições não é senão a não-verdade da identificação total, a marca da unidade abstrata do sistema na multiplicidade. “Contradição é não-identidade sob o encanto da lei que também afeta o não-idêntico.”¹⁵¹ Por isso, o pensamento que não constrói negativamente o sistema tende a se tornar sua presa. A dialética negativa adorniana é, portanto, antissistemática¹⁵² por excelência.

Tendo isto em vista, não caberia ao pensamento filosófico jogar o jogo de sim *ou* não do pensamento administrado. E, realmente, já desde a dialética idealista hegeliana o princípio lógico do terceiro excluído era recusado como uma “sofistaria”¹⁵³. Também Marx e Engels, em uma dialética materialista, por sua vez, assemelhando-se a Hegel, “opuseram-se a que se trivializasse a teoria da dinâmica das classes e da sua expressão econômica por meio da contradição mais simples entre pobre e rico”¹⁵⁴. Restaria, em uma espécie de pós-estruturalismo, objetar a racionalidade total para, então, abrir-nos à multiplicidade da experiência? — que a dialética hegeliana perderia, de acordo com os seus críticos aristotélicos do séc. XIX, conforme a apresentação de Adorno.¹⁵⁵ Segundo o autor, a objeção de que a dialética hegeliana reduz a multiplicidade da experiência à forma lógica da contradição desloca a culpa da realidade para o método. Afinal, “essa lei não é uma lei do pensamento. Ao contrário, ela é uma lei real.”¹⁵⁶ O empobrecimento da experiência da dialética, ademais, revelaria sua adequação à monotonia abstrata do

¹⁴⁹ Cf. DN, p. 13.

¹⁵⁰ DN, p. 13.

¹⁵¹ DN, p. 13.

¹⁵² Vale, todavia, ressaltar que, conforme Silva demonstra, só há uma ocorrência do termo “antissistema” na obra de Adorno, que se encontra na *Dialética negativa*; para a sua interpretação dessa única ocorrência cf. SILVA, 2009, p. 56.

¹⁵³ Cf. HEGEL, 2016, p. 39 e 109.

¹⁵⁴ DN, p. 35.

¹⁵⁵ Cf. DN, p. 13.

¹⁵⁶ DN, p. 13.

mundo administrado¹⁵⁷. A justificativa da insistência na dialética, apesar da perda da multiplicidade da experiência é, assim, ao menos sob essa perspectiva, real. As contradições do sistema dialético são as marcas teóricas da dor que a pressão da objetividade exerce sobre o sujeito, e o pensamento que não tomasse consciência e refletisse acerca dessa dor decairia, segundo Adorno, em ideologia¹⁵⁸ — por isso o sofrimento aparecerá para Adorno como condição de toda verdade: “Pois sofrimento é objetividade que pesa sobre o sujeito; aquilo que ele experimenta como seu elemento mais subjetivo, sua expressão, é objetivamente mediado.”¹⁵⁹ A saída da compulsão do sistema não é, todavia, uma mera defesa do irracionalismo; isto é, não é puramente transcendente ao conceito, não obstante o que se busque é o não-conceitual, que sob a *ratio* é só um resto que, em vez de ser subsumido pelo conceito, é sistematicamente esquecido. “A utopia do conhecimento”, assim, “seria abrir o não-conceitual com conceitos, sem equipará-lo a esses conceitos.”¹⁶⁰ O pensamento filosófico deve, portanto, mediante o conceito, o único meio para a filosofia, expressar o que está para além dele.

Essa tarefa da dialética negativa, por sua vez, é já apresentada por Adorno no prefácio à *Dialética negativa*: “Com meios logicamente consistentes, ela se esforça por colocar no lugar do princípio de unidade e do domínio totalitário do conceito supraordenado a ideia daquilo que estaria fora do encanto de tal unidade.”¹⁶¹ Silva conclui da passagem que: 1) não há identidade entre o que é conceituado e o conceito, do contrário Adorno não poderia sugerir que a dialética visa o que está para fora do domínio do conceito; 2) embora o conceito queira dar unidade ao objeto, algo escapa ao seu encanto — ou seja, se conceito e objeto conceituado não são idênticos e algo escapa ao encanto da unidade do conceito, logo *há* um não-conceitual¹⁶². Todavia, de acordo com Adorno, a verdade alcançável por meio de conceitos é justamente o que o conceito despreza¹⁶³. Vê-se, aqui, portanto, o que Silva chamará de um giro em falso na dialética negativa: a filosofia precisa “abrir o não-conceitual com conceitos”, mas o que se quer realizar com

¹⁵⁷ Cf. DN, p. 14.

¹⁵⁸ Cf. DN, p. 14.

¹⁵⁹ DN, p. 23-24.

¹⁶⁰ DN, p. 17.

¹⁶¹ DN, p. 8.

¹⁶² Cf. SILVA, 2009, p. 57.

¹⁶³ Cf. DN, p. 16.

conceitos — afinal, a filosofia só opera com conceitos — é o que o conceito impede¹⁶⁴. A tradição interpretativa de Adorno, segundo Silva, vê no não-idêntico o “resto” do conceito, onde na verdade “há boas razões para não fazê-lo”¹⁶⁵. A razão que Silva apresenta é baseada em uma passagem da *Dialética negativa* onde Adorno escreve: “[...] o conceito pode ultrapassar o conceito, [“o que prepara e equipa”] e [“o que corta e isola”], e, assim, aproximar-se do não conceitual [...]”¹⁶⁶ Reproduzamos toda a defesa de Silva do não uso do conceito de resto para nos referirmos ao não-idêntico, para que nos possibilite visualizá-la em detalhes. Silva, então, argumenta:

Se o conceito simplesmente cortasse e isolasse [*abschneiden*] algo, poderíamos sim localizar o não-idêntico como uma categoria residual do processo de identificação. No entanto, como a atividade de conceituação envolve também um preparar [*zurüsten*] do cenário, uma armação prévia, o não-idêntico indica um excesso, não um resto. Dito claramente: caso o não-idêntico fosse um resto, teríamos que compreendê-lo como aquilo que escapa a uma dada determinação, ou seja, algo que está além deste ou daquele conceito; não é disso que se trata, pois o não-idêntico indica algo que excede todo e qualquer conceito, ou seja, algo que excede o estado de identidade pressuposto pela atividade de conceituação. Daí o motivo de Adorno, coerentemente, afirmar: “em uma oposição brusca ao ideal de ciência corrente, a objetividade de um conhecimento dialético precisa de mais, não de menos sujeito”.¹⁶⁷

Primeiro, o equipamento não impede necessariamente que a navalha¹⁶⁸ tire um pedaço do fenômeno; antes, supor que ela impeça tiraria a navalha da equação. Então, por que Adorno apresentaria tanto o componente do equipamento quanto da navalha do conhecimento? Segundo, o equipamento que Adorno apresenta bem possivelmente se refere à constituição *quasi* transcendental do sujeito cognoscente — que, é claro, não é idêntica ao sujeito transcendental idealista. Assim, se o conhecimento permanece tautológico, se o objeto é cortado até se identificar com o sujeito cognoscente, o que lhe escapa foi o desprezado, o que confirma o que antecede a passagem de que a utopia do

¹⁶⁴ SILVA, 2009, p. 57-58.

¹⁶⁵ SILVA, 2009, p. 60. Segundo Silva, outra leitura que rejeita, por argumentos diferentes, a aproximação entre não-idêntico e resto seria a de Christian Többecke em *Dialektik und kritische Ontologie* (cf. SILVA, 2009, p. 62, nota 22).

¹⁶⁶ DN, p. 16-17. Quis reproduzir a tradução literal apresentada pelo tradutor em nota, de *Zurustende e das Abscheidende*, que se traduzem na versão oficial nos termos “estágios preparatórios” e “toque final”, respectivamente, porque acredito que será mais esclarecedor para a interpretação da passagem a seguir.

¹⁶⁷ SILVA, 2009, p. 60.

¹⁶⁸ Para referir-me a Ockham, que é uma espécie de arquétipo do ato do conceito de cortar com o fim de alcançar a maior simplicidade possível em teorias científicas.

conhecimento seria abrir o não-idêntico¹⁶⁹. Por fim, ao contrário do que argumenta Silva, o conceito de resto é compatível com uma sistematicidade no desprezo do conceito. E é, na verdade, o que importa aqui: além de tudo que foi argumentado, o não-idêntico como resto esclarece uma parte considerável do que Adorno quer dizer com não-idêntico: o fragmentário benjaminiano¹⁷⁰ e o residual freudiano¹⁷¹. Tanto um quanto o outro, mas sobretudo o resíduo freudiano, esclarecem mais claramente a relação de opressão do universal para com o particular¹⁷².

A força especulativa capaz de dissolver o sistema da *ratio* é, para Adorno, a da negação. Verdade ou falsidade só se aplicam, na lógica tradicional, às proposições que reúnem sujeito e predicado — p. ex., de acordo com a lógica tradicional podemos julgar a verdade ou a falsidade de uma proposição como “o céu é azul”, mas não do conceito “céu”, à qual, para ela, não haveria “valor de verdade”. Ocorre que, todavia, como nos apresenta Fleck¹⁷³, a tradição hegeliana admite a imputação de verdade ou falsidade a conceitos. Conforme essa tradição, portanto, um conceito pode ser verdadeiro ou falso na medida em que corresponde ou não a presunção de racionalidade deles mesmos (uma sociedade falsa seria, aqui, a que não correspondesse ao conceito de sociedade, e uma verdadeira seria a que correspondesse). Assim, no conceito hegeliano de verdade há uma espécie de normatividade do conceito que é adequada à crítica “imaneente” positiva, de aceitação da norma positiva da realidade. Por um lado, Fleck aproxima o conceito adorniano de verdade do de Hegel, na medida em que há algo de normativo em ambos, mas logo os distancia, negando que Adorno operaria com um conceito normativo pré-crítica do existente¹⁷⁴. Assim, portanto, a determinação do conceito de sociedade dependeria da crítica da sociedade. É na crítica *imaneente* não-normativa do existente que se extrai, para Adorno, o seu conceito. Não-normativa porque se a formulação de um conceito dependesse de uma crítica normativa do existente, necessitaríamos do conceito

¹⁶⁹ “Todavia, aquela parte da verdade que pode ser alcançada por meio dos conceitos, apesar de sua abrangência abstrata, não pode ter nenhum outro cenário senão aquilo que o conceito reprime, despreza e rejeita. A utopia do conhecimento seria abrir o não-conceitual com conceitos, sem equipará-lo a esses conceitos.” (DN, p. 17).

¹⁷⁰ Cf. DN, p. 297.

¹⁷¹ Cf. DN, p. 147.

¹⁷² Segundo Nobre esse conflito lança luz, ademais, na passagem da metafísica para a micrologia (cf. NOBRE, 2019, p. 23).

¹⁷³ Cf. FLECK, 2018, p. 153.

¹⁷⁴ Cf. FLECK, 2018, p. 153.

normativo para realizar a crítica, que todavia só seria formulável por meio de uma crítica normativa; cairíamos, assim, em um argumento circular. Na crítica “imane[n]te” positiva e na crítica imane[n]te sobrevive, ainda, o conceito de verdade como *adaequatio*, só que naquele o conceito não é abstrato como na crítica só normativa e neste o conceito é extraído antes por meio de uma crítica imane[n]te. Mas e se vigorasse na dialética negativa um conceito de verdade que não o de *adaequatio*? Analisemos uma difícil passagem:

A especulação experimenta um certo dever de arranjar para o seu adversário, o *common sense*, a posição de um corretivo. A vida alimenta o horror do pressentimento de que aquilo que precisa ser conhecimento se assemelharia mais àquilo que se encontra *down to earth* do que a algo que se eleva: poderia ser que esse pressentimento se confirmasse para além do pedestre, por mais que o pensamento não encontre sua felicidade e a promessa de sua verdade senão na elevação. Se o pedestre mantivesse a última palavra, essa seria a verdade, e, então, a verdade perderia sua dignidade. A consciência trivial, tal como ela se exprime teoricamente no positivismo e no nominalismo irrefletido, pode muito bem estar mais próxima da *adaequatio rei atque cogitationis* do que a consciência sublime, ela pode ser mais verdadeira em meio a um grotesco escárnio pela verdade do que a consciência superior, a menos que passasse a vigorar um outro conceito de verdade que não o de *adaequatio*. É para uma tal verdade diversa que se dirige a provocação de que a metafísica só poderia vencer se rejeitasse a si mesma. Isso motiva efetivamente a passagem para o materialismo. Podemos seguir essa inclinação desde o Marx hegeliano até a salvação benjaminiana da indução; sua apoteose poderia ser a obra kafkiana. *Se a dialética negativa reclama a autorreflexão do pensamento, então isso implica manifestamente que o pensamento também precisa, para ser verdadeiro, hoje em todo caso, pensar contra si mesmo. Se ele não se mede pelo que há de mais exterior e que escapa ao conceito, então ele é de antemão marcado pela música de acompanhamento com a qual os SS adoravam encobrir os gritos de suas vítimas.*¹⁷⁵

Vejamos. A crítica imane[n]te não-normativa da sociedade extrai da sociedade existente o conceito de sociedade. Na crítica “imane[n]te” hegeliana, o conceito, então, regularia o juízo: a adequação ou não a ele determinaria se o existente é verdadeiro ou falso. Todavia, se a crítica imane[n]te não-normativa apresenta o desdobramento do objeto da crítica, isso significa dizer que ela apresenta o seu nexo de imanência. Ora, da crítica imane[n]te da sociedade capitalista Marx identificou a sua falsidade, as suas crises sistêmicas. Em um mundo reificado, de imanência hipertrofiada, a crítica imane[n]te conduz, antes, à sua reprodução sem, todavia, dissolver a sua falsidade. O nexo de imanência identificado na crítica imane[n]te da sociedade capitalista tardia, o princípio de identidade, não leva à sua transcendência. Por isso Adorno identifica na filosofia

¹⁷⁵ DN, p. 302. Grifo nosso.

hegeliana o arquétipo do mecanismo de funcionamento da sociedade capitalista tardia. Assim, por fim, a dialética identifica-se com a imanência total e, portanto, não pode reclamar a *adaequatio* do existente ao conceito, que nada mais seria que a tautológica reprodução da sociedade em seus processos de crises e automanutenção das crises. Neste contexto, a verdade estará em pensar *contra* a imanência, levá-la à autorreflexão dialética uma vez mais, realizar a crítica imanente da imanência, do princípio de identidade. E, uma vez que o objeto criticado é a imanência, sua crítica só será possível por meio de sua confrontação com o que não é imanência, que ela despreza. Se a história torna-se a repetição do sempre igual, a procura dialética da verdade deve imobilizar essa dinâmica compulsiva.¹⁷⁶

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. Os conceitos de essência e de aparência são paradigmáticos para isso. Eles provêm da tradição filosófica, são mantidos, mas invertidos na tendência de sua direção. A essência não pode mais ser hipostasiada como um puro ser-em-si espiritual. A essência converte-se muito mais naquilo que é velado sob a fachada do imediato, sob os pretensos fatos, e que faz deles aquilo que eles são, a lei da fatalidade à qual a história obedeceu até o momento; e isso tanto mais irresistivelmente quanto mais profundamente ela se oculta entre os fatos, a fim de se deixar desmentir por eles de maneira confortável. Uma tal essência é antes de tudo inessência, a organização do mundo que rebaixa os homens a um meio de seu *sese conservare*, que amputa e ameaça suas vidas, reproduzindo-as e fazendo-os acreditar que o mundo seria assim algo para satisfazer suas necessidades. Essa essência também precisa aparecer exatamente como a hegeliana: mascarada em sua própria contradição. A essência não pode ser reconhecida senão junto à contradição do ente em relação àquilo que ele afirma ser. Com certeza, em face dos pretensos fatos, ela é conceitual e não imediata. Mas uma tal conceitualidade não é meramente θέσει, produto do sujeito do conhecimento no qual esse sujeito mesmo se encontra por fim uma vez mais confirmado.¹⁷⁷

“É somente nela que sobrevive o caráter sistemático. [...]. A visão que interpretando colhe no fenômeno mais do que ele simplesmente é, e, unicamente por meio

¹⁷⁶ Cf. DE CAUX, 2019, p. 256.

¹⁷⁷ DN, p. 144-145.

daí, o que ele é, seculariza a metafísica¹⁷⁸.”¹⁷⁹ Dizer do fenômeno mais do que ele simplesmente é significa ir além do momento compulsivo de identidade inscrito na cópula, apresentado no subcapítulo sobre razão como dominação da natureza, e, por fim, no gênero sob o qual ele está subsumido. Por isso Adorno compreende por metafísica secularizada especificamente uma micrologia de inspiração benjaminiana; dizer do fenômeno mais do que ele é ao ir em direção à sua especificidade, uma salvação da indução que lida com os fragmentos gerados da pressão da objetividade. Conforme apresenta Gordon¹⁸⁰, metafísica secularizada é a autonegação da metafísica; isto é, a deixar de ver no “mais” o extramundano para ver o intramundano. Afinal, ao se referir a um conceito de verdade que não o de *adaquatio* dentre as referências está a salvação benjaminiana em questão¹⁸¹. A metafísica secularizada é *micrológica* porque os fenômenos sob a subsunção da objetividade sofreram tanta pressão que se fragmentaram. E a sua atividade micrológica se refere à verdade e à universalidade porque a fragmentação, como marca da objetividade violenta, a sinaliza e, com isso, na análise micrológica atenta-se simultaneamente para o específico e para o universal em relação, e não dissociados, como a *ratio* faz crer que seja. Com respeito a isto, uma das principais objeções à dialética não “colada” à identidade, como diz Adorno¹⁸², é a de que ela causa vertigens. Nas palavras do autor, Karl Kraus já notara que a cada proposição que a expressasse fazia com que a consciência reificada gritasse “que sua cabeça girava como uma roda de moinho”¹⁸³. A vertigem, aqui, refere-se à extremidade com que o sujeito se joga no objeto, como se vê nesta passagem: “Em contrapartida, para que frutifique, o conhecimento se joga à *fond perdu* nos objetos. A vertigem que isso provoca é um *index*

¹⁷⁸ O conceito de metafísica secularizada, de experiência metafísica, etc., anda lado a lado das reflexões de Adorno sobre a expressão do não-idêntico e sobre a reestruturação do conceito de verdade que não o de *adaequatio*. Todavia, a compreensão específica de Adorno depende de uma leitura da metafísica enquanto *disciplina* filosófica historicamente determinada, que o autor realiza no curso de 1965 sobre a disciplina em questão (cf. Me). Este curso, por sua vez, se divide em uma avaliação da disciplina em Platão e Aristóteles — o que talvez explique a maior presença da temática da filosofia grega na *Dialética negativa* — e seu estado sobretudo frente à filosofia kantiana, à dialética hegeliana e à metafísica de inspiração benjaminiana. Assim, já que a exposição da determinação histórica do conceito e da disciplina “metafísica” fugiria por demais do escopo da atual pesquisa, terei de deixá-la apenas subentendida, na medida em que busco esclarecer o novo conceito de verdade a ela relacionado. Para uma exposição do conceito cf. GORDON et. al., 2020, p. 549-563.

¹⁷⁹ DN, p. 32.

¹⁸⁰ Cf. GORDON, 2018.

¹⁸¹ Cf. DN, p. 302.

¹⁸² Cf. DN, p. 35

¹⁸³ DN, p. 35.

veri; o choque do aberto, a negatividade com a qual ele se manifesta necessariamente no que é previsto e sempre igual, não-verdade apenas para o não-verdadeiro.”¹⁸⁴ Nesta passagem se confirmam: a vertigem, o “choque do aberto”, é o *index veri* do objeto; a vertigem é uma espécie de experiência do sublime, na medida em que o sujeito se vê com dificuldades para compreender o objeto com conceitos, o que indica a não-adequação do objeto com a estrutura conceitual como um todo. A negatividade do objeto experienciado como um choque se dá porque o objeto só aparece sob a luz do sempre igual — que é o que Adorno quer dizer quando afirma que ele somente é não-verdade para o não-verdadeiro, contingência para o sistema abstrato da *ratio*. A vertigem parece, portanto, referir-se à percepção do relacionamento dos extremos no ente fragmentário expresso em linguagem. Uma vez que o objeto aberto se apresenta como choque em sua especificidade, a “desmontagem” do sistema com vistas à verdade não é um ato epistêmico formal¹⁸⁵. Portanto, não é garantido nem que o objeto exista e nem o que ele realmente “seja”. O mergulho no objeto cai, assim, sob suspeita de “bruxaria”, nas palavras de Adorno, “enquanto no mundo falso proximidade, terra natal e segurança são, por sua vez sortilégio”¹⁸⁶. A segurança, ou certeza em teoria do conhecimento, que veste o conceito de verdade, é usada como critério para objetar o conceito de verdade que Adorno quer defender. Mas a espécie humana só se prende a este critério porque não conhece nenhuma outra felicidade que não essa “não-liberdade perenizante”¹⁸⁷. A função do conceito de segurança, defende Adorno, se inverteu na filosofia. Se antes servia ao asseguramento de si contra o dogmatismo (sobretudo com o nascimento da filosofia moderna, laica), agora “[...] transformou-se em um asseguramento social de um conhecimento para o qual não deve acontecer mais nada. E efetivamente, para aquilo em relação ao que não se pode objetar nada, nada acontece realmente.”¹⁸⁸ Isso fica evidente nas equiparações de Adorno entre funções da *ratio* com a dominação da natureza e com a autoconservação da espécie, tal qual apresentado no subcapítulo sobre razão como dominação da natureza. Isto talvez esclareça a presença da temática da felicidade nas reflexões de Adorno acerca da

¹⁸⁴ DN, p. 36.

¹⁸⁵ Cf. DN, p. 36.

¹⁸⁶ DN, p. 36.

¹⁸⁷ Cf. DN, p. 36.

¹⁸⁸ DN, p. 38.

metafísica e da arte¹⁸⁹. O pensamento tradicional objeta que a abertura ao objeto cairia em relativismo por falta de fundamento. Todavia, Adorno pensa a dialética negativa que assim se configura como um modo de pensamento que também não faz concessão ao relativismo, que é, em suas palavras “irmão do absolutismo”¹⁹⁰. O pensamento que esquece que pensa o objeto — aqui se inclui o pensamento relativista — torna-se irracional.¹⁹¹

A objeção contra a falta de solo sob os pés precisaria ser voltada contra o princípio espiritual que se autoconserva, considerado enquanto esfera de origens absolutas; porém, é lá onde a ontologia, Heidegger antes de tudo, se choca com a falta de solo sob os pés que se encontra o lugar da verdade. Essa é provisória, frágil por causa de seu teor temporal; Benjamin criticou de maneira penetrante a sentença ultraburguesa de Gottfried Keller segundo a qual a verdade não pode nos escapar.¹⁹²

Chama-me a atenção na passagem o esclarecimento de que a falta de solo da verdade se dá devido a sua temporalidade. A historicidade como necessária à exposição da verdade já apareceu no desvelamento marxista da não-verdade da imediatidade por meio de sua confrontação com sua história. Torna-se, portanto, urgente a compreensão da temporalidade inerente ao conceito de verdade. A compreensão, entretanto, de como a verdade se expressa efetivamente também nos leva à análise lógica da expressão linguística das proposições que a expressam. Note-se a utilização do termo “expressão”. A compreensão adorniana da linguagem, necessária ao conceito de verdade que não o de *adaequatio*, implica, para fazer jus ao conceito de verdade, não ser idêntica às constelações onde estão os existentes e a realidade, a imediatidade e a objetividade abstrata. Por isso, o critério linguístico do seu conceito de verdade não pode ser os absolutamente imanentes a essas constelações, a comunicabilidade (o que Adorno também nomeia *common sense*) ou o domínio do conceito (que o idealismo professa). Já nos detemos à crítica do idealismo e esboçamos uma análise do conceito de vertigem; analisemos a compreensão de Adorno da linguagem como expressão frente à linguagem como comunicação, portanto.

¹⁸⁹ cf. p. ex. DN, p. 309. Adorno, ademais, sinaliza para uma profunda constelação entre felicidade e experiência metafísica (cf. Me, p. 219).

¹⁹⁰ Cf. DN, p. 37.

¹⁹¹ Cf. DN, p. 37.

¹⁹² DN, p. 37.

É preciso resistir à compulsão quase universal a confundir a comunicação daquilo que é conhecido com aquilo que é conhecido, e mesmo a colocá-la se possível em uma posição mais elevada, uma vez que atualmente cada passo em direção à comunicação líquida e falsifica a verdade. Entrementes, é nesse paradoxo que trabalha tudo o que diz respeito à linguagem. A verdade é objetiva e não plausível.¹⁹³

Com respeito a esta passagem: da compulsão referida, de identificação entre conhecido e comunicação do objeto conhecido, ressalta-se: 1) a dominação de um mecanismo de projeção subjetiva que, como vê de Caux¹⁹⁴, está na análise de Adorno da paranóia antissemita, mas se estende à *ratio* esclarecida. 2) Há também uma tendência à comunicabilidade ser colocada em uma posição mais elevada, o que parece indicar a socialização abstrata veladora das relações essenciais da sociedade capitalista que opera até o âmago da linguagem. Contrariamente à linguagem comunicável, a verdade é o índice de si mesma¹⁹⁵. Além disso, a passagem só nos faz crer ainda mais que a compreensão de Adorno da linguagem e de sua relação com a verdade tem influência de Benjamin e Kafka, haja vistas a presença do tema em ambos — para o jovem Benjamin era central a defesa da linguagem como expressão frente à linguagem como comunicação, o que é motivico na obra kafkiana e na análise de Benjamin dela¹⁹⁶. A oposição da linguagem como comunicação e da linguagem como expressão se traduzirá no pensamento do Benjamin da *Origem do drama trágico alemão*, como apresenta-nos Gagnebin¹⁹⁷, na oposição entre conhecimento (*Erkenntnis*) e exposição (*Darstellung*). Diferentemente de Benjamin, entretanto, Adorno tenta recuperar o momento expressivo no interior do conhecimento, como veremos. Mas, se nem a realidade dominante nem o existente podem servir de medida para a expressão linguística da verdade, o que pode? Conforme Adorno, a medida da exatidão idiossincrática na escolha das palavras na filosofia é a mediação do objeto com a sua história implícita¹⁹⁸. Também não a toa, ao escrever sobre a verdade como não *adaequatio*, além da salvação benjaminiana da indução e sua apoteose em

¹⁹³ DN, p. 43.

¹⁹⁴ DE CAUX, 2019, p. 215-ss.

¹⁹⁵ Cf. DN, p. 41.

¹⁹⁶ BENJAMIN, 1987, p. 137-ss.

¹⁹⁷ GAGNEBIN, 2005, p. 188. Oposição que, interessadamente, segundo Adorno, também estaria presente nos pensamentos de Husserl e Scheler (cf. Me, p. 63-64). Não obstante não haver essa oposição tão clara na *Dialética negativa*, o que se esclarece no fato de Adorno querer abrir o não-conceitual com conceitos de forma consistente (se aproximando, assim, do conhecimento), a oposição sobrevive em sua obra madura, o que se pode ver na sua consideração de que, enquanto para o conhecimento o perecível não é digno, para a verdade só o que é passível de refutação é que é digno (portanto, o que é aberto) (cf. Me, p. 220).

¹⁹⁸ Cf. DN, p. 52.

Kafka, Adorno cita o “Marx hegeliano”¹⁹⁹. Afinal, uma das coisas que marca a diferença da dialética materialista da de vertente idealista, como se viu, para Adorno, é que a imediatidade não é só medida da não-verdade do conceito, mas também da não-verdade de si mesma, o que se dá por meio da mediação da imediatidade com a sua história implícita. No âmbito do conceito, a filosofia moderna, dominante até a época de Adorno e quiçá até a nossa, não obstante a matização, tenta ao máximo desistoricizar absolutamente o pensamento. Como no tocante à autonomia, ela teve sua razão de ser na crítica da tradição eclesiástica e sua ênfase no momento da tradição no pensamento, mas ao negá-lo esquece que a tradição é imanente ao conhecimento como um momento mediador de seus objetos. Segundo Adorno, a atemporalidade é o ápice da ofuscação da consciência burguesa²⁰⁰.

Ainda que seja uma contrafiguração do momento transcendental, o momento tradicional é *quasi* transcendental, não a subjetividade pontual, mas aquilo que é propriamente constitutivo, o mecanismo que, de acordo com Kant, se acha velado no fundo da alma humana. Entre as variantes das questões iniciais por demais estreitas da *Crítica da razão pura*, não poderia faltar a questão sobre como o pensamento, que precisa se exteriorizar a partir da tradição, pode conservá-la, transformando-a; a experiência espiritual não é nada além disso. [...]. Mas a *methexis* da filosofia na tradição só seria a sua negação determinada. Ela é fundada pelos textos que critica. [...]. Isso justifica a passagem da filosofia para a interpretação que não eleva nem o interpretado nem o símbolo ao nível do absoluto, mas procura aquilo que é verdadeiro lá onde o pensamento seculariza o arquétipo irrecuperável dos textos sagrados.²⁰¹

Desta passagem vê-se que, para Adorno: 1) a historicidade do pensamento é *quasi* transcendental; ou seja, delimita as condições de possibilidade de todo conhecimento, constituindo-se como uma estrutura objetiva de funcionamento da subjetividade cognoscente. É claro que é *quasi* transcendental, e não transcendental *stricto sensu*, por isso não delimita em absoluto a subjetividade. E, por isso, é possível para o pensamento conservar o seu momento histórico transformando-o. 2) A filosofia torna-se, assim, uma espécie de interpretação dialética dos objetos, sobretudo em sua mediação com sua história implícita.

¹⁹⁹ Cf. DN, p. 302.

²⁰⁰ Cf. DN, p. 54.

²⁰¹ DN, p. 54. Valeria esclarecer o que se quer dizer com “mas procura aquilo que é verdadeiro lá onde o pensamento seculariza o arquétipo irrecuperável dos textos sagrados”. Mas a pesquisa teria de ir além de sua pretensão, analisando pistas que acredito estarem na relação de Adorno com o pensamento teológico de Benjamin e com o que ele nomeia teologia negativa (Cf., sobre isso, Me, p. 189-ss).

Por outro lado, se relativamente ao sujeito-objeto Adorno não defende a identificação, mas trabalha-o a partir de sua cisão historicamente justificada, a exatidão nas palavras supera a “ipseidade da coisa”, como diz, mas não a identifica; “[...] um espaço vazio se abre entre ela e aquilo que evocam.”²⁰² Daí, explica, a arbitrariedade e relatividade na escolha das palavras. O erro determinável de toda palavra em nomear o objeto obriga-nos, assim, a evocar mais palavras. Uma proposição isolada não é, para a dialética, absolutamente nem verdadeira nem falsa²⁰³. Por isso, Adorno falará que as constelações de conceitos é que salvam algo de esperança da perfeição simbólica do nome. “É”, portanto, “pela negação do nome que a linguagem filosófica se aproxima do nome.”²⁰⁴ O conceito de constelação é também herdado do jovem Benjamin — aliás, a terminologia benjaminiana é algo presente sobretudo no jovem Adorno, o que aparece menos frequentemente na década de 1940, mas retorna com força em sua obra tardia a partir da década de 1950, demonstra Caux²⁰⁵. Como se vê sobretudo nas obras de Benjamin, as constelações de conceitos, que servem à determinação de um objeto, não se prendem à estrutura dedutiva do pensamento filosófico tradicional, abrindo-o para o que é sistematicamente velado nestas formas de pensamento. Ao que me parece, é o que enfaticamente causa vertigem: determinar os objetos por meio de constelações implica muitas vezes em realizar quebras na “linha” de pensamento que aparentam saltos, mas, se mediados no conceito e em sua história, possibilitam a expressão da verdade como não *adaequatio* que procuramos.

De outro lado, a transformação do conceito de verdade também o levará a uma crítica das definições verbais, que realizam uma espécie de delimitação meramente subjetiva e, portanto, arbitrária, do seu escopo; que é meramente operacional, que define com vistas a assegurar o conceito frente ao não-conceitual. Contra esta forma de definição, Adorno defende a dialética (ou filosófica). Conforme o autor, há algo de sofisticado na crença da possibilidade de manipulação do objeto mediante o conceito, o que é implícito à prática da definição verbal²⁰⁶. A crença de que o conceito é uma *tabula rasa* e que sua definição se dá tão somente subjetivamente é um erro que escamoteia o

²⁰² DN, p. 52.

²⁰³ Cf. EidD, p. 221.

²⁰⁴ DN, p. 53.

²⁰⁵ Cf. DE CAUX, 2019, p. 197. Acontece também com o conceito de micrologia, p. ex.

²⁰⁶ Cf. EidD, p. 279.

problema inerente ao conceito. Por outro lado, tomar o conceito sem defini-lo faz com que ele traga toda a sua carga objetiva que o aparelho abstrativo tende a esconder. Esta carga, por sua vez, se manifesta sobretudo em sua vagueza e duplos sentidos. Essa forma de tratamento dos conceitos se dá, conforme Adorno, através de constelações²⁰⁷. O sentido objetivamente inerente a um conceito traz uma espécie de mistura nebulosa que carrega uma história de relações dos indivíduos em sociedade e com o conceito. Diferentemente da definição verbal, a definição dialética cria um campo dinâmico, não estático, de forças. É essencial à definição dialética que permaneça latente nela a contradição entre o essencial, sua especificidade (sua agudeza), e a vivacidade do processo dialético-real. Ao que parece, portanto, a definição dialética opera uma espécie de quebra do processo real, o que era de se esperar, haja vistas o sentido profundamente negativo — inclusive em contradição com a dinâmica da realidade — que o conceito de verdade adquire com essa nova definição. O estilo ideal da definição dialética, portanto, é o tácito e deveria, contrariamente à definição verbal, que assegura o próprio conceito, iluminar o que está por trás dele²⁰⁸.

“O desencantamento do conceito é o antídoto da filosofia.”²⁰⁹ O encantamento, por sua vez, é a inversão realizada pelo idealismo, que dá o primado ao conceito. Para desencantá-lo, Adorno refuncionaliza o conceito idealista de infinito, por ele corrompido²¹⁰. Esta refuncionalização traz uma nova perspectiva para a análise da relação entre sujeito e objeto. Contrariamente à filosofia tradicional — como se vê claramente desde ao menos a navalha de Ockham —, não caberia ao pensamento dialético reduzir à exaustão o objeto no mínimo de proposições. A filosofia tradicional acredita que possui o seu objeto como um objeto infinito e, diante da infinita multiplicidade dos fenômenos, ela se torna finita, conclusiva. Ela, para organizar os objetos, opera, então, sob um conceito estático de essência e um de verdade como resquício. Para negá-los, a filosofia haveria de, então, revogar a crença de que tem o infinito à sua disposição. Com isso, sem ver no objeto e na concreção tão somente um reflexo de si mesma, a filosofia “não seria outra coisa senão a experiência plena, não reduzida, no *medium* da reflexão conceitual”²¹¹.

²⁰⁷ Cf. EidD, p. 280.

²⁰⁸ Cf. EidD, p. 288.

²⁰⁹ DN, p. 19.

²¹⁰ Cf. DN, p. 19-ss.

²¹¹ DN, p. 20.

A inversão idealista, do sujeito e do objeto como respectivamente o finito e o infinito, constitui-se, ao que me parece, como uma compreensão reificada da relação, uma vez que, ao atribuir o infinito ao objeto e o finito ao sujeito, limita o sujeito, objetificando-o, e assemelha o objeto ao sujeito — tornando-o, ademais, o que expressa ideologicamente o teor exploratório da sociedade capitalista, matéria-prima ilimitada.

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 representam 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.²¹²

É preciso que se pergunte sobre algo a respeito desta passagem: com “desarmonia previamente estabilizada”, referindo-se, com isso, ao conceito de mônada de Leibniz e secularizando sua metafísica, Adorno está apresentando o todo antagônico da sociedade capitalista. Sendo assim, o particular decifrado pelo pensamento como uma espécie de mônada, que possui em si o todo, o que é garantido pelo *quasi apriorismo* da estabilização da desarmonia, é uma espécie de reflexo do todo antagônico, ao que parece totalmente determinado por ele, o que indica uma socialização total? Ou na configuração monadológica do particular há algo que foge à imanência da objetividade? Novamente, trata-se da pergunta por uma transcendência na crítica imanente adorniana. Considerando o papel central do singular como ponto de refúgio da expressão da verdade na sociedade capitalista tardia, a pergunta se torna ainda mais dramática, pois, se optássemos, pela interpretação que vê na mônada adorniana só uma extensão da socialização total, a crítica à filosofia de Adorno como uma filosofia aporética, refém de seu diagnóstico do mundo totalmente administrado²¹³, se veria reforçada até lá onde parecia haver a minúscula possibilidade de algo que não estivesse subsumido ao sistema. Defenderei, aqui, a hipótese de que o conteúdo das mônadas adornianas não é idêntico ao do existente, uma vez que como expressão de algo *previamente estabilizado* não se trata da contingência; e nem do real, uma vez que a expressão de algo *desarmônico* não é reflexo da objetividade abstrata. Elas expressam a totalidade da sociedade capitalista, que todavia é antagônica. A objetividade abstrata é a aparência falsa, veladora, desta sociedade. Por isso, só por

²¹² DN, p. 20.

²¹³ Cf. HABERMAS, 1981, p. 515, p. ex.

expressar sua contradição, ela não é meramente subsumida à sua objetividade. Além disso, se nos é lícito criar uma ponte da noção dialética de definição — onde é essencial a contradição entre a especificidade do particular e o processo real-dialético — para a compreensão monadológica do singular, torna-se nuclear na mônada adorniana o conflito entre momentos estático e dinâmico, aproximando-a da ideia benjaminiana de imagem dialética, ilustrada por ele na figura alegórica do anjo da história:

Há um quadro de Klee que se chama *Angelus Novus*. 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 incansavelmente ruína sobre ruína e as dispersa a 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-las. 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 progresso.²¹⁴

Parece haver em toda mônada o conflito entre o singular, não subsumido no processo real-dialético, representado pela figura do anjo, e o processo que o impele, representado pela tempestade do progresso. Todavia, como vê de Caux²¹⁵, contrariamente a Benjamin, para quem a verdade extraída da mônada possui tonalidade positiva, para Adorno o que se extrai recebe um giro negativo — os enigmas monadológicos são desvendados por Adorno como ideologias. Restaria saber, por fim, se o campo de tensões inerente ao singular, por si, apontaria pra um além. Em todo caso, a limitação da transcendência ao singular está de acordo com o conceito de capitalismo tardio defendido por ele, onde as vias objetivas de emancipação estariam bloqueadas²¹⁶.

A ponta aguda que o pensamento dirige contra o seu material não é apenas a dominação espiritualizada da natureza. [...]. O pensamento irreconciliável é acompanhado pela esperança de reconciliação porque a resistência do pensamento ao meramente ente, a liberdade imperiosa do sujeito, também procura obter do objeto aquilo que se perdeu por meio de sua transformação em objeto.²¹⁷

²¹⁴ BENJAMIN, 1987, p. 226.

²¹⁵ Cf. DE CAUX, 2019, p. 229-230.

²¹⁶ Cf. IS, p. 98-ss.

²¹⁷ DN, p. 25.

Portanto, a agudeza da definição dialética, que extrai assim o essencial, não só repete a dominação espiritualizada da natureza inerente à *ratio*, porque, com isso, ela não só estabelece a dominação do espiritual sobre o material (não obstante o faça ilicitamente em alguma medida), mas também procura no objeto o que se perdeu nele devido à cisão e à pressão do universal. Ademais, aqui fica clara, por um lado, a resistência ao existente no pensamento dialético, já inerente ao pensamento como um todo e, por outro, a resistência à objetividade abstrata, que não parecia imediatamente clara, e de fato não o é; ela se apresenta simultaneamente como resistência à objetividade abstrata e tentativa de salvação dos objetos esmagados por ela. Nas palavras de Adorno: “para o conceito, o que se torna urgente é o que ele não alcança, o que é eliminado pelo seu mecanismo de abstração [...]”²¹⁸ Entretanto, para esclarecer esta teia complexa de relações que constituem a sociedade, resumidas na expressão “desarmonia previamente estabilizada”, é necessário remontar à *quasi* aprioridade da lei do valor, que é também causa do nexo funcional que torna possível falar *stricto sensu* de uma totalidade e ao teor exploratório de sua estrutura constitutiva — e, para isso, é indispensável compreender o papel da obra dos jovens Lukács e sobretudo Sohn-Rethel, como se verá no próximo capítulo.

A irracionalidade do pensamento dialético é a negatividade do não-conceitual, e não é idêntico, assim, ao irracionalismo subjetivo. A expressão da verdade não é, portanto, necessariamente contraditória com relação ao que Adorno chama de “acuro lógico”²¹⁹. O acuro lógico da dialética negativa serve à quebra da pretensão autoritária de poder do idealismo. Por meio dele é que se extrai o essencial não-idêntico à objetividade abstrata ou à contingência do existente.

Pensar é, já em si, antes de todo e qualquer conteúdo particular, negar, é resistir ao que lhe é imposto; o pensamento herdou esse traço da relação do trabalho com seu material, com seu arquétipo. [...]. Juízo e conclusão, as formas de pensamento que mesmo a crítica do pensamento não consegue evitar, contêm em si germes críticos; sua determinação é sempre ao mesmo tempo exclusão daquilo que não é por eles alcançado, e a verdade que querem organizar nega, ainda que com um direito questionável, aquilo que não é cunhado por eles.²²⁰

Vê-se, assim, que não obstante a tese da dialética do esclarecimento, ainda viva em sua obra tardia, onde emana de suas críticas relativamente sobretudo ao aparelho

²¹⁸ DN, p. 15.

²¹⁹ Cf. DN, p. 24-ss.

²²⁰ DN, p. 25.

abstrativo da razão, Adorno defende que no pensamento há inerentemente as marcas do objeto, por um lado, e da resistência ao contingente, de outro. Portanto, é-nos evidente como o acuro lógico serve à não-capitulação frente o existente; afinal, o tema da negação do senso comum, presente na filosofia desde a antiguidade, já expressa isto. Como, no entanto, o acuro lógico também nos ajuda na crítica do idealismo, não é tão evidente. Aliás, podemos inferir da resistência do pensamento ao existente que, nisso, estabelece a dominação da razão sobre o objeto, uma vez que, como se viu na passagem analisada, a sua determinação é ao mesmo tempo uma exclusão e a organização da verdade uma negação do que não é imanente à própria razão. Volta-se, assim, à dinâmica parcial específica da *ratio*, de primado da razão abstrata. Afinal, “o conceito é fundido com o não-verdadeiro, com o princípio opressor [...]”²²¹ Por isso, segundo Adorno, há um conflito no pensamento dialético, que se deve ater à coerência lógica para resistir ao existente e simultaneamente ir além de si, para, ao que me parece, não recair na dialética do esclarecimento. O antídoto para a razão, por sua vez, como vimos, está na autorreflexão²²², que, formalmente, consiste na descoberta do objeto como criação do sujeito (giro copernicano) e do sujeito constitutivo como objetivamente constituído (crítica autorreflexiva da razão).

“Entregar-se ao objeto equivale a fazer justiça a seus momentos qualitativos. A objetivação científica, em acordo com a tendência à quantificação intrínseca a toda ciência desde Descartes, tende a excluir as qualidades, transformando-as em determinações mensuráveis.”²²³ Da passagem concluo que é necessário: 1) para esclarecer bem o que significa o “entregar-se ao objeto”, que a análise dos conceitos necessários à expressão da verdade que não a de *adaequatio* até aqui demonstram — de vertigem, conceito dialético de definição, constelação etc. —, também devemos mediá-lo nos momentos quantitativos e qualitativos do pensamento. 2) como se verá, Adorno tenta salvar o momento qualitativo para a expressão da verdade confrontando-o com a

²²¹ DN, p. 48.

²²² De Caux já notou a saída pela via da autorreflexão e demonstrou como Adorno já a tinha apontado na *Dialética do esclarecimento*; diante da tarefa colocada por Adorno e Horkheimer na obra, a saber, de “preparar um conceito positivo de esclarecimento, que o solte do emaranhado que o prende a uma dominação cega” (DE, p. 15), de Caux conclui: “E, no entanto, se algo próximo de um ‘conceito positivo de esclarecimento’ é encontrável disperso no texto, ele é certamente aquele da *autorreflexão do pensamento* [...]” — noção que retorna na *Dialética negativa* na constelação do não-idêntico (cf. DE CAUX, 2019, p. 214 e 218).

²²³ DN, p. 44.

ciência moderna, onde domina o momento quantitativo; e Adorno toma a filosofia cartesiana como o pensamento arquetípico da ciência moderna. Vejamos.

Não obstante o primado do momento quantitativo na *ratio* burguesa, a racionalidade não é só esta síntese genérica dos objetos dispersos, mas exige, em si, também uma capacidade de diferenciação. A função sintética do pensamento não seria, aliás, sequer possível sem esta capacidade; “reunir o igual significa necessariamente distingui-lo do desigual”²²⁴, como se viu, ademais, na negatividade inerente ao pensamento. Assim, uma vez que o pensamento, até na função sintética (quantitativa), implica numa capacidade de diferenciação, ao menos negativamente, o pensamento que não pensa o qualitativo implicado negativamente em si, conforme Adorno, entra em desacordo consigo. Já Platão, Adorno ressalta, que instaurou a matemática como modelo para a filosofia, enfatizou o momento qualitativo da razão, uma vez que reconheceu a igualdade de direitos tanto à διαίρεσις quanto à συναγωγή.²²⁵ A distinção qualitativa é incorporada na dialética platônica como correção da violência de uma quantificação; “uma alegoria oriunda do *Fedro*²²⁶ não deixa nenhuma dúvida quanto a esse ponto”²²⁷ — alegoria que representa, grosso modo, o equilíbrio da razão e da irracionalidade da alma. “A meta cognitiva mesmo da estatística é qualitativa, a quantificação não passa de seu meio”²²⁸, dirá Adorno. “A absolutização da tendência de quantificação própria à *ratio* coincide com a sua falta de autorreflexão. A insistência no qualitativo serve a essa autorreflexão, não evoca irracionalidade.”²²⁹ As qualidades dos objetos só se liberariam plenamente, segundo Adorno, em um estado objetivo não limitado à quantificação. O domínio do momento quantitativo, nos indivíduos e na sociedade, portanto, não é atemporal, como a *ratio* burguesa e a matemática quer nos fazer crer. Assim como o momento qualitativo só se liberaria em um estado objetivo diverso, o potencial qualitativo dos objetos depende de um sujeito qualitativo, “ainda que o sujeito só se fortaleça para tanto por meio da limitação própria à divisão do trabalho”²³⁰, completa Adorno — o que

²²⁴ DN, p. 44.

²²⁵ Cf. DN, p. 44. Os termos gregos διαίρεσις (*diairesis*) e συναγωγή (*synesis*) traduzem-se, respectivamente, por separação ou cisão e literalmente por síntese.

²²⁶ Trata-se, possivelmente, da alegoria da biga (cf. PLATÃO, 246b).

²²⁷ Cf. DN, p. 44-45.

²²⁸ DN, p. 45.

²²⁹ DN, p. 45.

²³⁰ DN, p. 45.

reforça a interpretação defendida anteriormente, de que a cisão moderna que possibilita a liberdade necessária para a crítica da realidade é a mesma que, no fim, a impede estruturalmente. Portanto, no processo de secularização o momento qualitativo se funde ao momento quantitativo. Adorno nomeia este processo de fusão como diferencialidade: “Ela contém em si uma faculdade mimética de reação tanto quanto o órgão lógico para a relação de *genus, species* e *differentia specifica*”²³¹ — e, conforme Adorno, o trabalho da filosofia é a diferenciação²³².

Conforme Silva²³³, para levar o não-idêntico à expressão, o conceito deve se deixar instruir pela mimese. O momento mimético internalizado no conceito é, assim, frente ao universal, na medida em que é o resíduo de sua atividade, resposta à exigência objetiva de expressão, e não é, portanto, acidental. “O conceito de mimese evoca antes a resistência do reprimido no interior mesmo da lógica da identidade”²³⁴, diz Barbosa. A mimese, todavia, além de internalizar-se no conceito sob a relação de *genus, species* e *differentia*, aparece no momento retórico. “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.”²³⁵ Todavia, isso não significa, como escreve Silva, a busca de uma unidade entre conceito e não-conceitual²³⁶, pois este seria um retorno à norma tradicional da *adaequatio*, que a dialética negativa confronta com o fim de expressar a verdade. Significa antes que o momento expressivo do conceito — a retórica, e não sua totalidade — e a coisa devem se aproximar até a indiferenciação. Adorno defende que a denúncia do nominalismo relativamente à não-identidade do nome com o que ele quer expressar não pode, assim, ser ignorada²³⁷. Será ela que, diante da não-identidade entre conceito e não-conceitual, exige diferentes conceitos para que se forme assim uma constelação deles para expressar o não-conceitual.

²³¹ DN, p. 46.

²³² Me, p. 71.

²³³ Cf. SILVA, 2009, p. 61.

²³⁴ BARBOSA apud SILVA, 2009, p. 63, nota 25.

²³⁵ DN, p. 55.

²³⁶ Cf. SILVA, 2009, p. 63.

²³⁷ Cf. DN, p. 55.

Nas preleções de introdução à dialética²³⁸, e em *O ensaio como forma*, p. ex., Adorno apresenta o pensamento dialético por meio de uma confrontação com o pensamento de Descartes, que parece ser, para Adorno, uma espécie de arquétipo do que é a ciência moderna e a *ratio* burguesa, que defende o primado da dominação da natureza frente à compreensão do objeto. Mais especificamente, o autor critica as regras apresentadas por Descartes para o pensamento científico no *Discurso do método*. Vejamos.

1) A regra que exige uma *clara et distincta perceptio*²³⁹. Isto é, não tomar precipitadamente por verdadeiro o que não posso reconhecer com clareza — e com “precipitado”, aqui, Descartes se referiria, segundo Adorno, à calma necessária para procurar o núcleo *atemporal* da verdade. À sua época, esta regra se punha contra o dogmatismo das proposições teológicas. A clareza cartesiana, o evidente, é a distintividade do conhecimento que é derivada da diferenciação de um objeto frente a outros e é posto como absoluto, indubitável, porque não haveria outro critério para ele. Mas o pensamento dialético, contrariamente, critica essa ontologização do evidente na medida em que demonstra que ele é mediado pelo o que ele deveria provar: que o fenômeno pressupõe o órgão sensível, p. ex., já de acordo com a epistemologia tradicional. Além disso, o pensamento dialético coloca em movimento o indubitável que, ao ser ontologizado, estaticiza-se — para movimentá-lo, a dialética confronta-o com sua historicidade inerente.

2) Deve-se dividir os problemas tanto quanto possível com vistas a resolvê-los melhor²⁴⁰. Há já aí algo do rancor pela diferencialidade, próprio do racionalismo ocidental, que tanto mais se intensifica em seu trivialismo quanto mais racionalizado o mundo se torna. Dificilmente esta regra pode ser universalizada. A divisão separa os objetos, autonomizando-os entre si, onde, na realidade, podem se apresentar como ligados até ao seu contrário em um mecanismo contraditório, o que se justifica pela essência contraditória da sociedade e a ligação sobretudo no nexo funcional que constitui a totalidade da sociedade burguesa — a sobrevivência de uma instituição irracional como a família, p. ex., é interpretada por Adorno²⁴¹ não como uma resistência à racionalização,

²³⁸ Cf. EidD, p. 184-ss.

²³⁹ Cf. EidD, p. 184-194.

²⁴⁰ Cf. EidD, p. 194-210.

²⁴¹ Cf. EidD, p. 206-207.

mas ele verá nisso a dependência de um sistema só aparentemente racional em instituições e práticas irracionais que servem à reprodução estrutural da sociedade. Identificar a ligação oculta de objetos só aparentemente separados é uma das características do pensamento dialético.

3) O pensamento deve ser organizado passo a passo de forma contínua²⁴². O problema da dialética, contra a regra de continuidade da *ratio*, é compreender como a continuidade e descontinuidade se mediam. Grosso modo, dirá Adorno, a continuidade da sociedade capitalista se dá por meio da descontinuidade. E a disciplina do pensamento dialético não provém da consistência de uma linha de raciocínio dedutiva somente, mas do objeto. À dialética importa contrapor-se à compulsividade da *ratio* assim constituída. Contra esta, a dialética se compromete com a mobilidade. E a mobilidade do pensamento, conforme Adorno, consiste em pensar ao mesmo tempo o fenômeno por dentro, a partir de si (imanente), e por fora, a partir de sua função (transcendente). Esta ambiguidade do pensamento, de que deve estar tanto na coisa quanto fora dela, exposto metodologicamente por Hegel na *Fenomenologia do espírito*, expressa algo essencial do pensamento dialético. Uma vez que um juízo isolado não é, para a dialética, absolutamente nem verdadeiro nem falso, cabe ao pensamento ir além da pura argumentação; a verdade, para ela, é o caminho que passa dentro da falsidade do juízo. A refutação dialética não consiste em apontar, portanto, o erro argumentativo, mas demonstrar a contradição inerente a um pensamento falso em sua totalidade.

4) Não deixar nada de fora; atingir a completude²⁴³. A completude pressupõe, todavia, o conhecimento de cada objeto particular. O idealismo pós-kantiano, diz Adorno, tentou resolver esse problema ao buscar reduzir o objeto ao subjetivo. Mas *o que* conhecemos se o conteúdo do conhecimento é tão somente o conteúdo do sujeito — ou seja, uma tautologia? A tentativa de Hegel de resolver esse problema consistiu em fazer da não-identidade entre sujeito e objeto, do fracasso dos juízos (ou das definições) um motor, como o é para o pensamento que pensa por constelações. Assim, o pensamento dialético não aspira à completude, mas com isso não recai no erro nominalista de considerar os objetos como isolados.

²⁴² Cf. EidD, p. 210-232.

²⁴³ EidD, p. 232-ss.

A racionalidade objetiva, que é real, é no entanto antagônica. Em resumo, nas palavras de Adorno, “conceito e realidade possuem a mesma essência contraditória”²⁴⁴. Aí reside, precisamente, mais um erro do idealismo absoluto denunciado por Adorno: a tese hegeliana de que o verdadeiro é o todo, apresentada na *Fenomenologia do espírito*. A objeção de Adorno a esta tese foi sintetizada por ele primeiramente em *Minima Moralia* na proposição “o todo é o não-verdadeiro”²⁴⁵. Por outro lado, afasta-nos mais um pouco da interpretação de Adorno que diz que o seu conceito de verdade se assemelharia ao conceito hegeliano de verdade. É aqui que se desvela provavelmente em sua forma mais clara a não-identidade entre realidade e verdade no pensamento de Adorno: o todo é o não-verdadeiro, uma falsa aparência, mas não por isso irreal. A consistência lógica que Adorno reclama no prólogo da *Dialética negativa* parece retornar sobretudo aqui, e nisso ele lembra Marx na *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*: não haveria contradição na realidade se a realidade não fosse, em alguma medida, racional — se não houvesse algo de racional na realidade. A realidade da racionalidade parece conferir, assim, não só justificativa real da crítica ao existente, mas também legitimidade à ela, na medida em que se faz sob as leis da identidade e da contradição, próprias da racionalidade. Na *Dialética negativa*, e parece ser uma marca que diferencia sua produção madura da década de 1960 e final de 1950 da anterior, Adorno dá mais passos na complexificação e diferenciação da tese de que “o todo é o não-verdadeiro”: “A universalidade estabelecida é tanto verdadeira quanto não-verdade: verdadeira, porque forma aquele ‘éter’ que Hegel chama de espírito; não-verdadeira, porque sua razão ainda não é razão alguma, sua universalidade é o produto de um interesse particular.”²⁴⁶ Todavia, a passagem nos traz ainda mais uma dificuldade na interpretação do conceito de verdade. Havíamos identificado um momento de realidade do espírito objetivo hegeliano e um momento de não-verdade, de ideologia. A diferenciação da passagem nos indica ainda um momento de verdade nele. Isso significa uma mudança radical no posicionamento teórico de Adorno com relação à *Minima Moralia*? E, afinal, o que seria este “éter” do espírito? Cabe ressaltar, no que tange ao conceito adorniano de verdade, a terminologia utilizada

²⁴⁴ DN, p. 48-49.

²⁴⁵ MM, p. 46. Não obstante a ideia da falsidade da totalidade já aparecer em *A atualidade da filosofia*, de 1931 (cf. AF, p. 431-ss). Essa tese reforça também a diferenciação entre os posicionamentos de Adorno e Horkheimer após a *Dialética negativa*, uma vez que, como apresenta de Caux, Horkheimer repete com Hegel que “a verdade é o todo” (cf. DE CAUX, 2019, p. 224-225).

²⁴⁶ DN, p. 17.

no alemão e o seu significado. Cohn, a propósito da tradução da *Minima Moralia*²⁴⁷, propõe que Adorno trabalhe, em sua obra, com pares distintos para tratar dos conceitos de verdade e falsidade: 1) *richtig* e *falsch*, que remeteriam a um sentido prático de vida correta ou errada e 2) *wahr* e *unwahr*, referindo-se ao sentido tradicional epistemológico de verdadeiro e não-verdadeiro. Em ambas as passagens em questão Adorno utiliza-se do par verdadeiro e não-verdadeiro, o que nos impede de interpretar a passagem da *Dialética negativa* como se estivesse tratando de dois significados distintos de verdade. Resta-nos buscar compreender o que Adorno quer dizer com “éter” do espírito.

Os intérpretes costumam identificar a verdade do “éter” do espírito hegeliano com a realidade²⁴⁸, o que significaria dizer que o todo é verdadeiro na medida em que é real e não-verdadeiro, porque o todo é justamente o não-verdadeiro. Mas então o conceito de verdade seria utilizado por Adorno também no sentido de *adaequatio*? Todavia, se o fosse, não constituiria contradição com o momento de não-verdade do todo, já que seriam contrários sob conceitos de verdade distintos. Esta é uma via interpretativa possível, uma vez que com dialética Adorno quer dizer que os conceitos, na dialética, “entram por fim em contradição com a norma tradicional da *adaequatio*. A contradição [...] é o indício da não-verdade da identidade, da dissolução sem resíduos daquilo que é concebido no conceito.”²⁴⁹ Ademais, com isso demonstra-se por via argumentativa o conflito não-imanente, exterior, entre imanência e o seu outro, entre conceito e não-conceitual. Portanto, a verdade do todo é sob as normas de *adaequatio*. Essa diferenciação crítica é essencial à não aceitação ingênua da totalidade. Ela pode ser necessária, mas é necessidade falsificada, na medida em que é verdadeira só sob a lei da *ratio* dominante da natureza. A ambiguidade do conceito de verdade no âmbito do todo e da autoconservação se explica justamente pelo fato desse todo se reproduzir como ideologia real da autoconservação.

Mesmo na reflexão epistemológica, a universalidade lógica e a unidade da consciência individual se condicionam mutuamente. Todavia, isso não diz respeito apenas ao lado subjetivo-formal da individualidade. Todo conteúdo da consciência individual lhe é trazido por seu portador, em favor de sua autoconservação, e se reproduz com ela. É por meio da autorreflexão que a consciência individual consegue se libertar daí e se ampliar. A isso lhe impele o tormento proveniente do fato de aquela universalidade possuir a tendência

²⁴⁷ Cf. MM, p. 251-ss.

²⁴⁸ Cf., p. ex., KUGNHARSKI, 2019, p. 73.

²⁴⁹ DN, p. 12.

de conquistar o predomínio na experiência individual. Enquanto ‘prova da realidade’, a experiência não apenas duplica as emoções e os desejos do indivíduo, mas também os nega, para que ele sobreviva. A não ser no modo que se dá no movimento da consciência humana individualmente, o universal não se deixa absolutamente apreender pelo sujeito. Se o indivíduo fosse cortado, não surgiria daí nenhum sujeito superior, purificado do entulho da contingência, mas unicamente um sujeito que seguiria um padrão de realização sem consciência.²⁵⁰

Há, nesta passagem, muito a que se esclarecer. A condicionalidade recíproca entre universalidade lógica e consciência individual, como Adorno ressaltava, não diz respeito à subjetividade formal; isto é, não só a algo como a unidade que garante tanto a unidade da experiência e das categorias, que Kant nomeia como o eu penso. A consciência individual e a universalidade lógica, defende Adorno, não se encontram só formalmente, mas também conteudisticamente. Isso porque todo conteúdo da consciência individual aparece-lhe em favor de sua autoconservação, e se reproduz com ela. Assim, a universalidade e o indivíduo se encontram no momento de sua autoconservação. Na autoconservação, por sua vez, a realidade aparece ao indivíduo não só como seus desejos e necessidades, mas também como a negação deles, somente por meio da qual o indivíduo sobrevive. Como apresentei, para Adorno a universalidade da *ratio* reduz-se largamente à autoconservação da espécie — p. ex., a categoria de sujeito absoluto realiza-se como compensação onipotente da impotência na objetividade reificada e a universalidade abstrata é reflexo da objetividade abstrata constituída no processo de troca efetivo, que todavia vela o fundamento verdadeiro da sociedade capitalista. A contramedida à ofuscação da razão, que é inerentemente dominação da natureza e, por fim, autoconservação da espécie, é, para Adorno, a autorreflexão da consciência individual, mediante a qual ela se liberta e se amplia para além dos limites da *ratio*. “Se não se exercesse espontaneamente uma resistência contra a fachada, sem levar em consideração as próprias dependências, o pensamento e a atividade não seriam senão cópias turvas.”²⁵¹ Isto porque o pensamento e a atividade que não realizam a autorreflexão permanecem sob uma forma não-consciente de autoconservação, submetidos ao mecanismo de reprodução da sociedade. Por isso, a psicanálise, como ciência que possibilita a análise dos mecanismos internalizados de sobrevivência individual, é utilizada por Adorno às vezes sem hesitação na crítica do pensamento burguês. Não se trata, assim, de uma μετάβασις

²⁵⁰ DN, p. 47.

²⁵¹ DN, p. 41.

εἰς ἄλλο γένος²⁵², mas de uma crítica objetivamente justificada na compulsão da *ratio*. A *ratio* como dominação da natureza e a sua possível transcendência por meio da autorreflexão de sua condição formam um conjunto de reflexões materiais que se unem às reflexões formais sobre sujeito e objeto — sobretudo relativamente aos giros copernicanos. A autorreflexão da relação formal sujeito-objeto leva ao mecanismo de autoconservação da espécie no desvelamento da subjetividade, na crítica do idealismo, e a autorreflexão da autoconservação da espécie desvela a função da abstratividade e a concorrência (contradição) como necessária à sobrevivência na sociedade capitalista.

²⁵² Termo originalmente aristotélico (apareceu primeiramente nos *Analíticos posteriores*) que denomina uma espécie de salto categorial ou uma confusão de gêneros que se origina, grosso modo, da aplicação dos princípios de um gênero a uma espécie ou gênero não relacionado a ele (como se aplicássemos da teoria darwiniana da evolução às propriedades do átomo, p. ex.).

2. GYÖRGY LUKÁCS E ALFRED SOHN-RETHEL: *RATIO* E LEI DO VALOR

As obras de György Lukács e de Alfred Sohn-Rethel marcaram profundamente a obra do jovem Adorno e, como se verá, isso se estende à obra tardia, não obstante a criticidade com que os conceitos de reificação, totalidade e forma-mercadoria (temas de Lukács e Sohn-Rethel) apareçam nela. Para demonstrar a marca dos pensamentos de Lukács e Sohn-Rethel sobre Adorno é necessário, primeiro, realizar uma reconstituição histórica da recepção inicial das obras em questão e, segundo, especificar em que medida a “marca” é extremamente relevante ao tema da presente dissertação.

Como Müller-Doohm apresenta²⁵³, a obra de Lukács chega muito cedo a Adorno: à época da autorização da Constituição de Weimer, aos seus 16 anos em 1919, Adorno já lia com fascinação o *Teoria do romance*, de Lukács, publicado em 1916 — que, como se verá, com a renovação da ideia hegeliana de segunda natureza, será um dos fundamentos da ideia adorniana de história natural, que surge já em sua juventude, mas reaparece com força na *Dialética negativa*. Nos anos que se seguiram à publicação da *Teoria do romance*, ainda muito hegeliana, Lukács, todavia, introduziu-se na teoria marxista. E, não obstante o teor posteriormente marxista do pensamento de Adorno, a entrada de Lukács nela significa um distanciamento entre os pensamentos de ambos²⁵⁴. Poderíamos dizer que a obra *História e consciência de classe*, de 1923, foi a última a ser recebida com aceitação por Adorno, apesar das severas críticas que o autor fará ao momento positivo defendido por Lukács na figura proletária do sujeito-objeto da revolução total, como veremos. O Lukács mesmo recusará os seus próprios escritos de juventude em sua quase totalidade (parcialmente a *História e consciência de classe*). E, iconicamente, como ressalta Müller-Doohm²⁵⁵, Adorno irá criticar em 1958 a obra tardia de Lukács utilizando-se da obra de juventude do autor criticado (*A alma e as formas*, *Teoria do romance* e *História e consciência de classe*). O envolvimento de Adorno com a obra de Sohn-Rethel, por outro lado, deu-se logo em seguida. Em Nápoles, de férias, no mesmo ano em que

²⁵³ MÜLLER-DOOHRM, 2005, p. 36.

²⁵⁴ A este propósito, Müller-Doohm apresenta (cf. MÜLLER-DOOHRM, 2005, p. 94) o relato de Adorno em carta a Berg sobre o seu encontro com Lukács em Viena, no ano de 1925: segundo Adorno, sob um ponto de vista humano, Lukács teria afetado profundamente Adorno, mas em termos de ideias, não poderia haver concordância — o que teria sido um sofrimento para Adorno, segundo este relata, uma vez que a sua obra de juventude (*A alma e as formas*, *Teoria do romance* e *História e consciência de classe*) o tinha marcado tão fortemente.

²⁵⁵ MÜLLER-DOOHRM, 2005, p. 497, nota 42.

conhece pessoalmente Lukács (1925), Adorno é apresentado a Sohn-Rethel, com quem se relaciona para o resto de sua vida e troca cartas de 1936 a 1969 (até o ano da morte de Adorno). Lá, ele imerge com ele, Benjamin e Kracauer em intensos debates, como nos apresenta Müller-Doohm²⁵⁶. É possível crer que a marca de Sohn-Rethel teve seu apogeu no *exposé* de Lucerna, como se vê na carta de Adorno em resposta ao *exposé* em questão, onde ele escreve para Sohn-Rethel que o seu trabalho significaria “a maior sacudida espiritual” (*die größte geistige Erschütterung*) desde o seu primeiro encontro com a obra de Benjamin em 1923²⁵⁷.

Dos textos da juventude de Lukács, Adorno incorpora em seu pensamento (da juventude ao tardio), como se verá, a análise do fetichismo da mercadoria, seu desvendamento na *ratio* burguesa e a ideia de mundo reificado. A concordância com Sohn-Rethel, por sua vez, também se dá no âmbito do desvendamento do fetichismo da mercadoria no interior da razão, mas mais especificamente por meio da crítica imanente do *apriorismo*, ou idealismo, que demonstra a falsidade da síntese do sujeito transcendental e sua realidade na estrutura objetiva da sociedade. Portanto — e como se verá em mais detalhes —, os conceitos analisados de Lukács e Sohn-Rethel participam da constelação da ideia de segundo giro copernicano, ou do desvendamento da objetividade do sujeito transcendental. O que une Lukács e Sohn-Rethel a Adorno é, assim, a temática do segundo giro copernicano. A apresentação dos temas analisados nas obras de Lukács e Sohn-Rethel servem, portanto, à compreensão da especificidade do pensamento de Adorno, de suas similaridades e diferenças com os pensamentos de Lukács e Sohn-Rethel no que diz respeito aos temas referidos.

2. 1. GYÖRGY LUKÁCS: *RATIO* E FORMA MERCADORIA

Bastante se fala e se falou do peso de Lukács na primeira geração da Escola de Frankfurt²⁵⁸. O próprio Adorno defendeu o mérito de Lukács em *História e consciência de classe* em ter reconduzido a dialética ao materialismo²⁵⁹. Conforme Sohn-Rethel no

²⁵⁶ MÜLLER-DOOHM, 2005, p. 95-96.

²⁵⁷ Cf. SOHN-RETHEL, Alfred. *Trabalho espiritual e corporal*, p. 79 e CoASR, p. 32

²⁵⁸ Fleck aponta diversos intérpretes que defenderam o papel materialista não-dogmático de Lukács (como também de Benjamin e Horkheimer) sobre o pensamento de Adorno, como, p. ex., Schmidt, Jarvis, Buck-Morss, Rose, Hesse, Bolte e Lunn (cf. FLECK, 2015, p. 136).

²⁵⁹ Cf. EidD, p. 146.

exposé de Paris de 1937, que será analisado em seguida, sua investigação teria em comum com Lukács “[...] a aplicação do conceito marxiano do fetichismo à lógica e à teoria do conhecimento.”²⁶⁰ Este ponto em comum também se aplica, de modo geral, à filosofia de Adorno. E, decerto, parece-me que, grosso modo, Sohn-Rethel e Adorno concordariam com Lukács a respeito da teoria da reificação da sociedade capitalista. Analisarei o fenômeno objetivamente – como se apresenta na sociedade – e, depois, subjetivamente – na consciência. Vejamo-lo na *História e consciência de classe*.

O fenômeno da reificação²⁶¹, ou fetichismo da mercadoria, é causado, segundo o Lukács da *História e consciência de classe*, pela estrutura da mercadoria na sociedade capitalista, pela dominação do valor de troca sobre o valor de uso. Até aqui, Lukács identifica-se bem com a análise de Marx em *O capital*. Vou defini-lo – o fenômeno de reificação –, aqui, aparência real necessária de relação entre coisas de relações humanas²⁶². Esta é, *prima facie*, também a definição apresentada por Marx n’*O capital*²⁶³. A reificação é uma aparência *necessária* uma vez que tem uma *função*: a reprodução da dominação da sociedade capitalista mediante a conservação da autonomia das esferas sociais. A autonomia das esferas sociais da sociedade capitalista reproduz a reificação da sociedade na medida em que retira das mãos humanas suas criações. O momento da heteronomia do conceito de reificação, ligado ao imediato de aparência de relação entre coisas, é apresentado por Marx n’*O capital*²⁶⁴, mas não forma, ali, uma espécie de totalidade fantasmagórica, ilusória, que Adorno, como se verá, nomeia mundo reificado. A chave para compreender a derivação do fenômeno da reificação, para Lukács, da sociedade e da consciência humanas está na *differentia specifica* do modo de produção capitalista. A *differentia specifica* do modo de produção capitalista, por sua vez, está na dominação do valor de troca sobre o valor de uso. Na sociedade capitalista, segundo Lukács, a produção volta-se como meio para o fim do valor de troca, o que faz com que

²⁶⁰ SOHN-RETHEL, Alfred. *Trabalho espiritual e corporal*, p. 95.

²⁶¹ Reificação é uma tradução possível da palavra alemã “*Verdinglichung*”. Outra tradução possível é “coisificação”. O “rei” de “reificação” tem sua origem na palavra *res*, do latim, que significa coisa. O original em alemão também remete à palavra “coisa” (o “*Ding*” de “*Verdinglichung*”, pode ser traduzido literalmente como “coisa”). Assim, o termo “reificação” indica, literalmente, um processo de “coisificação”. Optarei por “reificação” por ser mais usada na tradição e nas citações que farei no presente trabalho.

²⁶² Cf. LUKÁCS, 2003, p. 194.

²⁶³ Cf. MARX, 2017, p. 148.

²⁶⁴ Cf. MARX, 2017, p. 150.

a produção social passe, portanto, a ser determinada pela troca²⁶⁵. É deixada implícita, na apresentação de Lukács do problema, como se vê, a relação da troca com a produção de mais-valor. Como veremos, todavia, poder-se-ia perguntar se não se trata, antes, de uma marca de uma compreensão abstrata (no sentido hegeliano conotativo) da reificação; isto é, que permanece na esfera da troca de mercadorias. De todo modo, o que aparece como abstrato em teoria, aqui, é sinal de uma abstração da realidade. Afinal, a prova flagrante da dominação do valor de troca sobre o valor de uso está na transformação da força de trabalho em mercadoria: no trabalho assalariado, com o que, historicamente, a forma mercadoria se generaliza na realidade social²⁶⁶. Com isso, a tendência de as relações humanas se realizarem mais e mais como relações coisas, que é o que configura o fenômeno da reificação em um segundo momento, instaura-se com força na sociedade. Consequentemente, a forma mercadoria pode ser e é tomada por uma categoria de mediação universal da sociedade capitalista.

A condição de possibilidade da forma mercadoria reside, por sua vez, na “forma da igualdade”²⁶⁷; a mercadoria só é possível enquanto forma da igualdade. A forma da igualdade da mercadoria é, entretanto, tão somente quantitativa; na igualdade da mercadoria, as diferenças qualitativas entre os objetos são suprimidas. Uma vez que o trabalho também se torna mercadoria no modo de produção capitalista, a quantificação também se refere a ele. Por esse motivo, nos é possível afirmar que o trabalho, na sociedade capitalista, se torna *trabalho abstrato*²⁶⁸. Por conseguinte, conforme é ressaltado por Lukács, a desqualificação quantitativa do trabalho origina-se “como produto e condição da produção capitalista”²⁶⁹. Paulatinamente, vê-se mais claramente o parentesco originário entre *ratio* (lukacsiana e adorniana) e forma mercadoria, pelo menos do ponto de vista da forma, uma vez que, como se viu no subcapítulo sobre razão como dominação da natureza.

A desqualificação quantitativa da forma mercadoria desenvolve-se no sentido da *calculabilidade*. Por essa razão, o modo de produção capitalista pressupõe um processo crescente de racionalização. A síntese do diagnóstico de Marx da dominação do valor de

²⁶⁵ Cf. LUKÁCS, 2003, p. 195-196.

²⁶⁶ Cf. LUKÁCS, 2003, p. 200.

²⁶⁷ Cf. LUKÁCS, 2003, p. 200.

²⁶⁸ Cf. LUKÁCS, 2003, p. 201.

²⁶⁹ LUKÁCS, 2003, p. 201.

troca sobre o valor de uso e do diagnóstico de Max Weber do processo de racionalização, sobretudo no tocante ao desencantamento do mundo, na sociedade ocidental ofereceu a Lukács e sobretudo depois a Adorno um rico material para a crítica da *ratio* e das relações entre sociedade e pensamento reificado. O processo de racionalização implica, por outro lado, no processo de divisão do trabalho; pretende-se com a desqualificação quantitativa do trabalho por sua divisão a sua calculabilidade por meio da separação e mecanização de seus elementos. Ora, assim, as leis da troca são impostas também ao tempo de trabalho socialmente necessário. Por fim, como se poderá ver na passagem de Lukács adiante, o modo de produção capitalista implica na heteronomização reificada da humanidade, que forma a compreensão específica de um “mundo reificado”, conforme já observado:

Para nós, o mais importante é o princípio que assim se impõe: o princípio da racionalização baseada no cálculo, na possibilidade do cálculo. As modificações decisivas que assim são operadas sobre o sujeito e o objeto do processo econômico são as seguintes: em primeiro lugar, para poder calcular o processo de trabalho, é preciso romper com a unidade orgânica irracional, sempre qualitativamente condicionada, do próprio produto. Só se pode alcançar a racionalização no sentido de uma previsão e de um cálculo cada vez mais exatos de todos os resultados a atingir, pela análise mais precisa de cada conjunto complexo em seus elementos, pelo estudo de leis parciais específicas de sua produção. Portanto, a racionalização deve, por um lado, romper com a unidade orgânica de produtos acabados, baseados na ligação tradicional de experiências concretas do trabalho: a racionalização é impensável sem a especialização. [...]. /Em segundo lugar, essa fragmentação do objeto da produção implica necessariamente a fragmentação do sujeito. Como consequência do processo de racionalização do trabalho, as propriedades e particularidades humanas do trabalhador aparecem cada vez mais como simples fontes do erro quando comparadas com o funcionamento dessas leis parciais abstratas [...]. O homem não aparece, nem objetivamente, nem em seu comportamento em relação ao processo de trabalho, como o verdadeiro portador do processo; em vez disso, ele é incorporado como parte mecanizada num sistema mecânico que já encontra pronto e funcionando de modo totalmente independente dele, e a cujas leis ele deve se submeter.²⁷⁰

A sociedade, com o modo de produção capitalista, para Lukács, é quantitativamente planejada por meio do cálculo racional. A desqualificação quantitativa da forma mercadoria realiza-se não só na produção industrial, mas em todas as esferas da sociedade relacionadas à troca de mercadorias. E, uma vez que na sociedade capitalista potencialmente toda produção social se volta para ela, a esfera da troca de mercadorias e a forma mercadoria tendem a contagiar todas as esferas da vida e das relações sociais, ao ponto em que as relações sociais se assemelhem mais e mais à relação

²⁷⁰ LUKÁCS, 2003, p. 202-204.

de troca²⁷¹. Enfim, a esfera da troca que, à primeira vista, poder-se-ia determinar como um produto da humanidade, aparece na sociedade capitalista como uma espécie de segunda natureza²⁷², que antes determina a vida humana por meio do imperativo de suas leis.

Determinada a objetividade do fenômeno da reificação no Lukács da *História e consciência de classe*, analisa-se, agora, como o mesmo fenômeno se apresenta subjetivamente: o fenômeno da consciência reificada.

Conforme Lukács, a filosofia moderna se origina da estrutura reificada da consciência²⁷³ e seu paradigma é a identificação da cognoscibilidade no sujeito, conforme Kant reivindica no primeiro giro copernicano se no *Prefácio da Crítica da razão pura*: lembrando que, como se viu no subcapítulo sobre sujeito e objeto, esta forma de pensamento, em vez de dar, como deu até então como *intentio recta*, primado ao objeto, antes deveria dar o primado ao sujeito²⁷⁴. O que para Adorno, no ensaio *Sobre sujeito e objeto*, constitui o primeiro giro copernicano, o primado do sujeito é, para Lukács, o paradigma de toda a filosofia moderna. E é a continuação da análise do fetichismo da mercadoria de Marx em *O capital*, no sentido de uma crítica da filosofia moderna, que constitui a novidade da *História e consciência de classe* de Lukács com relação a Marx e, depois, dos projetos de Sohn-Rethel e Adorno. A filosofia moderna desenvolveu, nas palavras de Lukács, “[...] a ideia de que o objeto do conhecimento só pode ser conhecido porque e na medida em que é criado por nós mesmos.”²⁷⁵ Esta ideia, como se verá, é essencial à análise e crítica imanente de Lukács da filosofia moderna. O seu erro, a primeira vista, segundo Lukács, é postular dogmaticamente a equivalência entre conhecimento formal e conhecimento como um todo²⁷⁶. Diferentemente da filosofia

²⁷¹ Lukács demonstrará, pouco depois, como, por exemplo, Max Weber teria notado a semelhança entre o Estado moderno e a empresa capitalista, ou como também o sistema jurídico desse Estado acaba se submetendo aos imperativos do capital: “Max Weber também acrescenta a essa descrição, muito justamente, a razão e o significado social desse fenômeno: “A empresa capitalista moderna baseia-se internamente sobretudo no cálculo. Para existir, ela precisa de uma justiça e de uma administração, cujo funcionamento também possa ser, pelo menos em princípio, calculado racionalmente segundo regras gerais sólidas, tal como se calcula o trabalho previsível efetuado por uma máquina. [...]” (LUKÁCS, 2003, p. 214-217).

²⁷² Cf. LUKÁCS, 2003, p. 208.

²⁷³ Cf. LUKÁCS, 2003, p. 240.

²⁷⁴ Cf. LUKÁCS, 2003, p. 241.

²⁷⁵ LUKÁCS, 2003, p. 242. Grifos nossos.

²⁷⁶ Cf. LUKÁCS, 2003, p. 241.

medieval, a moderna reclama a unificação de todos os fenômenos²⁷⁷ sob a lei causal, o que garante, segundo Lukács, por outro lado, a aplicação das leis formais a eles²⁷⁸. Conforme Lukács, o racionalismo moderno diferencia-se, portanto, dos racionalismos passados porque

O que há de novo no racionalismo moderno é que ele reivindica para si – e sua reivindicação vai crescendo ao longo do desenvolvimento – a descoberta do *princípio* da ligação entre todos os fenômenos que se opõem à vida do homem na natureza e na sociedade²⁷⁹. Em contrapartida, todos os racionalismos anteriores nunca passaram de *sistemas parciais*.²⁸⁰

De início se vê que a compreensão da determinidade histórica da categoria de sistema está de acordo com a de Adorno, tal qual se viu no subcapítulo sobre objetividade abstrata. Segundo Lukács, os sistemas racionalistas modernos, uma vez que visam *formalmente* a totalidade, acabam por necessariamente gerar um momento de irracionalidade; “[...] a delimitação puramente formal desse tipo de pensamento já esclarece a correlação necessária entre racionalidade e irracionalidade, a necessidade absoluta, para todo sistema formal, de confrontar-se com um limite ou com uma barreira de irracionalidade”²⁸¹ — o que Adorno estende à *ratio*. Pode-se compreender a relação necessária entre racionalidade e irracionalidade no formalismo racionalista de forma manifesta no conceito de coisa em si da filosofia de Kant. A coisa em si, mesmo que apareça em momentos diversos de sua filosofia, caracteriza-se por demarcar uma impossibilidade de conhecimento relativamente a algo²⁸². Esta impossibilidade aponta,

²⁷⁷ Isso fica muito evidente, p. ex., no conceito de *res extensa*, elaborada por Descartes, ou nos conceitos de formas puras da intuição (tempo e espaço), elaborados por Kant. Ainda mais se levarmos em conta que, por mais que essas formas puras sejam derivadas *a priori* da intuição, elas são, depois, submetidas à função sintética do entendimento atribuída ao eu penso (cf. KANT, 1999, p. 73, 74, 77, 78 e 120-ss.)

²⁷⁸ Cf. LUKÁCS, 2003, p. 244.

²⁷⁹ Como não pensar na divisão cartesiana entre *res cogito* e *res extensa*, ou no dilema fundamental da filosofia prática de Kant, que o faz traçar o caminho em direção ao conceito de autonomia como autogoverno, no qual ou nos submetemos à lei causal da natureza, que é universal (e isso inclui nossos impulsos), ou às leis criadas por nós mesmos? Essa divisão entre fenômeno e noumeno é a tal ponto tomada como absoluta e radical na filosofia de Kant, que não lhe é concebível pensar em nenhuma outra alternativa que não seguir ou as leis da natureza ou as leis da razão.

²⁸⁰ LUKÁCS, 2003, p. 244-245.

²⁸¹ LUKÁCS, 2003, p. 246.

²⁸² Cf. LUKÁCS, 2003, p. 247. Pois, segundo Kant, só podemos conhecer os fenômenos, ou melhor, os entes que nos aparecem por intermédio da faculdade da intuição; assim, não podemos conhecer nem o que seriam essas coisas em si nem algo que não esteja no âmbito fenomênico. Conforme Adorno, o sistema de Kant é um caminho cheio de placas de pare.

todavia, para dois conjuntos de problemas, que aparecem, na filosofia kantiana, conforme Lukács, como independentes e até mesmos opostos entre si:

[...] em primeiro lugar, ao problema da matéria (no sentido lógico e metódico), à questão do conteúdo dessas formas, com as quais “nós” conhecemos o mundo e podemos conhecê-lo porque nós mesmos o criamos; em segundo, ao problema da totalidade e ao da substância última do conhecimento, que são necessários para completar os diversos sistemas parciais numa totalidade, num sistema do mundo perfeitamente compreendido.²⁸³

Kant, na *Crítica da razão pura*, nega a possibilidade de resolução do problema da totalidade. A impossibilidade da resolução, conforme Kant, estaria no caráter não-fenomenológico dos objetos relativos ao conjunto; isto é, uma vez que não aparecem para nós empiricamente, não podemos conhecê-los de nenhuma forma²⁸⁴. O problema da matéria, por outro lado, é desenvolvido por Kant assim: a matéria das formas nos é dada na faculdade da intuição que, todavia, é só uma capacidade passiva; qual é, entretanto, a causa desta matéria? Se o fenômeno é o que nos aparece na faculdade da intuição, há de haver um correlato dessa aparência; se não fosse assim, cairíamos na proposição absurda de que há fenômenos (aparências) sem haver algo que apareça²⁸⁵.

Kant já havia colocado explicitamente o problema nessa direção. Quando enfatiza várias vezes que a razão pura não tem condições de efetuar uma única proposição sintética e constitutiva do objeto, que, portanto, seus princípios não podem ser obtidos “diretamente a partir de conceitos, mas sempre de modo indireto pela ligação desses conceitos com algo de inteiramente contingente, a saber, a experiência possível”; quando essa ideia da “contingência inteligível”, não somente dos elementos da experiência possível, mas também de todas as leis que se referem a eles e os ordenam, é elevada, na *Crítica do juízo*, à categoria de problema central da sistematização, vemos, por um lado, que as duas funções limitadoras e aparentemente distintas da coisa em si (impossibilidade de apreender a totalidade a partir dos conceitos formados nos sistemas racionais parciais e a irracionalidade dos conteúdos particulares dos conceitos) representam apenas dois aspectos de um mesmo e único problema; por outro, que esse problema é efetivamente a questão central de um pensamento que tenta dar às categorias racionais um significado universal.²⁸⁶

Há duas possibilidades de resolução teórica, segundo Lukács: 1) ou realizamos a integração universal da matéria na racionalidade do sistema — mas, para tanto, seria

²⁸³ LUKÁCS, 2003, p. 247.

²⁸⁴ Cf. LUKÁCS, 2003, p. 247-248.

²⁸⁵ Cf. LUKÁCS, 2003, p. 247-250. Além disso, para este e outros conceitos kantianos, além da obra do próprio Kant, foi consultado o seguinte dicionário: CAYGILL, 2000.

²⁸⁶ LUKÁCS, 2003, p. 250-251.

necessário negar a existência (ou a relevância epistêmica) do correlato do fenômeno, caindo, assim, em um racionalismo dogmático²⁸⁷; 2) ou, por outro lado, permitimos que a matéria penetre “na estrutura do próprio sistema de maneira determinante”²⁸⁸, como permitiram a fenomenologia de Husserl e o sensualismo de Bergson, — mas, com isso, a ideia de um sistema racional teria de ser abandonada: “[...] ele é apenas um registro tão completo e uma descrição tão bem ordenada quanto possível dos fatos, cuja coesão, contudo, não é mais racional [...]”²⁸⁹

Resumindo: se tomamos os pressupostos do formalismo da filosofia moderna, chegamos a um beco sem saída, onde ou a racionalidade constitutiva deve ser abandonada, para que não caiamos em um racionalismo dogmático, ou a totalidade do projeto da filosofia moderna da uniformização dos fenômenos é que tem de ser abandonado. A filosofia moderna trilha o segundo, conforme Lukács, e prepara o terreno²⁹⁰ para o desenvolvimento das ciências especializadas²⁹¹. As ciências especializadas contentam-se, por sua vez, com a ideia da matéria em si, intocada, desenvolvendo-se no sentido de um mundo fechado e progressivamente especializado — ela se resigna, assim, na divisão do trabalho que o processo de racionalização engendra. A recusa da categoria de totalidade na filosofia moderna e nas ciências especializadas é, ademais, como observa Lukács²⁹², comemorado como progresso crítico-científico. O vínculo entre reificação e filosofia moderna, antes nebuloso, torna-se mais e mais claro. De resto, conclui Lukács, a filosofia moderna vem a se conformar à mesma reificação da sociedade, no sentido de heteronomia social constitutiva, na medida em que renuncia à “possibilidade de dominar intelectualmente a sociedade como totalidade”²⁹³, perdendo, assim, a sua vocação para liderá-la.

Por outro lado, Lukács frisa que, todavia, o idealismo alemão está em uma situação em que os problemas “podem ser elevados ao nível da consciência enquanto

²⁸⁷ Cf. LUKÁCS, 2003, p. 253.

²⁸⁸ LUKÁCS, 2003, p. 253.

²⁸⁹ LUKÁCS, 2003, p. 253-254.

²⁹⁰ O projeto de Kant na *Crítica da razão pura*, a saber, de investigar como são possíveis juízos sintéticos *a priori*, pretende, por um lado, fundamentar a prática das ciências particulares mais avançadas de sua época. Que Kant não tenha dúvida da eficácia destas se expressa no fato de ele pretender investigar *como* são possíveis tais juízos, e nunca *se* são.

²⁹¹ Cf. LUKÁCS, 2003, p. 257.

²⁹² Cf. LUKÁCS, 2003, p. 257.

²⁹³ LUKÁCS, 2003, p. 259.

problemas”, permanecendo como problemas puramente intelectuais e, não obstante, impelindo, em pensamento, “[...] ao seu ponto mais agudo o conjunto de paradoxos de sua situação e, dessa maneira, perceber, pelo menos como problema, o ponto em que a superação dessa etapa histórica no desenvolvimento da humanidade se revela necessária quanto ao método.”²⁹⁴ Segundo Lukács, colocar o problema como um problema puramente intelectual já significaria colocá-lo com uma barreira intransponível; seria tomá-lo, de início, como insuperável²⁹⁵. Uma vez que a filosofia moderna opera conforme o paradigma de que só podemos conhecer o que é criado por nós mesmos, e só podemos conhecer na medida em que nós mesmos o criamos, se ela pretende continuar buscando a apreensão da totalidade, esta deve, conforme Lukács, ser buscada no plano da subjetividade (criadora). Fichte determina, conforme Lukács, o sujeito como o produtor da totalidade, mas precisa que, para tanto, também se possa demonstrar um nível de objetividade onde sujeito e objeto sejam idênticos²⁹⁶. A posição de Fichte, assim, se opõe à aceitação da realidade algo dado e estranho ao sujeito, e considera tudo o que há um produto do sujeito-objeto idêntico, conforme apresenta Lukács:

No entanto, essa unidade é *atividade*. Após Kant ter tentado mostrar, na *Crítica da razão prática* – muitas vezes mal compreendida em termos de método e falsamente oposta à *Crítica da razão pura* –, que os obstáculos teoricamente (contemplativamente) insuperáveis podem encontrar uma solução na prática, Fichte põe a prática, a ação, a atividade no centro metodológico do conjunto da filosofia unificada: “Portanto”, diz ele, “não é de modo algum indiferente, como creem alguns, se a filosofia parte de um fato ou de um ato (isto é, da atividade pura que não pressupõe nenhum objeto, mas o cria ela mesma, e onde, por conseguinte, a *ação torna-se* imediatamente um *ato*). Se ela parte de um fato, coloca-se no mundo do ser e da finitude, e ser-lhe-á difícil encontrar a partir desse mundo, o caminho do infinito e do suprassensível; se parte do ato, está justamente no ponto que reúne os dois mundos e a partir do qual pode abarcar-los com único golpe de vista.”²⁹⁷

Ora, então a objetividade onde o sujeito e o objeto seriam idênticos é o ato. Daí surge, todavia, de acordo com Lukács, um dilema:

Com efeito, desde que surge a questão da *essência concreta* desse sujeito-objeto idêntico, o pensamento depara com o seguinte dilema: por um lado, é somente no ato ético, na relação do sujeito (individual) – agindo moralmente – consigo que essa estrutura da consciência, essa relação com seu objeto pode

²⁹⁴ LUKÁCS, 2003, p. 259.

²⁹⁵ Cf. LUKÁCS, 2003, p. 260.

²⁹⁶ Cf. LUKÁCS, 2003, p. 261-262.

²⁹⁷ LUKÁCS, 2003, p. 263.

ser descoberta de modo real e concreto; por outro lado, a dualidade intransponível entre a forma autoproduzida, mas totalmente voltada para o interior (forma da máxima ética em Kant), e a realidade estranha ao entendimento e ao sentido, o dado, a experiência, impõem-se de maneira ainda mais abrupta à consciência ética do indivíduo que age do que ao sujeito contemplativo do conhecimento.²⁹⁸

A busca da essência concreta do sujeito-objeto idêntico no ato individual leva, assim, à dualidade que se pretendia superar com a figura do sujeito-objeto idêntico. Há, segundo Lukács, quatro consequências de Kant não ter ido além dos atos individuais na reflexão acerca dos fatos éticos: 1) o fato ético não pode mais ser pensado como produzido; 2) a contradição entre causalidade e liberdade não é resolvida, mas antes a necessidade é atribuída à natureza (*mundus sensibilis*) e a liberdade à autonomia (*mundus intelligibilis*), o que faz com que a liberdade acabe por recair em fatalismo; 3) a dicotomia entre mundo sensível e mundo inteligível é transposta para o sujeito e, assim, até nele, a contradição entre liberdade e causalidade é conservada; 4) por fim, a ética fundamentada desta forma torna-se puramente formal²⁹⁹.

Uma vez que também a ética se confina, na filosofia prática de Kant, na interioridade noumênica, o problema da coisa em si, que a filosofia prática queria resolver, permanece irresolvido. Assim, para resolvê-lo, não basta ir além de uma atitude contemplativa. “Quando a questão é formulada de maneira concreta, a essência da prática parece residir na supressão da *indiferença da forma em relação ao conteúdo*, indiferença em que se reflete metodologicamente o problema da coisa em si.”³⁰⁰ Somente na superação da indiferença da forma com relação ao conteúdo, portanto, segundo Lukács, é que a prática se mostra como possibilidade efetiva de transformação.

A supressão da indiferença entre forma e matéria pode ser mais claramente entendida na divergência com relação ao estatuto predicativo da categoria da existência em Kant e Hegel; não por acaso Lukács e outros pensadores recorrem ao tratamento da questão de que se fala para expor a passagem da filosofia moderna e formal kantiana para a filosofia dialética de cunho hegeliano³⁰¹. Vejamos. Segundo Kant, ser não é um predicado real³⁰². Aqui, ele indica com “ser” tanto a cópula entre sujeito e predicado

²⁹⁸ LUKÁCS, 2003, p. 263-264.

²⁹⁹ Cf. LUKÁCS, 2003, p. 264-265.

³⁰⁰ LUKÁCS, 2003, p. 267.

³⁰¹ Cf. LUKÁCS, 2003, p. 268-270 ou, p. ex., Ruy Fausto em *Marx: lógica e política*.

³⁰² Cf. KANT, 1999, p. 371.

quanto a categoria da existência. Não obstante, Kant considera que o conceito de “ser”, enquanto categoria da existência, não acresce nada ao conceito de sujeito. “E assim o real nada mais contém que o simplesmente possível.”³⁰³ Para essa formulação, Kant faz uso do exemplo, depois retomado por Hegel, no qual “cem táleres reais nada mais contém que cem táleres possíveis”³⁰⁴. Caso cem táleres reais tivesse mais conteúdo que o seu conceito, significaria, para Kant, a inadequação do conceito para com o objeto³⁰⁵. Todavia, poderíamos conceber que a diferença entre cem táleres reais e cem táleres possíveis tem consequências se pensada com relação às minhas posses. Com relação a isso, Kant também se precaveu, diferenciando cem táleres representados de cem táleres em minha posse:

Com efeito, na realidade o objeto não está apenas contido analiticamente no meu conceito, mas é acrescentado sinteticamente ao meu conceito (que é uma determinação do meu estado) sem que mediante esse ser fora do meu conceito os próprios cem táleres pensados sejam aumentados um pouco sequer.³⁰⁶

Ou seja, mesmo que haja mais em cem táleres reais do que em cem táleres possíveis, quando considerado com relação às minhas posses, trata-se de um conteúdo exterior aos próprios cem táleres. Ora, então é possível, como se pode ver da passagem que se segue, pensar os cem táleres como representados ou como existentes:

Com efeito, através do conceito o objeto é pensado como adequado somente às condições universais de uma experiência empírica possível; através da existência, porém, é pensado como contido no contexto da experiência total; mas se o conceito do objeto não é nem um pouco aumentado pela conexão com o conteúdo da experiência total, mediante este o nosso pensamento não obstante obtém uma percepção possível a mais. Ao contrário, se quisermos pensar a existência unicamente através da categoria pura, então não constitui milagre algum o fato de não podermos indicar nenhuma nota que a distinga da simples possibilidade.³⁰⁷

O exemplo dos cem táleres demarca a adequação *a priori* dos fenômenos à experiência possível, de que todo fenômeno real é idêntico, em conteúdo, à sua possibilidade na representação. Hegel elabora a crítica a Kant nos termos da distinção

³⁰³ KANT, 1999, p. 371.

³⁰⁴ KANT, 1999, p. 371.

³⁰⁵ Cf. KANT, 1999, p. 371-372.

³⁰⁶ KANT, 1999, p. 372.

³⁰⁷ KANT, 1999, p. 372.

entre ser ou não ser determinados. Pondo em termos hegelianos, Kant afirma que “ser não é nenhuma determinação de conteúdo”³⁰⁸. O primeiro sinal da crítica de Hegel ao posicionamento kantiano pode ser percebida na seguinte passagem: “Para este conteúdo, considerado isoladamente, é, de fato, indiferente ser ou não ser [...]”³⁰⁹ Hegel parte, então, de um ponto já citado aqui e evidenciado por Kant, qual seja, que “através da existência, porém, [o objeto] é pensado como contido no contexto da experiência total”. Ora, então para o existente não é indiferente ser ou não ser. “Como resultado do que foi elucidado, isso significa que, por meio da existência [*Existenz*], essencialmente porque algo é existência determinada, ele está em conexão com *outro* e, entre outras coisas, também com um percipiente.”³¹⁰ Sinais de como a crítica de Hegel pode se estender para toda a filosofia racionalista moderna se veem na passagem que, então, se segue:

O conceito de cem táleres, diz Kant, não é aumentado pelo perceber. O *conceito* significa aqui os já mencionados cem táleres, *isoladamente* representados. Nesta maneira isolada, eles são, com efeito, um conteúdo empírico, porém, separados, sem conexão e determinidade frente a *outro*; a forma da identidade consigo lhes tira a relação com outro e torna-os indiferentes, sejam ou não percebidos. Porém, este assim chamado *conceito* de cem táleres é um conceito falso; a forma da simples relação consigo não pertence, ela mesma, a tal conteúdo limitado e finito; trata-se de uma forma que lhe foi imposta e emprestada pelo entendimento subjetivo; cem táleres não são algo que se relaciona consigo mesmo, mas algo alterável e perecível.³¹¹

O conceito de algo como cem táleres, de uma coisa finita, só pode ser pensado na sua relação com a totalidade, na medida em que é finita. Isto é, a dialética hegeliana pretende a superação do problema da coisa em si uma vez que remete o sentido de um ente determinado à uma totalidade concreta também determinada; não por outro motivo a concretude é pensada por Hegel como a determinação cada vez menos abstrata de uma coisa e também a elucidação da relação dessa coisa com a totalidade com a qual necessariamente se relaciona. A supressão da indiferença entre forma e matéria consiste, para Hegel, em tomar consciência do caráter produzido da forma, que, como se viu nos subcapítulos 1.3 e 1.4, aparece na figura da mediação universal, ou como mediação de tudo que é finito (o que Adorno critica) ou na negação de toda imediatidade. Logo, por

³⁰⁸ HEGEL, 2016, p. 90.

³⁰⁹ HEGEL, 2016, p. 90.

³¹⁰ HEGEL, 2016, p. 91.

³¹¹ HEGEL, 2016, p. 92.

fim, a superação hegeliana do problema da coisa em si reside na aderência de um método histórico no que tange às coisas finitas.

Em resumo, para Lukács, a filosofia moderna, a metafísica burguesa, leva à paralisação dos fenômenos e ao abandono do conhecimento da totalidade. Objetivamente, na heteronomia da sociedade reificada, a dissociação entre sujeito e objeto já existia. Kant, o filósofo moderno *par excellence*, parte, na *Crítica da razão pura*, do paradigma da filosofia moderna: de que somente conhecemos o que criamos e somente conhecemos na medida em que o criamos, o que resulta no abandono da *intentio recta* e na aderência ao primado do sujeito cognoscente (giro copernicano). Cognoscitivamente, o paradigma é garantido na identificação *a priori* do conhecimento dos fenômenos às formas de pensamento, não se comprometendo, todavia, em defender a categoria objetiva de totalidade. Os problemas da reificação da sociedade e da consciência reificada na filosofia moderna se mostram nas fronteiras do sistema de Kant: mais especificamente, se mostram na coisa em si kantiana. O problema da coisa em si pode ser resumido, essencialmente, em dois momentos: 1) coisa em si como a necessidade lógica de pressupor a “existência”³¹² de uma matéria que corresponda àquilo que aparece; 2) a coisa em si como problema da totalidade, cuja possibilidade de conhecimento Kant negou. Por um lado, o problema da coisa em si como matéria foi evitado por Kant ao tornar a faculdade sensível uma faculdade totalmente passiva. E, por outro lado, como totalidade permaneceu e a afirmação da não-possibilidade de conhecimento da totalidade foi, aliás, tomada como mérito pela metafísica burguesa e as ciências especializadas, segundo Lukács.

Lukács aposta, então, na radicalização do paradigma da filosofia moderna como via de escape de seus problemas. A metafísica burguesa, como vimos, pressupõe que só podemos conhecer uma coisa *porque e na medida em que* a criamos. Ela, todavia, isolou e eternizou essas formas – haja vista, p. ex., a validade atemporal das categorias no sistema kantiano ou dos princípios da moral em sua filosofia prática. Radicalizar esse paradigma significa, portanto, para Lukács, afirmar a submissão de todo conhecimento à história. É sobre a tentativa de superação da separação absoluta entre sujeito e objeto por meio da historicização radical do conhecimento que a dialética hegeliana, mas sobretudo a dialética marxista, que a matéria e a totalidade poderão ser conhecidas. Lukács aposta

³¹² Coloco entre aspas pois não seria possível pressupor uma existência, em sentido estrito, dado que a coisa em si seria então anterior às categorias e, portanto, também anterior à categoria de existência.

no retorno à categoria de totalidade por meio da dialética hegeliana como resposta ao problema da coisa em si, em considerar toda matéria como mediada na totalidade. Com isso, tanto o conceito de matéria quanto o de totalidade são substancialmente transformados: a matéria deixa de ser estática e oculta e a totalidade deixa de ser um mero amontoado de tudo o que existe.

Não obstante a aproximação de Sohn-Rethel do projeto lukacsiano, ele afirma: “por outro lado, distinguimo-nos dele [de Lukács], em que nós, partindo do conhecimento do pensamento racional pela coisificação e a exploração, não concluimos que tal pensamento é simplesmente falso.”³¹³ E, de fato, a crítica de Lukács à *ratio* dá a entender que ela o seria, a não ser, eu diria, relativamente ao paradigma da filosofia moderna da criação do objeto por parte do sujeito, que será, ademais, um dos momentos tanto da filosofia moderna quanto da marxista³¹⁴ mais criticados por Adorno. A não-identidade da *ratio* com uma forma tão somente falsa permanece presente até a *Dialética negativa* de Adorno, o que se pode ver no desvendamento do fundamento social da validade universal no sujeito transcendental e no conceito de abstração real, como vimos nos subcapítulos 1.2 e 1.3. Como vimos, ela será determinante para um conceito não-idealista de totalidade, ao qual Lukács tenderia em *História e consciência de classe*. Conforme já notara Musse³¹⁵, Adorno rejeitou o sujeito-objeto tanto individualista (numa forma de eu absoluto fichteano) quanto coletivista lukacsiano (na figura da classe proletária). Para Lukács, o formalismo kantiano e a *ratio* não puderam apreender nem a matéria nem a totalidade, permanecendo, assim, aprisionados numa divisão reificante entre sujeito e objeto. Matéria e totalidade constituiriam, segundo ele, as categorias essenciais de um pensamento dialético. Contra a reificação da *ratio*, o jovem Lukács associou o proletariado ao sujeito-objeto idêntico capaz de reconciliar o espírito e a sociedade burguesas por meio da revolução em vias práticas.

Por um lado, em experimento mental, n’*A atualidade da filosofia*, o texto mais antigo em que se encontra de forma clara a crítica de Adorno à falsidade da totalidade, o autor sugere (lembre, como experimento mental) que o problema da coisa em si não é solucionável, nem por meio do desvendamento das condições sociais de que surge, como

³¹³ SOHN-RETHEL, Alfred. *Trabalho espiritual e corporal*, p. 95.

³¹⁴ Adorno não inclui Marx aqui.

³¹⁵ Cf. MUSSE, 2003, p. 115.

pensava Lukács³¹⁶. Antes, segundo Adorno, através de uma construção suficiente da forma-mercadoria, o problema simplesmente desapareceria. Seria, todavia, necessário à apresentação do problema da coisa em si uma investigação de uma série de problemas e de sua comparação na obra de juventude e tardia de Adorno, onde também parece haver diferenças substanciais, que, por fim, fugiriam ao escopo da dissertação. Vale, entretanto, sublinhar que as interpretações, como se verá, que veem uma diferença profunda de Adorno com relação a Lukács no que diz respeito à categoria de totalidade, é confirmada no prosseguimento do texto sobre *A atualidade da filosofia*, onde Adorno critica a ontologização da história e a subordinação da verdade a ela. O problema da ontologização da história, como se vê aliás também na *Dialética negativa*, refere-se, *prima facie*, à filosofia de Heidegger. Entretanto, uma vez que a exposição da relação entre o momento da ontologização da história e o momento da subordinação da verdade à histórica aparece, no texto, imediatamente após a “crítica” à resolução de Lukács³¹⁷, é possível interpretá-la como também referente à *História e consciência de classe*. De todo modo, como se viu no subcapítulo sobre objetividade abstrata, a mediação universal histórica de Hegel é criticada por Adorno e, sob este ponto de vista, poderia se aplicar também a Lukács, uma vez que no sujeito-objeto idêntico se conserva uma positividade da totalidade que, para Adorno, é falsa.

Conforme nos apresenta Kugharski³¹⁸, a maioria da literatura sobre Adorno reconhece a centralidade do conceito de totalidade no pensamento do autor, mas não há, todavia, consenso sobre o tipo de papel do conceito de que se fala. Um dos objetos de disputa relativamente ao papel do conceito na obra do autor é a posição da dialética negativa relativamente à dialética hegeliana, em específico ao posicionamento de Adorno quanto à tese de Hegel de que “o verdadeiro é o todo”, que vimos no subcapítulo sobre verdade, apresentada na *Fenomenologia do Espírito*, contra a qual Adorno formula, na *Minima Moralia* a tese segundo a qual “o todo é o não-verdadeiro”. Há intérpretes que defendem que a recepção de Adorno dos conceitos da dialética hegeliana se deu à luz da recepção das obras de Nietzsche e Marx³¹⁹, mas e quanto ao jovem Lukács de *História e*

³¹⁶ Cf. AF, p. 446-ss.

³¹⁷ Cf. AF, p. 447-ss.

³¹⁸ O autor cita Marc Sommer, Fredric Jameson e Herbert Schnädelbach, que defenderiam a centralidade do conceito de totalidade na obra adorniana (cf. KUGHARSKI, 2019, p. 67).

³¹⁹ Kugharski cita Rose e Bernstein (cf. KUGHARSKI, 2019, p. 68).

consciência de classe? Prima facie, Adorno se aproxima de Lukács na medida em que remete as antinomias da *ratio* burguesa à sociedade reificada³²⁰, como buscou-se demonstrar no capítulo 1. Kugnharski, por sua vez, defende que a categoria de totalidade teria uma função crítica no pensamento de Adorno³²¹. Como vimos, na obra Lukács defende o papel crítico do conceito de totalidade e sabe-se, além disso, que a obra do autor em questão teria influenciado positivamente o pensamento do jovem Adorno, conferindo-lhe admirações até a sua maturidade³²². Mas, segundo Musse, “Adorno rejeita a imagem de totalidade que permitiu a Lukács, em *História e consciência de classe*, associar o proletariado a um sujeito-objeto idêntico.”³²³ O erro de Lukács, para Adorno, diz Musse, seria compreender a totalidade como homóloga ao sujeito. Quanto a isso Kugnharski também defende que a inversão de Hegel no conceito de totalidade foi considerá-la como sujeito³²⁴, onde na verdade, conforme Adorno, seria objetividade³²⁵, como se vê claramente no uso de Adorno do conceito de “mundo reificado”³²⁶. A crítica materialista de Hegel, como se viu no subcapítulo sobre a objetividade abstrata, tem por objeto essa inversão. Por isso, pode-se compreender o uso de Lukács da categoria de totalidade como idealista. Musse, todavia, vai além na interpretação: para Adorno, segundo ele, a totalidade seria uma espécie de coisa em si, o que refletiria toda a sua carga de reificação objetiva. A análise da reificação de Lukács³²⁷ se aproximaria disso, como se viu. Reforça a interpretação de Musse o fato de Adorno ter compreendido a totalidade como um *ens realissimum*³²⁸, desde que não esqueçamos que a aparência de coisa em si

³²⁰ O que se vê da recusa de Adorno em aceitar uma separação da razão para meramente fazer desaparecer essas antinomias (cf. DE CAUX, 2019, p. 226).

³²¹ Cf. KUGNHARSKI, 2019, p. 68.

³²² Adorno elogia-lhe o mérito de ter conduzido, na juventude, a dialética novamente ao materialismo (cf. EidD, p. 146). Quanto à admiração de Adorno por Lukács (e por Bloch) cf. também O’CONNOR, 2013, p. 5).

³²³ MUSSE, 2003, p. 115.

³²⁴ Cf. KUGNHARSKI, 2019, p. 72.

³²⁵ Cf. KUGNHARSKI, 2019, p. 72 e MUSSE, 2003, 115.

³²⁶ Cf. DN, p. 88.

³²⁷ Segundo Maar, Adorno teria retirado o fenômeno da reificação do âmbito por demais subjetivo em que Lukács o teria posto (cf. MAAR, 2006, p. 150). Quanto à totalidade, Lukács parece de fato colocá-la indevidamente, de acordo com Adorno, no plano da subjetividade, mas quanto à análise inicial da reificação, eu discordaria da posição de Maar, como deve ter sido demonstrado na apresentação da análise em questão. Entretanto, é importante ter em mente que a recusa de uma totalidade do tipo hegeliana já havia sido apresentada a Adorno (e a Benjamin) por Franz Rosenzweig em *Der Stern der Erlösung* (A estrela da redenção) na década de 1920 que, conforme Buck-Morss, teria exercido forte influência nos intelectuais radicais e judeus da época (cf. BUCK-MORSS, 1977, p. 5).

³²⁸ Cf. Ge, p. 17.

da totalidade é, na realidade, só aparência, real, mas falsa, uma vez que veio a ser e poderia deixar de ser através da ação humana. Na análise da reificação como um processo objetivo, portanto, Adorno parece ir ao encontro de Lukács. Todavia, todos os intérpretes parecem concordar que Adorno não aceita a solução de Lukács do problema das antinomias burguesas desveladas na análise da reificação: a saber, a da totalidade na figura do sujeito-objeto idêntico³²⁹. Assim, o posicionamento de Adorno quanto ao Lukács de *História e consciência de classe* se divide em 1) aproximação do diagnóstico do mundo reificado e 2) distanciamento da solução de Lukács dos problemas que a reificação traz.

Conforme Nobre³³⁰, Lukács já havia identificado que havia algo de verdade no sistema hegeliano relativamente ao novo estágio dos meios de produção do capitalismo. Ambos diferenciam-se, todavia, quanto à verdade. Para Lukács estava em uma totalidade absoluta que redimiria a falsidade do mundo reificado. Para Adorno, todavia, estava na falsidade a ser suprimida. Adorno não aceita, portanto, a solução positiva apresentada por Lukács em *História e consciência de classe*. A aceitação de Adorno da análise da reificação de Lukács resume-se à esfera da objetividade falsa. Inclui-se aqui, aliás, não só a recepção de Adorno da *História e consciência de classe*, mas também da *Teoria do romance*. Será desta obra (e da *Origem do drama trágico alemão*, de Benjamin) que, segundo Adorno, ele irá retirar a ideia de história natural³³¹, que não obstante ter sido apresentada em um ensaio de juventude, aparece novamente com força na *Dialética negativa* — o que é compreensível, já que na *Dialética negativa*³³² Adorno apresenta uma noção ainda mais desenvolvida de mundo reificado, como se viu no subcapítulo sobre objetividade abstrata. A ideia de história natural é, assim, a composição da ideia lukácsiana de segunda natureza, presente na *Teoria do romance* e em versão materialista na *História e consciência de classe*, e da ideia benjaminiana de alegoria, ou melhor, de historicização da natureza³³³. Por fim, todavia, a segunda natureza lukácsiana é, assim, subsumida em um conceito materialista de reificação, que Adorno aceita tão somente como estrutura objetiva da sociedade capitalista.

³²⁹ Cf., p. ex., MUSSE, 2003, p. 115; MAAR, 2006, p. 150; KUGNHARSKI, 2019, p. 75; DE CAUX, 2019, p. 226; etc.

³³⁰ Cf. NOBRE, 1998, p. 158.

³³¹ Cf. IHN, p. 469-ss.

³³² Cf. DN, p. 295-ss.

³³³ Cf. IHN, p. 469-ss.

2.2. ALFRED SOHN-RETHEL: *RATIO*, FORMA MERCADORIA E TRABALHO SOCIAL

Tanto Lukács como depois Sohn-Rethel compreenderam a ciência moderna como uma forma de pensamento burguês, essencialmente deficiente e não-transparente, como apresentam Engster e Schlaudt³³⁴. Sohn-Rethel, por sua vez, aprofunda a recondução da *ratio* à forma mercadoria, a ponto de se poder falar de um materialismo transcendental nele. Ou seja, trata-se, de certa forma, de uma contribuição à *intentio obliqua* da *intentio obliqua*. Ademais, diferentemente de Lukács, que na condução da *ratio* burguesa à forma mercadoria criticou tão somente a falsidade da ciência burguesa, como se viu, Sohn-Rethel busca entender também a validade da ciência moderna e como ela se origina da sociedade de troca³³⁵. Como veremos, o projeto do autor consistiu na tentativa de sintetizar, de alguma forma, teoria kantiana do conhecimento e crítica marxista da economia política. Para tanto, ele derivou as categorias do pensamento científico e, por fim, o sujeito transcendental, da forma mercadoria. Assim, como Engster e Schlaudt³³⁶ defendem, a filosofia sohn-retheliana da ciência pode ser definida no entrecruzamento de três correntes de pensamento: 1) do neokantismo, ou melhor: teoria do conhecimento construtivista de estilo kantiano combinada com uma leitura histórica das categorias de Kant, que se desenvolveu sobretudo na década de 1920 na Alemanha e, portanto, acompanhou os anos de estudo de Sohn-Rethel (que estudou com Cassirer, um dos mais conhecidos neokantistas da época, em Berlim entre os anos de 1919 e 1922); 2) da sociologia do conhecimento, que era largamente neokantista, e, todavia, diferentemente do neokantismo, apresentava uma explicação sociológica externa para as categorias (e

³³⁴ Cf. ENGSTER & SCHLAUDT, 2018, p. 284-285. É necessário enfatizar que a análise realizada pelos autores não faz distinções de período na obra de Sohn-Rethel e, portanto, ou toma o que se mantém do início ao fim de sua obra ou toma-a como realmente unitária como um todo. Do artigo utilizei, portanto, só o que é também identificável na carta a Adorno, de 1936 e no *exposé* de Paris de 1937. A título de exemplo, diga-se de passagem, ambíguo, os autores defendem no artigo que: “Para Sohn-Rethel, *não* é que as formas de cognição negam e esquecem sua gênese da condição material e da prática social, como Adorno sugere. Antes, tal validade se efetiva precisamente *com* a negação de suas condições sociais e *na* negação de sua gênese.” (ENGSTER & SCHLAUDT, 2018, p. 288. Tradução minha). Essa tese não se encontra nos textos de Sohn-Rethel analisados na presente dissertação, mas eu não diria que, ao reconhecer o esquecimento do fundamento da ciência, Adorno não estaria *também* pensamento em sua forma de validação. Algumas passagens sobre os “sucessos irresistíveis” das ciências matemáticas e da natureza e sobre “a perda da lembrança como condição transcendental da ciência” dão ensejo a esse questionamento (cf., respectivamente, DN, p. 26 e DE, p. 190)

³³⁵ Cf. ENGSTER & SCHLAUDT, 2018, p. 285.

³³⁶ Cf. ENGSTER & SCHLAUDT, 2018, p. 285.

Sohn-Rethel estudou também com Karl Mannheim em Heidelberg no ano de 1917, um dos responsáveis por construir os alicerces da doutrina); 3) e, finalmente, da crítica da economia de Marx. Para reconstruir a gênese das formas puras de validade, conforme Engster e Schlaudt³³⁷, Sohn-Rethel relaciona as condições de possibilidade de um conhecimento puro, de juízos sintéticos *a priori* (como Kant formula o problema na *Crítica da razão pura*), diretamente à análise de Marx do valor. Como Kant, portanto, Sohn-Rethel tem de achar o fundamento da possibilidade de juízos sintéticos *a priori* em algo não empírico. Mas, diferentemente de Kant, ele descobre a origem *histórico-social* dessa forma de conhecimento. Uma vez que ele quer fundamentar na análise do valor o conhecimento *puro*, o problema aparece como a tarefa paradoxal de descobrir a origem social de uma forma de conhecimento que justamente nega sua origem social. Ele encontra a solução do paradoxo na “abstração real”³³⁸, o pivô de toda a sua crítica da epistemologia, já que a abstração real acontece *praticamente* na troca de mercadorias e ao mesmo tempo realiza uma síntese *pura* da sociedade, uma vez que na abstração real da troca de mercadorias os entes são tratados como nas ciências especializadas: objetos idênticos no tempo e no espaço. A abstração real é, assim, para Sohn-Rethel, a condição da subjetividade transcendental em dois sentidos, demonstram Engster e Schlaudt³³⁹: é condição de sua pureza empírica e de seu apriorismo. Buscarei, agora, analisar a tese de Sohn-Rethel, conforme apresentada na carta de 1936 (*exposé* de Lucerna), endereçada a Adorno e intitulado *Exposição sobre a teoria da socialização funcional*, e no *exposé* de Paris de 1937, sob o influxo de Adorno e Benjamin³⁴⁰, intitulado *Para a liquidação do apriorismo*³⁴¹.

No *exposé* de Lucerna, Sohn-Rethel apresenta duas teses: 1) o apriorismo realiza-se por meio da separação com a práxis e, todavia, 2) se origina dela, como vimos. Caberia, então, à crítica marxista a recondução da teoria às contradições da práxis que a funda, servindo, portanto, à transformação dessa práxis. A crítica do apriorismo, conforme Sohn-

³³⁷ Cf. ENGSTER & SCHLAUDT, 2018, p. 287-ss.

³³⁸ O termo “abstração real” foi, segundo Engster e Schlaudt, utilizado pela primeira vez por Georg Simmel; quando Marx fala de abstração real (utilizando *realer* ou *tatsächlich* para “real”), ele normalmente se refere ao trabalho e, diferentemente de Sohn-Rethel, como defenderão os autores, não à abstração do material e do valor de uso próprias da troca de mercadoria (cf. ENGSTER & SCHLAUDT, 2018, p. 287).

³³⁹ Cf. ENGSTER & SCHLAUDT, 2018, p. 288.

³⁴⁰ Cf. SOHN-RETHEL, Alfred. *Trabalho espiritual e corporal*, p. 1.

³⁴¹ Vale, aqui, esclarecer que Sohn-Rethel compreende por “apriorismo” no *exposé* de Paris a formulação mais bem acabada do idealismo#. Portanto, aqui, “apriorismo” e “idealismo” serão utilizados como sinônimos.

Rethel, espelha-se no modelo da crítica da ideologia, compreendida por consciência falsa com função social. De acordo com ele, a verdade, na crítica da ideologia, seria imanente à ideologia ela mesma, na medida em que ideologia é consciência *necessariamente* invertida³⁴². A dedução marxista de uma ideologia é, portanto, imanente; a crítica marxista da ideologia só faz justiça à transformação da sociedade enquanto faz justiça à verdade contida na ideologia. É, assim, no condicionamento necessário da ideologia que se encontram os problemas da verdade e da logicidade da consciência – e da relação destas com a práxis. Como se verá, toda a constelação do primeiro *exposé* se refere à recondução marxista do espírito puro (apriorismo) à sociedade. Além disso, ao remeter as categorias do espírito à práxis, Sohn-Rethel dá prosseguimento ao projeto de Lukács em *História e consciência de classe*.

Levita, aqui, como pressuposto, o paradigma da filosofia moderna tal qual apresentada por Lukács: de que conhecemos somente o que e na medida em que criamos o que conhecemos, mas, diferentemente de Lukács, Sohn-Rethel o justifica no conceito de abstração real. A recondução dos problemas à origem humana torna-os, para Sohn-Rethel, solúveis na *práxis* — problemas que, *a priori*, pareciam insolúveis. A solubilidade dos problemas tem, por sua vez, sua medida na verdade da ideologia criticada³⁴³. Verdade é, aqui, a práxis descoberta não em si, mas na relação da crítica do seu encobrimento³⁴⁴. Por isso, Sohn-Rethel defende, no *exposé* de Lucerna, estar convencido de que a afinação da teoria marxista depende sobretudo da possibilidade da continuação da análise da forma mercadoria até o ponto em que as categorias possam ser conduzidas a ela³⁴⁵. Destarte, a racionalidade e a possibilidade de transformação da sociedade capitalista se desvelariam uma para a outra. Se a verdade da ideologia relaciona-se com a função social e é “práxis na relação da crítica de seu encobrimento”, a recondução das categorias a sua origem só se realiza por meio da compreensão do conceito de socialização funcional³⁴⁶.

Sohn-Rethel apresenta, a este respeito, uma história dos modos de produção que se assemelha à apresentada por Lukács, na esteira da que Marx apresenta, por sua vez, em *Ideologia Alemã*. Sohn-Rethel, sublinha, todavia, o momento essencial da

³⁴² Cf. SOHN-RETHEL, Alfred. *Trabalho espiritual e corporal*, p. 82.

³⁴³ Cf. SOHN-RETHEL, Alfred. *Trabalho espiritual e corporal*, p. 83.

³⁴⁴ Cf. SOHN-RETHEL, Alfred. *Trabalho espiritual e corporal*, p. 85.

³⁴⁵ Cf. SOHN-RETHEL, Alfred. *Trabalho espiritual e corporal*, p. 84.

³⁴⁶ Cf. SOHN-RETHEL, Alfred. *Trabalho espiritual e corporal*, p. 85.

funcionalização na socialização capitalista — que constitui, para Adorno, a definição efetiva da totalidade da sociedade³⁴⁷. A diferença específica do modo de produção capitalista (a dominação do valor de troca sobre o valor de uso) implica na racionalização dos processos de reprodução da sociedade, como se viu. Não obstante, a sociedade de troca, por outro lado, implica em uma forma de apropriação da produção social: o modo de produção capitalista caracteriza-se por uma forma *recíproca* de apropriação. Segundo Sohn-Rethel, em uma relação de apropriação primitiva, de um povo que se apropria do excedente do outro, o explorado produz sem consumir e o explorador consome sem produzir. A síntese social encontra-se, aqui, rasgada e, para costurá-la, uma socialização funcional deve ser estabelecida, por meio da qual a comunidade natural é dissolvida; com isso, a socialização funcional assume a forma da produção de mercadorias e a forma de apropriação deixa de ser unilateral para se tornar recíproca³⁴⁸. Uma vez que a apropriação do explorador “abstrai” o produto do produtor, o produto humano é reificado: a origem da identidade das mercadorias assim apropriadas é o nexos funcional *entre* o explorador e o explorado³⁴⁹. A mercadoria pode ser uma coisa diferente para cada indivíduo, mas é a mesma coisa *entre* eles. Aqui se pode ver, aliás, a marca da recondução da *ratio* burguesa à forma mercadoria, já presente na obra lukacsiana e também observada na adorniana, como se viu no subcapítulo sobre razão como dominação da natureza: a quantificação. A estrutura da sociedade de produção de mercadorias é determinada mais e mais pela unidade da socialização originada na troca de mercadorias. A “síntese” social da apropriação unilateral, primitiva, — se é que se poderia falar de síntese aqui — era evidente, mas se torna encoberta na apropriação recíproca. Com isso, por um lado, as coisas são quantificadas e perdem suas propriedades qualitativas, como vimos já em Lukács e na *ratio* adorniana e, por outro, na ausência de todos os atos de uso, os objetos tornam-se idênticos no tempo e no espaço. É assim, por meio sobretudo do achatamento do tempo, que a origem social do conhecimento se encobre, defendem Engster e Schlaudt³⁵⁰.

Por isso, “devem-se levar a dançar essas relações petrificadas tocando-lhes sua própria melodia”, defende Sohn-Rethel ao usar as palavras de Marx da *Introdução à*

³⁴⁷ Cf. IS, p. 108.

³⁴⁸ Cf. SOHN-RETHEL, Alfred. *Trabalho espiritual e corporal*, p. 86.

³⁴⁹ Cf. SOHN-RETHEL, Alfred. *Trabalho espiritual e corporal*, p. 87.

³⁵⁰ Cf. ENGSTER & SCHLAUDT, 2018, p. 288.

crítica da filosofia do direito de Hegel. Sohn-Rethel sustenta que a crítica imanente da sociedade de troca é possível porque a sua síntese fracassa — como se viu em Marx e Adorno no subcapítulo sobre a objetividade abstrata³⁵¹. “A esse falhar filosófico da síntese corresponde na realidade econômica do capitalismo as suas crises.”³⁵²

A forma do conhecimento é portanto sempre determinada pelo objeto, a forma do objeto por sua parte, porém, pelo processo da socialização funcional. Nesse processo ocorre a síntese constitutiva do conhecimento (eu emprego aqui o conceito de síntese no sentido transcendental, que é um sentido formal, porque é só uma síntese formal do racional, respectivamente só-teorético [...]), não porém, ao contrário, a síntese material, pois esta realiza-se como síntese da sociedade e pertinente ao nexos do ser aí dos homens.³⁵³

A tese de que é só na forma do objeto que se deriva a forma do conhecimento o afasta das teses da origem do conhecimento da esfera da produção³⁵⁴. É mediante este processo que a síntese do sujeito transcendental se realiza — o sujeito transcendental é descoberto na forma mercadoria. Na crítica marxista de Sohn-Rethel do apriorismo a reconstrução da síntese teórica se transforma na tarefa da reconstrução histórica do ser social³⁵⁵. De acordo com Sohn-Rethel, somente aqui, na inversão do idealismo, que é legítima a identificação dialética, uma vez que se justifica na realidade e que se caracteriza na confrontação da aparência com ela mesma em sua contraditoriedade, entre “lógica e ser”, nas palavras de Sohn-Rethel — não onde o idealismo imaginava haver essa identificação³⁵⁶. Quanto à crítica materialista da mediação idealista, como vimos no subcapítulo sobre objetividade abstrata e sobre Lukács, Adorno está de acordo.

No *exposé* de Paris, por sua vez, Sohn-Rethel apresenta, passo a passo, a recondução da *ratio* à forma mercadoria. Ele inicia, aqui, da síntese funcional da

³⁵¹ Aliás, como se vê na carta de Adorno em resposta ao *exposé* de Lucerna, o seu maravilhamento com a obra de Sohn-Rethel se dá, sobretudo, por causa da concordância com relação à tese da falsidade da síntese da sociedade (e, portanto, da falsidade da totalidade), que então Adorno elaborava em seu ensaio sobre o Jazz (cf. CoASR, p. 32).

³⁵² SOHN-RETHEL, Alfred. *Trabalho espiritual e corporal*, p. 88.

³⁵³ SOHN-RETHEL, Alfred. *Trabalho espiritual e corporal*, p. 90-91.

³⁵⁴ E, na obra posterior de Sohn-Rethel, a tese se radicalizará na diferenciação da substância e da forma do valor, a substância emergindo da relação dos humanos com a natureza e com as coisas e a forma da pura relação entre humanos e dos humanos com as mercadorias. Essa versão radicalizada o trará críticas de hegelianas relativas a um suposto retorno a um dualismo de espécie kantiana, de marxistas tradicionais e das novas leituras de Marx a partir das décadas de 1960 na Alemanha (cf. ENGSTER & SCHLAUDT, 2018, p. 294-ss. e p. 298, nota 46 e 61)

³⁵⁵ Cf. SOHN-RETHEL, Alfred. *Trabalho espiritual e corporal*, p. 91.

³⁵⁶ Cf. SOHN-RETHEL, Alfred. *Trabalho espiritual e corporal*, p. 91-93.

sociedade de troca, efetivada pela equivalência entre os valores das mercadorias na troca que a sociedade produz e consome, como apresentada no *exposé* de Lucerna. Nela, ele identifica a revolução copernicana desta sociedade³⁵⁷, que equivale, grosso modo, à dominação da quantidade sobre a qualidade. A recondução da *ratio* à forma mercadoria se dá, segundo Sohn-Rethel, por meio da inversão da dedução transcendental kantiana: segundo as palavras de Sohn-Rethel, ele pretendeu não deduzir o ser do pensamento, mas o pensamento do ser³⁵⁸. A inversão da dedução transcendental de Kant equivale, para Sohn-Rethel, assim, à crítica do apriorismo, que se dá na demonstração da sua historicidade, isto é, que ele, ao contrário do que acredita, veio a ser no tempo. Vejamos como, portanto.

O apriorismo³⁵⁹, para Sohn-Rethel a síntese do idealismo, é a independência da racionalidade da empiria. Assim, a crítica do apriorismo de Sohn-Rethel demonstra a origem histórica (empírica) do mesmo³⁶⁰, por meio de sua recondução à síntese funcional elaborada no *exposé* de 1936. Primeiro, a demonstração da origem histórica do apriorismo, segundo Sohn-Rethel, contesta a autonomia professada no sistema kantiano, na medida em que se origina antes de um sistema heterônomo. A crítica da reificação, assim, é o fundamento do segundo giro copernicano sohn-retheliano, como o é para Lukács. O materialismo, segundo Sohn-Rethel, assemelha-se ao criticismo idealista uma vez que é necessário para ele encontrar para as categorias a sua condição de possibilidade. Assim, a investigação marxista das categorias de Sohn-Rethel é, de um lado, uma investigação transcendental das categorias — isto é, da condição de possibilidade delas. Mas para o idealismo as categorias são tão somente imanentes à razão. Conforme Sohn-Rethel: “No materialismo entra aqui no lugar da teoria do conhecimento a análise crítica da [reificação].”³⁶¹ Como se viu, todavia, Sohn-Rethel distingue a si mesmo de Lukács na medida em que diz que a recondução da *ratio* à reificação não significa que a *ratio* é simplesmente falsa. Segundo Sohn-Rethel, ademais, a *ratio* e a reificação não

³⁵⁷ Cf. SOHN-RETHEL, Alfred. *Trabalho espiritual e corporal*, p. 97.

³⁵⁸ Cf. SOHN-RETHEL, Alfred. *Trabalho espiritual e corporal*, p. 85. Feito a ressalva, aqui, que Kant não deduz o *ser*, em sentido estrito, do pensamento; isto é, ele não deduz uma ontologia, na medida em que não pretende, na dedução transcendental, deduzir o que as coisas realmente são, mas tão somente deduzir o que se pode predicar universal e necessariamente delas.

³⁵⁹ Sohn-Rethel parece tomar, aqui, a definição de *a priori* realizada por Kant em *Crítica da razão pura* (cf. KANT, 1999, p. 71-72).

³⁶⁰ Cf. SOHN-RETHEL, Alfred. *Trabalho espiritual e corporal*, p. 93.

³⁶¹ SOHN-RETHEL, Alfred. *Trabalho espiritual e corporal*, p. 94. Trocamos o termo “coisificação” por “reificação” para conservar a unidade de seu uso na dissertação.

desapareceriam com a eliminação da exploração³⁶²; “a [reificação] é escoadouro da exploração, mas a [reificação] traz ao mesmo tempo a autodescoberta do homem consigo mesmo, a qual forma a pressuposição para que os homens possam superar a exploração”³⁶³. O duplo caráter da reificação e da *ratio* permanece marcado no conceito adorniano de racionalidade, como se viu nos momentos contrapostos do conceito no primeiro capítulo.

A análise da mercadoria, que pressupõe a separação entre produção e consumo, implica na análise da exploração em sentido lato, uma vez que, para Sohn-Rethel, como se viu, a apropriação (recíproca) é condição necessária das sociedades de troca, que, por sua vez, depende da separação entre esferas da produção e do consumo. De acordo com Sohn-Rethel, a troca abstrata une produção e consumo — assemelhando-se a ele, Adorno dirá que a síntese da sociedade capitalista se dá por meio da separação. Uma vez que a troca de mercadoria implica na separação de produção e consumo e esta separação em uma classe que só consome e outra que só produz, ela, a troca, implica na exploração em sentido lato. Diferentemente de Marx, portanto, Sohn-Rethel sublinha a necessidade do momento de exploração para a efetivação de uma sociedade de troca de mercadorias³⁶⁴. A troca de mercadorias abstrata (historicamente desenvolvida) aparece, de acordo com Sohn-Rethel, tão somente no ocidente, mais especificamente na antiguidade grega³⁶⁵. A comunidade natural, livre da exploração, conforme Sohn-Rethel, que Marx usa como meio de contraposição com as sociedades de troca e com a sociedade reificada, é definida por Sohn-Rethel como um agrupamento de humanos por meio de parentesco que obtêm seus meios de subsistência tão somente por meio de seu trabalho e os consome comunitariamente — isto é, não há ainda, aqui, portanto, separação as esferas da produção e do consumo. Encontra-se, por outro lado, na equivalência da troca de mercadorias e na sociedade reificada, uma destruição desta identidade primitiva entre as esferas. A identidade não está mais *nos* humanos, mas *entre* eles³⁶⁶. A origem da separação entre produção e consumo, por sua vez, é a própria exploração:

³⁶² Cf. SOHN-RETHEL, Alfred. *Trabalho espiritual e corporal*, p. 95.

³⁶³ SOHN-RETHEL, Alfred. *Trabalho espiritual e corporal*, p. 95.

³⁶⁴ Cf. SOHN-RETHEL, Alfred. *Trabalho espiritual e corporal*, p. 105.

³⁶⁵ Cf. SOHN-RETHEL, Alfred. *Trabalho espiritual e corporal*, p. 107.

³⁶⁶ Cf. SOHN-RETHEL, Alfred. *Trabalho espiritual e corporal*, p. 109.

A “duplicidade da mercadoria como valor de uso e valor”, é “não valor de uso para seus possuidores, valor de uso para seus não possuidores”, e com isso ao mesmo tempo o “caráter duplo do trabalho representado nas mercadorias”, que Marx denomina o “ponto de partida”, “ao redor do qual se move o entendimento da economia política”, têm de acordo com isso sua origem na exploração, não na troca em si e por si.³⁶⁷

A sociedade capitalista, por sua vez, se originou e se desenvolveu, segundo Sohn-Rethel, por meio da troca de mercadorias realizadas nos burgos medievais. A passagem da Idade Média para o capitalismo é, assim, a transposição da autoexploração do burguês na exploração dos outros (trabalhadores assalariados)³⁶⁸. “Enquanto em todas as formas anteriores de produção de mercadorias, a troca de mercadorias era troca sobre a base e segundo as leis da exploração, dessa inversão surge uma exploração baseada e de acordo com as leis da troca de mercadorias.”³⁶⁹ “A troca de mercadorias é forma de reflexão da exploração.”³⁷⁰

A troca aparece como o *a priori* da sociedade capitalista, só que pressupõe uma forma de exploração. Diferentemente de Lukács e Marx, portanto, conforme Sohn-Rethel “a origem histórica da reificação é a exploração”, e não especificamente a dominação do valor de troca. Relativamente a isso, Engster e Schlaudt demonstram que, no tocante à origem da forma mercadoria, o primado da dominação da apropriação sobre a produção significa não só uma quebra com a tradição marxista, mas também com o próprio Marx³⁷¹. Conforme os autores, Sohn-Rethel, contrastando com Marx, traça a origem histórica bem mais para trás, na exploração originária. Mas, além disso, Sohn-Rethel se diferenciaria de Marx uma vez que, ao compreender a troca de mercadorias como o *a priori* da sociedade de troca, ele submete as mercadorias e seus valores à troca. Para Marx, por outro lado, esta não é senão a superfície da sociedade, que ele desvela mediante o desenvolvimento da forma-capital do dinheiro, de um lado, e com a valorização do trabalho e do capital, de outro³⁷². Para Sohn-Rethel, por sua vez, a apropriação é o mecanismo de identificação de produção e consumo que a exploração separa; “*as relações da identidade são as relações de apropriação da exploração*”³⁷³ — dá-se, assim, uma síntese por meio da

³⁶⁷ SOHN-RETHEL, Alfred. *Trabalho espiritual e corporal*, p. 111.

³⁶⁸ Cf. SOHN-RETHEL, Alfred. *Trabalho espiritual e corporal*, p. 114.

³⁶⁹ SOHN-RETHEL, Alfred. *Trabalho espiritual e corporal*, p. 114.

³⁷⁰ SOHN-RETHEL, Alfred. *Trabalho espiritual e corporal*, p. 114.

³⁷¹ Cf. ENGSTER & SCHLAUDT, 2018, p. 290.

³⁷² ENGSTER & SCHLAUDT, 2018, p. 290.

³⁷³ SOHN-RETHEL, Alfred. *Trabalho espiritual e corporal*, p. 115.

separação, que Adorno, como se viu no primeiro capítulo, defende. A reificação é, portanto, a divisão da identidade humana entre produção e consumo da comunidade natural³⁷⁴. A divisão da produção e do consumo leva à divisão de classes, e, na sociedade capitalista, à formação do proletariado como classe, que, segundo Sohn-Rethel, em conformidade com Marx, pode superá-la ao “estabelecer planejadamente a unidade social de produtores e consumidores na situação moderna das forças produtivas”³⁷⁵. Na esteira de Lukács, para Sohn-Rethel, a conexão da exploração é como que uma segunda natureza governada pela lei do valor³⁷⁶. A medida da produção e do consumo é oferecida, no capitalismo, cegamente pela troca, ou seja, pelas relações de apropriação.

Enfim, a sociedade capitalista se diferencia, segundo Sohn-Rethel, das sociedades de troca pré-capitalistas. A diferença daquela com relação a estas está em que a troca de mercadorias não somente é um meio de transferência dos produtos dos produtores para os consumidores, mas em que esta troca é condição de possibilidade da realização da produção dos objetos de uso da sociedade. A troca é condição de possibilidade de realização da produção porque os produtores encontram-se separados dos meios de produção e a produção antes tem por fim a troca. Assim, a forma mercadoria e a lei do valor tornam-se, no capitalismo, para Sohn-Rethel, o *a priori* da produção social. De acordo com Engster e Schlaudt, a compreensão da troca como o *a priori* da sociedade e, portanto, da anterioridade da troca com relação à produção, diferencia profundamente a análise econômica de Sohn-Rethel da crítica da economia política de Marx³⁷⁷. Por isso, deixando o trabalho só como substância e não forma do valor, Sohn-Rethel poderá analisar a forma-valor sem a esfera da produção. Dentre os filósofos marxistas da ciência das décadas de 1920 e 1930 há, grosso modo, segundo os autores, dois grupos: 1) os que deduziram o conhecimento da esfera da produção (do trabalho manual, da divisão do trabalho, manufatura e tecnologia) e 2) os que deduziram o conhecimento da esfera da circulação (da troca, do dinheiro e da forma mercadoria). Sohn-Rethel (e também Lukács) seriam, portanto, um dos defensores do último — Sohn-Rethel admitiu, no máximo, que a esfera da produção afete o *conteúdo* da *ratio*; mas a sua *forma* origina-se, segundo ele,

³⁷⁴ Cf. SOHN-RETHEL, Alfred. *Trabalho espiritual e corporal*, p. 114-115.

³⁷⁵ SOHN-RETHEL, Alfred. *Trabalho espiritual e corporal*, p. 115.

³⁷⁶ Cf. SOHN-RETHEL, Alfred. *Trabalho espiritual e corporal*, p. 115-116.

³⁷⁷ Cf. ENGSTER & SCHLAUDT, 2018, p. 285-ss.

necessariamente da troca de mercadorias³⁷⁸. É por meio da troca que a funcionalização, desenvolvida no *exposé* de Lucerna, de 1936, se realiza na sociedade capitalista. Consequentemente, é, para Sohn-Rethel, justamente porque a produção da sociedade está *a priori* subordinada às leis da troca que essa sociedade é *necessariamente* reificada. As leis da sociedade capitalista aparecem, assim, como uma segunda natureza que a controla de fora, não obstante tenham vindo a ser. Possivelmente as leis *a priori* da troca não possam ser definidas rigorosamente como leis *a priori*, mas o são no sentido de leis mais ou menos abstratas e determinantes. A reificação é, assim, resultado da alienação do produto sofrido pelo consumidor – mas o é não só no sentido da alienação do produto e dos meios de produção sofrida pelo produtor, mas sobretudo no da alienação da produção sofrida pela sociedade como um todo. Nas palavras de Lukács, a sociedade perde a sua vocação para liderar a si mesma³⁷⁹. A produção não está voltada, na sociedade capitalista, à satisfação das carências, mas para a troca. Como o giro copernicano kantiano, a sociedade capitalista se funda na universalidade da intersubjetividade abstraída da empiria. E, tal qual no conceito de Kant de síntese, a unidade da sociedade capitalista se dá, como vimos, na equiparação quantitativa do diferente mediante a equivalência dos valores. Ora, então a sociedade capitalista e o apriorismo são tanto heterônomos quanto a sua unidade é quantitativa. Aqui, o diagnóstico de Sohn-Rethel assemelha-se muito ao de Lukács. Entretanto, Sohn-Rethel continua: a troca e a sua racionalidade são atos abstrativos. A sociedade tem por princípio real uma abstratividade.

A abstratividade da sociedade capitalista e de sua *ratio* parece ser, por sua vez, determinante tanto ao materialismo transcendental de Sohn-Rethel quanto à dialética negativa de Adorno. A abstração do valor de uso é um pressuposto de toda a troca. Segundo o Sohn-Rethel do *exposé*, na sociedade capitalista, para que haja mercadorias, o valor de troca deve ser construído *teoricamente*. A construção teórica do valor de troca é pura. Conforme Sohn-Rethel, é na troca, e não na espontaneidade ou racionalidade pura humana, que a abstratividade do pensamento teórico se origina. Tanto a unidade das sociedades de troca quanto a racionalidade delas (*ratio* ou *apriorismo*) são constituídas por essa abstratividade da forma mercadoria. Assim, se no primeiro giro copernicano

³⁷⁸ A posição de Sohn-Rethel o fará adversário também dos pensadores marxistas que veem o progresso na ciência como determinado pela resolução de problemas tecnológicos (cf. ENGSTER & SCHLAUDT, 2018, p. 286).

³⁷⁹ Cf. LUKÁCS, 2003, p. 259.

Kant atribuiu a abstratividade do conhecimento à subjetividade autônoma, no segundo giro sohn-retheliano ela é atribuída à própria realidade. Ora, portanto, por um lado, a abstratividade do conhecimento da sociedade é real e, por outro, há na realidade coisas abstratas. Resumidamente, a *ratio* e o princípio de troca se tocam na abstratividade. Parece que é desta abstratividade que a cognoscibilidade da sociedade capitalista, como um todo dominado pela troca, adquire o seu direito. O apriorismo do conhecimento é negado por Sohn-Rethel somente na medida em que este conhecimento não veio a ser em separado do tempo e do espaço³⁸⁰. Entretanto, uma espécie de um *quasi* apriorismo é mantido e possui sua realidade como lei constitutiva da sociedade capitalista. Nas palavras de Sohn-Rethel:

Forma mercadoria e lei da troca de mercadorias, ou seja, forma e lei da reificação, tornam-se no capitalismo o *a priori* da produção, portanto lei constitutiva fundamental para a existência da sociedade, que se desintegra em um caos da variedade informal, se (nas crises) o nexa da troca das mercadorias não funcionar mais.³⁸¹

Adorno irá colher frutos da teoria de Sohn-Rethel³⁸². O conceito de abstração real, elaborado por Marx n' *O capital*, perderá, com Sohn-Rethel e depois com Adorno, a aparência de *intentio recta* de um realismo nu e cru, que antes podia ter. A abstração é, agora, compreendida, especialmente a partir das contribuições de Sohn-Rethel e Adorno, como um produto do processo histórico aparentado ao princípio de troca. Além disso, assim, o conceito de sociedade e de totalidade em Sohn-Rethel e em Adorno justificam sua abstratividade funcional no princípio de troca que opera efetivamente na realidade. Toda constelação do conceito de sistema ganha, portanto, uma justificação na sociedade concreta. O conceito de mediação, como se viu no capítulo anterior, é também, agora, fundamentado na abstratividade funcional da sociedade burguesa, e não é hipostasiada sobre todo ente finito, como em Hegel. Por isso, o conceito de sistema é um conceito

³⁸⁰ Curiosamente, a famosa passagem da introdução à *Crítica da razão pura*, na qual Kant afirma que “embora todo o nosso conhecimento comece *com* a experiência, nem por isso todo ele se origina justamente *da* experiência” (KANT, 1999, p. 53), ainda parece aplicável ao materialismo transcendental de Sohn-Rethel.

³⁸¹ SOHN-RETHEL, Alfred. *Trabalho espiritual e corporal*, p. 96.

³⁸² Para os intérpretes é inegável que Sohn-Rethel tenha influenciado Adorno, sobretudo em sua juventude, mas discute-se o quão longe essa influência teria ido. Engster e Schlaudt apontam para uma divisão dos intérpretes quanto a essa influência: os que duvidam de sua extensão, como Ulrich Müller, Habermas e os próprios Engster e Schlaudt, e os que acreditam nela, como Iring Fetscher e Alfred Schmidt (cf. ENGSTER & SCHLAUDT, 2018, p. 296-297, nota 22).

essencialmente moderno e a reflexão subjetiva formal não pode ser senão reflexão sobre a sociedade, como se expôs no subcapítulo sobre sujeito e objeto.

A periodização canônica da teoria crítica, segundo Maar, se serve de sua associação com a teoria marxista para classificá-la³⁸³. Segundo ela, a teoria crítica se dividiria em três fases: 1) a primeira fase, que seria marcadamente materialista; 2) a segunda, que se inicia com a *Dialética do esclarecimento*, e que se caracterizaria por abandonar o marxismo de sua primeira fase e por se converter em Filosofia da história; e, por fim, 3) a terceira, que se iniciaria com a obra de Jürgen Habermas e sua tentativa de “refilosofização” e recuperação não-dialética da dimensão sociológica do legado marxista. Maar contesta a compreensão da “segunda fase” e, com Alfred Schmidt, interpreta a *Dialética do esclarecimento* não como uma conversão não-marxista para a Filosofia da história, mas como uma resposta à “necessidade de autocorreção da razão”³⁸⁴. O materialismo transcendental de Sohn-Rethel e seu desvendamento da *ratio*, em consonância com a interpretação de Schmidt, parece nos permitir vincular o marxismo de Adorno à dialética do esclarecimento, que historicamente se inicia com a negação do mito, mas também com a passagem de uma compreensão mágica do mundo para a racionalização do mesmo por vias do desenvolvimento das sociedades de troca. Não parece ser por outro motivo que Adorno vinculará na *Dialética negativa* o desvendamento da *ratio* e do princípio de troca à uma antropologia dialética já presente em *Dialética do esclarecimento*. A *Dialética do esclarecimento* é, sob essa perspectiva, o eixo histórico-filosófico da obra tardia de Adorno, como sustentou Nobre³⁸⁵.

A chave para a ligação do marxismo de Adorno à dialética da racionalidade e irracionalidade de *Dialética do esclarecimento* parece estar na exploração implicada nas sociedades de troca, sobretudo na sociedade burguesa, onde a troca se torna o *a priori* da produção social, uma vez que a apropriação recíproca torna a ser determinada não pelo uso, mas pela troca que visa a extração de mais-valor. Ou seja, a reciprocidade constitutiva da forma de apropriação das sociedades de troca se contradiz na sociedade capitalista na medida em que só aparentemente a troca na sociedade capitalista é uma troca recíproca, justa, nas palavras de Adorno; a racionalidade da troca, na sociedade capitalista, implica em sua irracionalidade. . Por outro lado, a *ratio* é reconduzida à forma

³⁸³ Cf. MAAR, 2016, p. 31.

³⁸⁴ MAAR, 2016, p. 31.

³⁸⁵ Cf. NOBRE, 1998, p. 15-17.

mercadoria, a análise categorial à análise do fetichismo da mercadoria. Quanto a recondução de que se fala, Adorno cita Sohn-Rethel diretamente na *Dialética negativa*: “Alfred Sohn-Rethel foi o primeiro a chamar a atenção para o fato de que nisso, na atividade universal e necessária do espírito, se esconde incondicionadamente trabalho social.”³⁸⁶ A racionalização da sociedade capitalista, a igualdade (equivalência de valor) e universalidade da troca (nexo funcional), implicam na desigualdade e na particularidade. Nobre, todavia, questiona o uso de Sohn-Rethel na interpretação de Adorno realizada por Barzagli em *Dialettica e materialismo in Adorno*. A peculiaridade de sua posição estaria, segundo Nobre, no papel estruturante que Barzagli atribui à troca. Frente a isso, Nobre tece dois questionamentos que, dada a sua relevância para o objeto desta dissertação, vale a pena serem respondidos:

Mas significa tal recurso a Sohn-Rethel que, no âmbito da análise da mercadoria, Adorno também aceite, por exemplo, a tese de que “o valor tem de quantificar o trabalho, antes de que o trabalho possa quantificar o valor”? Ou que, no terreno da conjunção troca-pensamento, encontremos também em Adorno o pressuposto do “comunismo primitivo” e da identidade sujeito-objeto, cuja ruptura pela exploração (no sentido elementar de uma parte da sociedade que vive dos produtos do trabalho da outra) é a gênese histórica da aparente autonomia da teoria? Barzagli não fornece uma resposta clara.³⁸⁷

Primeiro, como vimos, a troca é como um *a priori* com relação a produção para Sohn-Rethel; porém, especificamente na sociedade capitalista. Adorno aceita essa tese? Parece-me que, parcialmente, sim. Seria, todavia, um erro considerar que a aprioridade da troca se estende para toda a realidade e a determina univocamente. Até Sohn-Rethel analisa o papel determinante da troca sobre a razão sob um ponto de vista estritamente formal. Considerar assim a aprioridade da troca é também desconsiderar a separação sujeito-objeto que há como pressuposto na divisão do trabalho nela implicada. A aprioridade da troca, grosso modo, se dá objetivamente. A subjetividade, por outro lado, é tanto mais aparentada a ela quanto mais o sujeito tem de se reduzir à funcionalidade da sociedade de troca. Adorno buscou demonstrar a tendência do sujeito a se reduzir a essa função no capitalismo tardio pelo menos a partir da *Dialética do esclarecimento*. Todavia, de outro lado, tratar-se-á da tese sohn-retheliana, oposta à marxiana, da aprioridade da forma mercadoria relativamente ao trabalho na determinação do valor.

³⁸⁶ DN, p. 152.

³⁸⁷ NOBRE, 1998, p. 51-52.

Segundo, há, como vimos no subcapítulo sobre primeiro e segundo giro copernicano, tanto na *Dialética do esclarecimento* como em seu ensaio tardio sobre sujeito e objeto, um pressuposto de um comunismo primitivo. Isso, todavia, não significa que se trate, neste caso, de uma identidade sujeito-objeto, ou mesmo que o comunismo primitivo seria por si bom, apenas por não ser constituído pela separação entre sujeito e objeto. Não há identidade sujeito-objeto no comunismo primitivo porque, *stricto sensu*, o paradigma da identidade se inicia com o pensamento e sociedade abstratos. Há, aí, muito mais uma *indistinção* entre eles, o que significa que também não haveria, neste caso, subjetividade. Com relação a isso Adorno se assemelha a Hegel: somente a partir da modernidade, da subjetividade, que uma sociedade verdadeiramente livre poderia ser alcançada. Para retomar ao ensaio sobre sujeito e objeto, o que há no comunismo primitivo é muito mais uma indistinção mítica e violenta entre sujeito e objeto, onde aquele tem de adaptar a esse, imediata e forçosamente, para sobreviver — o que, ironicamente, se repete por vias abstratas no capitalismo tardio.

Relativamente à tese da derivação só-formal das categorias, que afasta Sohn-Rethel dos teóricos marxistas do conhecimento que o extraem da esfera da produção, Adorno a aceita, mas não na forma absoluta em que depois Sohn-Rethel parece a desenvolver. Ele a aceita na medida em que apresenta o princípio de troca como o *ens realissimum* da sociedade burguesa³⁸⁸ e, portanto, aceita o diagnóstico da dominação da esfera de troca de mercadorias sobre as demais esferas. Porém, com Marx, Adorno considera a esfera da troca de mercadorias uma aparência necessária da sociedade capitalista³⁸⁹ e, no entanto, o que dá especificidade do posicionamento de Adorno, indo além de Marx com Sohn-Rethel, ele determina essa esfera de falsa aparência como o mais real — no que, ademais, Adorno justifica sua teoria da objetividade ideológica. Por isso Adorno pensará uma dupla mediação na sociedade, onde “é ela mesma uma mediação de conteúdo, a mediação através da totalidade social. Mas ela também é formal em virtude

³⁸⁸ Cf. Ge, p. 17.

³⁸⁹ O que distinguiria Sohn-Rethel de Marx (cf. ENGSTER & SCHLAUDT, 2018, p. 295). Adorno dirá, a este respeito, que a verdadeira unidade que se encontra por trás da forma equivalência do dinheiro é o tempo médio de trabalho socialmente necessário, como defendiam a economia política clássica e depois Marx, “[...] o qual entretanto se modifica de acordo com as condições sociais específicas em que ocorre a troca.” (IS, p. 107) Além disso, sobre o papel do conceito de aparência no pensamento de Adorno como uma espécie de retorno ao “veredito kantiano” da não-superabilidade da aparência, cf. CICATELLO, 2001, p. 12-ss.

do caráter abstrato daquilo que regula a própria totalidade, a lei da troca.”³⁹⁰ Além disso, a não aceitação absoluta da tese da derivação só-formal das categorias se manifesta no pensamento de Adorno na reflexão da esfera da produção no conceito³⁹¹.

Jürgen Ritsert e Norbert Trenkle objetam em Adorno a vagueza do seu conceito de troca, a sua falta de diferenciação e uma confusão entre troca pré-capitalista e capitalista³⁹². Decerto a objeção, como nota de Caux³⁹³, aplica-se à *Dialética do esclarecimento*, que não diferencia troca de dons, o sacrifício e a troca de mercadorias — que, aliás, serve à linearidade do diagnóstico da autorreversão da razão. Há com certeza uma semelhança entre essa não-diferenciação da troca na *Dialética do esclarecimento* com a teoria de Sohn-Rethel, que, como notam Engster e Schlaudt³⁹⁴ e como tentei apresentar, traça a origem da forma-mercadoria bem mais para trás, no começo das relações de exploração. Na obra tardia de Adorno, todavia, o autor diferencia a troca de mercadorias de acordo com a mediação na sociedade. O parentesco originário entre princípio de troca e princípio de identidade, defendido por Adorno da *Dialética do esclarecimento* à *Dialética negativa*, revelam uma ligação trans-histórica entre razão e sociedades de troca como um todo, sem a qual dificilmente o diagnóstico da autorreversão da razão da dialética do esclarecimento se sustentaria, mas, como se vê, nos escritos tardios de Adorno, esse nexos é muito tímido em sociedades pré-capitalistas, e só se radicaliza com a dominação do valor. Uma prova disso são as constantes ressalvas de Adorno faz para julgar os filósofos antigos a partir desse nexos, como a recusa em aplicar um conceito como o de sistema a antiguidade³⁹⁵ ou ler (anacronicamente) sua filosofia como *ainda* não-dialética³⁹⁶ — uma vez que dialética, para ele, é a dinâmica por contradições própria da totalidade antagônica da sociedade capitalista.

A ideologia não se sobrepõe ao ser social como uma camada destacável, mas mora no ponto mais íntimo do ser social. Ela se funda na abstração que contribui essencialmente com o processo de troca. Sem se abstrair dos homens vivos, não seria possível trocar. Até hoje, no processo real da vida, isso implica necessariamente uma ilusão social. O cerne dessa ilusão é o valor

³⁹⁰ DN, p. 48.

³⁹¹ Veja, p. ex., o papel da divisão do trabalho na separação entre arte e ciência (cf. Me, p. 218), ou na herança da relação do trabalho com o seu material no espírito (cf. DN, p. 25).

³⁹² Cf. DE CAUX, 2019, p. 289.

³⁹³ Cf. DE CAUX, 2019, p. 289.

³⁹⁴ Cf. ENGSTER & SCHLAUDT, 2018, p. 290.

³⁹⁵ Cf. DN, p. 31.

³⁹⁶ Cf. Me, p. 75.

enquanto coisa em si, enquanto “natureza”. A bruta naturalidade da sociedade capitalista é real e ao mesmo tempo uma tal ilusão.³⁹⁷

Por fim, Roswitha Scholz, Christian Lotz e Robert Kurz, como nos apresenta de Caux³⁹⁸, objetam em Adorno, como se objetou em Sohn-Rethel, a limitação de seu pensamento e da mediação das categorias à esfera da troca de mercadorias. De um lado, a sugestão de de Caux³⁹⁹ de que se poderia trocar a terminologia do “princípio de troca” por valor, em sentido marxiano, ao que me parece não deveria ser aceita, porque, como apresentei, o princípio de troca é um conceito trans-histórico que serve ao diagnóstico de autorreversão da razão na dialética do esclarecimento que, não obstante matizado, é ainda central à obra tardia de Adorno. De outro: 1) a centralidade da troca na sociedade capitalista e na teoria se explica pela internalização da troca no processo de produção própria a esta sociedade, como nota de Caux⁴⁰⁰. 2) Ela equivale, para Sohn-Rethel e Adorno, à abstratividade da *ratio* burguesa, mas não esgota — como talvez em Sohn-Rethel — a sua forma, que também se origina do mecanismo de produção (divisão do trabalho, técnica, etc.) e reprodução social (autoconservação, hipertrofia da imanência, etc.). 3) Mas, uma vez que a esfera da troca de mercadorias é, como notou Marx, só a imediatidade não-verdadeira da sociedade capitalista e, entretanto, essa imediatidade real torna-se, por si, ideologia, a abstratividade e o princípio de troca transformam-se, para Adorno, numa espécie de fundamento da ideologia, como se viu na última passagem. Conclui-se, com isso, que Adorno só parcialmente aceita a tese de Sohn-Rethel da origem da *ratio* burguesa na forma mercadoria. Enquanto para Sohn-Rethel, grosso modo, a determinação formal da *ratio* se resume ao formalismo da sociedade burguesa, para Adorno há uma diferenciação entre forma e substância do valor, que se reflete na diferenciação entre aparência e essência da sociedade capitalista, havendo, todavia, como se viu no capítulo anterior, uma espécie de dialética da substância e da forma do valor, o que se vê na sua posição sobre a teoria de classes: a substância é determinante para a estrutura formal da sociedade, que todavia se transformou qualitativamente na condição de hipertrofia da imanência, de dominação da reprodução por meio da troca sobre a produção.

³⁹⁷ DN, p. 294.

³⁹⁸ Cf. DE CAUX, 2019, p. 279

³⁹⁹ Cf. DE CAUX, 2019, p. 279.

⁴⁰⁰ Cf. DE CAUX, 2019, p. 279.

CONCLUSÃO

A crítica imanente de Adorno da subjetividade transcendental revela que o objeto não é sujeito, mas o sujeito é objeto. Isto é, o conceito de sujeito puro, que não é objeto, é um contrassenso. Assim, como se viu, a reflexão subjetiva formal é a reflexão sobre a sociedade. O segundo giro copernicano, a *intentio obliqua* da *intentio obliqua*, todavia, em sua forma materialista específica de Adorno, tem, como se viu no segundo capítulo, pelo menos em Lukács e Sohn-Rethel seus antecessores. Aquele realiza a crítica da *ratio* burguesa por meio da equiparação da consciência e realidade reificadas. Este identifica no sujeito transcendental, a forma constitutiva do sujeito puro da *ratio*, a forma constitutiva da sociedade. Com isso, observa-se que o esquema adorniano de que a reflexão subjetiva formal é a reflexão sobre a sociedade já se encontrava de uma forma ou outra nos pensamentos dos jovens Lukács e Sohn-Rethel. Com relação à *intentio obliqua* da *intentio obliqua* de Lukács, entretanto, Adorno diferencia-se sobretudo no que diz respeito a não reconhecer aí uma *consciência*, e sim antes uma *inconsciência*, o que realmente está de acordo com a heteronomia reificada do sujeito e da objetividade burguesas. A identificação de uma inconsciência da *ratio* burguesa, por sua vez, também esclarece a nós o nexos específico que há no pensamento do autor entre crítica marxista da economia política e psicanálise freudiana, já apresentado no texto de juventude intitulado *A atualidade da Filosofia*⁴⁰¹, que, por sua vez, se expressa na compreensão da *ratio* burguesa como uma razão de dominação da natureza e como uma espécie de forma espiritualizada de autoconservação da espécie.

As reflexões levam-nos, assim, à análise da *ratio* burguesa, a forma de racionalidade abstrata que se utiliza da subsunção e classificação para dominar a natureza, subordinando-a e fatiando-a em miúdos. Como se viu, há, na *ratio* burguesa, uma antinomia interna: a relação da *ratio* com a matéria é uma relação de oposição e dominação que tem em vista a autoconservação da espécie humana. A não consciência da finalidade da *ratio* a converte necessariamente em irracionalidade. Por isso, pode-se compreender a autorreversão da *ratio*, a dialética do esclarecimento, como *quasi* transcendental. O meio de legitimação da razão autoconservadora, por sua vez, é a abstração, que se aparenta originariamente ao princípio de troca. A compreensão da

⁴⁰¹ Cf. AF, p. 445-446.

abstração como meio de autoconservação que tem seu parentesco originário com a troca de mercadorias, como se viu, confronta a tradição filosóficas na medida em que atribui à abstração uma função não puramente intelectual, e sim de um lado afetiva, e não a reduz a uma função puramente subjetiva, uma vez que vê nela um parentesco originário com a identificação quantitativa de equivalentes da forma mercadoria. A abstração é um indício do processo de socialização, o que reforça o que Adorno determina quanto à relação entre sujeito e objeto: que a reflexão subjetiva formal é a reflexão sobre a sociedade. A compreensão da autoconservação como legitimação da abstração, por sua vez, confirma o que se poderia supor: a *ratio* não é uma forma de racionalidade tão somente não-verdadeira; sob a norma de *adaequatio* ela é verdadeira, ou melhor, é, em alguma medida, real. Na autoconservação da espécie humana, a abstração serve como mecanismo de esquecimento, o que confere parcialidade necessária à *ratio*. A subsunção, por seu lado, identifica o existente por meio da negação da contingência. A *ratio* se identifica ao existente porque recalca a mimese. A negação do recalque se caracteriza por não aniquilar o negado, não obstante querer-se-ia, mas por tão somente ocultá-lo com vistas à autoconservação do eu. Da negação da contingência sobra só o momento estático do mundo fenomênico: por isso Adorno escreve que a *ratio* é a mimese do que está morto. A contradição se origina da identificação da *ratio* por meio da contraposição sujeito-objeto como extremos. Mas é da compulsão de deduzir da cópula a identificação que o não-idêntico aparece efetivamente como contradição. A negação da negação da dialética negativa adorniana não é senão a anamnese da violência da *ratio* e da objetividade abstrata sobre os seus objetos. Ela é animada pela contradição da *ratio*, que é o indício de sua não-verdade.

Por fim, na forma histórica específica, a universalidade do sujeito transcendental, mediante a funcionalidade dos particulares separados que os transcende e os nega, é desvelado por Adorno como a funcionalidade da sociedade troca. A suposta onipotência do sujeito transcendental é interpretada por Adorno como reação à impotência real do mundo reificado. Aplicam-se à subjetividade transcendental todo o conjunto de determinações da *ratio*, mas somente em sua forma moderna esta pode levar as relações de dominação à totalidade do mecanismo epistêmico, porque somente na sociedade capitalista há, *stricto sensu*, um *sistema antagônico*. Todas as determinações da *ratio*, como se viu na exposição de Lukács e Sohn-Rethel, se derivam da análise do fetichismo da mercadoria e se aparentam, assim, especificamente ao estágio liberal de

desenvolvimento do modo de produção capitalista. Poder-se-ia afirmar, portanto, que o estágio “heróico” da razão equivale formalmente ao estágio “heróico” do desenvolvimento do modo de produção capitalista. É evidente que, historicamente, a formulação idealista da onipotência da subjetividade, em Fichte e Hegel sobretudo, equivale não a um heroísmo na ação política, e sim a um estágio pós-revolucionário de fortalecimento da objetividade social que se expressará na defesa hegeliana da realidade, na transmutação da ação revolucionária napoleônica em objetividade dominante. Por isso, Hegel ocupa, no pensamento de Adorno, um posicionamento *sui generis*, oposto do que ocupava em Marx, mas que pode ser derivado de uma interpretação do tardio *Capital*: o pensador que, ao inverter ideologicamente a estrutura da sociedade em sua crítica “imaneente”, na verdade antecipa algo real; a saber, a “astúcia” da realidade ideológica, que aparece n’*O capital* como fortalecimento dos meios de produção frente à força produtiva e constitui o capitalismo tardio. Poder-se-ia, aqui, interpretar, portanto, o conceito de reificação, na forma perenizante com que aparece em Lukács, e com que se desenvolve como forma estruturante da realidade em Adorno, como um conceito só possível nas condições de dominação dos meios de produção sobre as forças produtivas, da objetividade abstrata sobre as esferas da vida. O teor ilusório e real do fetichismo da mercadoria já aparece n’*O capital*⁴⁰², mas isto não impede Marx de derivar a crise imanentemente da estruturação do sistema. Isso sinaliza para a dominação dos meios de reprodução social sobre as crises estruturais.

A dominação da reprodução sobre as crises estruturais se expressa, por sua vez, na estrutura de classes e, assim, em uma forma diversa de capitulação frente ao existente: a forma específica da integração da classe proletária. Se antes, no estágio revolucionário de desenvolvimento das forças produtivas, a autoconservação social entrava em contradição com o modo de produção capitalista, apresentada por Marx e Engels no *Manifesto comunista*, agora este sobrevive por meio da autoconservação dos indivíduos. A capitulação idealista frente ao existente não é mais só um reflexo invertido da realidade, mas um reflexo da realidade invertida. Por isso, o estágio próprio da subjetividade no capitalismo tardio é, para Adorno, o da fraqueza do eu, do aprofundamento da capitulação frente ao existente. Com isso, poder-se-ia interpretar o reconhecimento da psicanálise freudiana e sua ligação com a crítica da economia política marxiana na obra de Adorno

⁴⁰² Cf. MARX, 2017, p. 149.

não só como uma especificidade de seu pensamento, mas igualmente como reflexo do compromisso entre reprodução social e autoconservação individual. É possível defender, assim, que há um parentesco originário entre a estrutura do inconsciente e a reificação da sociedade, entre autoconservação e abstração. Por fim, isso transforma qualitativamente as categorias da dialética: reflete-se, em toda operação dialética, a astúcia da razão objetiva, que deve ser remediada pela autorreflexão.

REFERÊNCIAS

PRIMÁRIAS

ADORNO, Theodor W. **Dialética negativa**. Tradução: Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.

_____. **Einführung in die Dialektik**. Berlim: Suhrkamp, 2010.

_____. **Estudos sobre a personalidade autoritária**. Tradução de Virginia Helena Ferreira da Costa, Francisco López Toledo Corrêa, Carlos Henrique Pissardo. São Paulo: Editora Unesp, 2019.

_____. **Gesammelte Schriften**. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2015.

_____. **History and Freedom: Lectures 1964-1965**. Tradução: Rodney Livingstone. Cambridge, UK; Malden, USA: Polity, 2006.

_____. **Introdução à Sociologia**. Tradução: Wolfgang Leo Maar. São Paulo: Editora Unesp, 2008.

_____. **Kant's Critique of Pure Reason**. Tradução: Rodney Livingstone. Stanford, California: Stanford University Press, 2001.

_____. **Metaphysik: Begriff und Probleme**. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2006.

_____. **Minima Moralia: reflexões a partir da vida lesada**. Tradução: Gabriel Cohn Rio de Janeiro: Beco do Azougue, 2008.

_____. **Palavras e sinais: modelos críticos 2**. Tradução: Maria Helena Ruschel. Petrópolis, RJ: Vozes, 1995

_____. **Primeiros escritos filosóficos**. Tradução: Verlaine Freitas. São Paulo: Editora Unesp, 2018.

_____. **Prismas: crítica cultural e sociedade**. Tradução: Augustin Wernet e Jorge Mattos Brito de Almeida. São Paulo: Editora Ática, 1998.

_____. **Vorlesung über Negative Dialektik**. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2007.

_____; BENJAMIN, Walter. **Correspondência, 1928-1940**. Tradução: José Marcos Mariani de Macedo. São Paulo: Editora Unesp, 2012.

_____; HORKHEIMER, Max. **Temas básicos da Sociologia**. Tradução: Álvaro Cabral. São Paulo: Editora Cultrix, 1978.

_____; SOHN-RETHEL, Alfred. **Briefwechsel 1936-1969**. Edição: Christoph Gödde. München: edition text + kritik, 1991.

BENJAMIN, Walter. **O conceito de crítica de arte no romantismo alemão**. Tradução: Márcio Seligmann-Silva. São Paulo: Iluminuras, 2011.

BENJAMIN, Walter. **Obras escolhidas I**. Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura. Tradução: Sergio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1987.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Ciência da lógica**: 1. A doutrina do ser. Tradução: Christian G. Iber, Marloren L. Miranda e Federico Orsini. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2016.

_____. **Filosofia do Direito**. Tradução: Orlando Vitorino. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

KANT, Immanuel. **Crítica da razão pura**. Tradução: Valerio Rohden e Udo Baldur Moosburger. São Paulo: Nova Cultural Ltda., 1999.

LUKÁCS, Georg. **História e consciência de classe**: estudos sobre a dialética marxista. Tradução: Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

MARX, Karl. **O capital**. livro I. Tradução de Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2017.

_____. **Crítica da Filosofia do Direito de Hegel**. Tradução: Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2010.

PLATÃO. **Sofista**. Tradução: Jorge Paleikat e João Cruz Costa. Os pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 1991.

SOHN-RETHEL, Alfred. **Trabalho espiritual e corporal**: para a epistemologia da história ocidental. Tradução: Cesare Giuseppe Galvan. Disponível em: <https://nunomiguelmachado.files.wordpress.com/2012/01/sohn-rethel-1.pdf>. Acessado em 2 de dezembro de 2019.

SECUNDÁRIAS

ENGSTER, Frank; SCHLAUDT, Oliver. Alfred Sohn-Rethel. In: BEST et. al. (Ed.). **The SAGE Handbook of Frankfurt School Critical Theory**. 3 Volume Set. Los Angeles, Londres, Nova Deli, Singapura: SAGE Publications, 2018.

BREUER, Stefan. **Horkheimer oder Adorno**: Differenzen im Paradigmakern der kritischen Theorie. *Leviathan*, 13 (3), 1985, pp. 357-375.

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

- CAYGILL, Howard. **Dicionário Kant**. Tradução: Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2000.
- CICATELLO, Angelo. **Dialettica negativa e logica della parvenza: Saggio su Th. W. Adorno**. Genova: Il melangolo, 2001.
- DE CAUX, Luiz Philipe Rolla. **A imanência da crítica: estudo sobre os sentidos da crítica na tradição frankfurtiana**. Tese de doutorado. Belo Horizonte: UFMG, 2019.
- FLECK, Amaro. **A possibilidade da crítica no capitalismo tardio**. Sobre os remetentes e os destinatários da teoria crítica. *Trans/Form/Ação*, Marília, v. 41, n. 3, p. 145-168, Jul./Set., 2018.
- _____. **Theodor W. Adorno: um crítico na era dourada do capitalismo**. Tese de doutorado. Florianópolis, SC: UFSC, 2015.
- _____. **Safatle, Vladimir. Dar corpo ao impossível: o sentido da dialética a partir de Theodor Adorno**. *Autêntica*, 2019. Princípios: *Revista de Filosofia (UFRN)*, v. 26, n. 51, p. 353-367, 30 set. 2019.
- _____. ; PUCCIARELLI, Daniel. **Protoparentesco, homologia, isomorfia: transições intercategoriais na teoria crítica de Adorno**. *Revista ethic@ - Florianópolis, Santa Catarina, Brasil*, v. 18, n. 1, p. 109 – 126. Maio, 2019.
- GAGNEBIN, Jeanne-Marie. **Do conceito de Darstellung em Walter Benjamin ou verdade e beleza**. *KRITERION*, Belo Horizonte, nº 112, Dez/2005, p. 183-190.
- GORDON, Peter. **Adorno's Concept of Metaphysical Experience**. Aula pública na School of Criticism and Theory da Cornell University, 16 de julho de 2018. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=8vRLD2fkoz0>. Acessado em fevereiro de 2020.
- GORDON, Peter; HAMMER, Espen; PENSKY, Max (Eds.). **A Companion to Adorno**. Nova Jersey: Wiley-Blackwell, 2020.
- HABERMAS, Jürgen. **Theorie des kommunikativen Handelns**, vol. 1. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1981.
- KUGNHARSKI, Gabriel P. **O papel hermenêutico do conceito de totalidade em Theodor W. Adorno**. *Cadernos De Filosofia Alemã: Crítica E Modernidade*, 24(1), 2019, 67-81.
- MAAR, Wolfgang L. **Materialismo e Primado do Objeto em Adorno**. *Trans/Form/Ação*, v. 29-1, p. 133-154, 2006.
- _____. **O Novo Objeto do Mundo: Marx, Adorno e a forma valor**. *Dois pontos: Curitiba, São Carlos*, volume 13, número 1, p. 29-40, abril de 2016.

- MÜLLER-DOOHM, Stefan. **Adorno: A Biography**. Tradução de Rodney Livingstone. Cambridge: Polity Press, 2005.
- MUSSE, Ricardo. **Elementos da crítica de Adorno a Kant**. Dois pontos, Curitiba, São Carlos, vol. 4, n. 1, p. 201-215, abril, 2007.
- _____. **Passagem ao materialismo**. Lua Nova [online]. 2003, n. 60, pp. 97-116.
- _____. **Theodor Adorno: filosofia de conteúdos e modelos críticos**. Trans/Form/Ação, 32(2), p. 135-145, 2009.
- NOBRE, Marcos. **A Dialética negativa de Theodor W. Adorno: a ontologia do Estado falso**. São Paulo: Iluminuras, 1998.
- NOBRE, Marcos. **Limites da imanência**. Um exercício de dialética negativa. Dissonância: Revista de Teoria Crítica, v.3 n.2, Dossiê Theodor W. Adorno, 2º semestre de 2019, pp. 16-44.
- O'CONNOR, Brian. **Adorno**. Londres e Nova York: Routledge, 2013.
- REPA, Luiz. **Totalidade e negatividade: a crítica de Adorno à dialética hegeliana**. Cadernos CRH, v. 24, n. 62, 2011, pp. 273-284.
- SAFATLE, Vladimir. **Dar corpo ao impossível: o sentido da dialética a partir de Theodor Adorno**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019.
- SILVA, Eduardo S. N. **Coerência em suspensão: Adorno e os modelos de pensamento**. Artefilosofia, Ouro Preto, n. 7, p. 55-72, 2009.
- _____. **Filosofia e arte em Theodor W. Adorno: A categoria da constelação**. Tese de doutorado. Belo Horizonte: UFMG, 2006.