

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

MARIANA FIDELIS JERÔNIMO DE OLIVEIRA

**Entre epistemologia e política: utopia e crítica da identidade  
na *Dialética Negativa* de Theodor W. Adorno.**

(Versão corrigida)

São Paulo  
Dezembro de 2021

MARIANA FIDELIS JERÔNIMO DE OLIVEIRA

**Entre epistemologia e política: utopia e crítica da identidade  
na *Dialética Negativa* de Theodor W. Adorno.**

(Versão corrigida)

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

São Paulo  
Dezembro de 2021

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

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

F451e Fidelis, Mariana  
Entre epistemologia e política: utopia e crítica da identidade na Dialética negativa de Theodor W. Adorno. / Mariana Fidelis; orientador Luiz Sérgio Repa - São Paulo, 2021.  
194 f.

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

1. Teoria crítica. 2. Escola de Frankfurt. 3. Racionalidade. 4. Epistemologia. 5. Utopia. I. Repa, Luiz Sérgio, orient. II. Título.

## ENTREGA DO EXEMPLAR CORRIGIDO DA DISSERTAÇÃO/TESE

### Termo de Ciência e Concordância do (a) orientador (a)

**Nome do (a) aluno (a): Mariana Fidelis Jerônimo de Oliveira**

**Data da defesa: 15/10/2021**

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

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

São Paulo, 13/12/2021



---

*(Assinatura do (a) orientador (a))*

FIDELIS, Mariana. **Entre epistemologia e política**: utopia e crítica da identidade na *Dialética Negativa* de Theodor W. Adorno. 2021. 194 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2021.

Aprovado em: 15/10/2021

Banca examinadora:

Profa. Dra. Franciele Bete Petry  
Instituição: UFSC

Prof. Dr. Eduardo Soares Neves Silva  
Instituição: UFMG

Profa. Dra. Yara Adário Frateschi  
Instituição: UNICAMP

Dedico esta tese à memória dos meus avôs Paulo Jerônimo da Costa (primeira estrela no céu) e Alcides Paulo de Oliveira (pelo desejo geracional de chegar à *faculdade*). Bem como à do Prof. Luiz Vicente Vieira (pela inquietação política de sua prática filosófica).

## AGRADECIMENTOS

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (Capes) pelo apoio ao programa de pós-graduação, ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq) pela bolsa que financiou os meses iniciais da pesquisa e à Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (Fapesp) pelo apoio financeiro através das bolsas de doutorado (2016/15181-9) e de estágio de pesquisa no exterior (2017/13278-8), sem as quais este trabalho não teria sido realizado.

Ao aparato institucional do Centro Brasileiro de Análise e Planejamento (Cebrap) e do Departamento de Filosofia da USP – em especial, nas figuras de Mariê Pedroso e Geni Ferreira Lima pelo suporte. Assim como ao da Humboldt-Universität zu Berlin e do Arquivo Adorno da Akademie der Kunst, na figura de Michael Schwarz.

Ao professor orientador Luiz Sérgio Repa pela confiança depositada, pela disposição pedagógica, pela atenção ao texto e generosidade intelectual que fomentaram o trabalho.

Aos professores que aceitaram participar da banca de defesa, Yara Frateschi, Franciele Petry e Eduardo Soares Neves Silva. Ao professor Rúrion Melo, que contribuiu generosamente para o trabalho na ocasião da banca de qualificação. À professora Rahel Jaeggi, que recebeu a pesquisa durante o estágio na Humboldt-Universität zu Berlin.

Aos colegas do grupo de estudos e orientação que leram versões iniciais deste trabalho e contribuíram com comentários e sugestões.

Aos colegas com quem mais convivi e compartilhei a vida de pós-graduanda nos últimos anos, em especial, Renata Guerra, Gabriel Kugharski, Simone Fernandes, Bruno Klein, Rafael Zaventtor, Anita Silveira, Jéssica Valmorbida, Yasmin Afshar, Felipe Catalani, Luiz Philipe de Caux, Ricardo Nachmanowicz, Deivisson Oliveira e Mariana Teixeira.

À amiga Louise Walmsley, pela companhia de longa data na estrada filosófica e pelo compartilhamento de tantos territórios diferentes.

Aos amigos Francisco Freitas (e família) e Juliane Xavier pela acolhida em São Paulo e pelo diálogo sempre instigante.

Aos amigos Eliza Mazuchowska e Bartosz Makowicz, Stephanie Geihs, Thomas Hirschlein, Thiago Simim, Josef Früchtl e Nathalie Scholz pela acolhida em Berlim, Frankfurt e Amsterdã.

Aos amigos de Brasília: Livia Mendonça, Aline Qader, Ana Rosa Amor, Murylo Galvão, Isabella Atayde, Carolina Saggiaro, Layla Jorge, Ayla Gresta e Maria Eugênia Matricardi, que estiveram em momentos decisivos deste longo processo.

Aos amigos Maria José Freire, Edmundo Pereira, Gisele Amaral, Marina Viana e Mauro Lima pelo apoio e incentivo nas fases finais de escrita em Pium.

Aos amigos de Recife, Belo Horizonte e Natal: Nathália Caroline, Leandro Paulo, Gisa Leão, Kamilla de Souza, Jerônimo Barbosa, Caio Bispo, Gustavo Souza, Célia Menezes, Antônio José, Caromi Oséas e Maurício Panella pelo compartilhamento e afeto de tantos anos.

A Miguel Gally, pelo apoio e cuidado cotidiano.

À minha família, em especial, Elizabeth Jerônimo, Alcivam Paulo, Marina Fidelis, Maria Elizabete de Oliveira, Brisa Fideles, Jorge Eduardo de Oliveira, Elisa Fidelis e Severina Vieira (*in memoriam*) pelo amor e cuidado que me criou.

A todes que cruzaram meu caminho nos últimos anos e que, conhecendo meu ofício, se alegraram e, mesmo em pequenos gestos ou palavras, me incentivaram.



Enquanto se viver assim, no Grande Costume,  
enquanto a história continuar sua cópula gosmenta  
com a História,  
enquanto o tempo for filho do Tempo  
e preservarmos as efemérides podres  
e os podres heróis de desfile,  
as caras serão sombras,  
as cruzes serão Cristo  
a luz o amargo quilowatt e o amor,  
revanche e não leopardo.

Júlio Cortázar. *A volta ao dia em 80 mundos.*

## RESUMO

FIDELIS, Mariana. **Entre epistemologia e política: utopia e crítica da identidade na *Dialética negativa*** de Theodor W. Adorno. 2021. 194 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2021.

À primeira vista, a *Dialética negativa* (1966) de Theodor W. Adorno parece refratária a qualquer sentido político, pois nega a possibilidade de uma passagem para a práxis e se dedica a uma autorreflexão filosófica sobre as principais categorias idealistas. Não obstante, Adorno está interessado em uma atividade teórico-filosófica que seja capaz de resguardar a possibilidade de crítica social no mundo administrado através de uma espécie de pensamento utópico. A hipótese deste trabalho é que as noções de utopia e crítica da identidade, presentes na *Dialética negativa* explicitamente em um sentido epistemológico, seriam capazes de abrir também sua dimensão política. Elas seriam as chaves para entender como a Teoria Crítica de Adorno poderia conservar ainda os impulsos iniciais do interesse político da Teoria Crítica que, de acordo com sua herança marxista, tem por objetivo não apenas a crítica da sociedade capitalista, mas também a perspectiva fundamental de emancipação humana. Além disso, ao proceder uma crítica minuciosa da identidade como princípio do pensamento, Adorno poderia contribuir para a compreensão do deslocamento histórico recente deste conceito do campo da lógica/epistemologia para o da ética/política. Por fim, propomos uma aproximação entre a crítica adorniana ao pensamento da identidade e a crítica pós e decolonial ao colonialismo moderno, buscando um modelo de compreensão e de atualização da dialética negativa em sua dimensão epistemológica e política.

Palavras-chave: Teoria Crítica; Theodor W. Adorno; Dialética negativa; Identidade; Não-identidade; Utopia.

## ABSTRACT

FIDELIS, Mariana. **Between Epistemology and Politics: Utopia and Critique of Identity in Theodor W. Adorno's *Negative Dialectics***. 2021. Tese (Doutorado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2021.

At first glance, Theodor W. Adorno's *Negative Dialectics* (1966) seems absent from any political meaning, since it denies the passage to praxis and is dedicated to a philosophical self-reflection on the main idealist categories. Nevertheless, it proposes a theoretical-philosophical activity that is conceived as a placeholder for the possibility of social criticism in the administered world through a sort of utopian thought. The hypothesis of this work is that the notions of utopia and critique of identity, present in *Negative Dialectics* explicitly in an epistemological sense, would also be able to open its political dimension. They would be the keys to understanding how Adorno's Critical Theory could still preserve some impulses of the political interest of Critical Theory which, according to its Marxist heritage, aims not only at the critique of capitalist society, but also the fundamental perspective of human emancipation. Furthermore, by carrying out a thorough critique of identity as a principle of thought, Adorno could contribute to the understanding of the recent historical shift of this concept from the field of logic/epistemology to that of ethics/politics. At the end, we propose a convergence between the Adornian critique of identity thinking and the Post- and Decolonial critique of modern colonialism, seeking a model for understanding and updating the negative dialectics in its epistemological and political dimension.

Keywords: Critical Theory; Theodor W. Adorno; Negative Dialectics, Identity; Non-identity; Utopia

## LISTA DE ABREVIATURAS

### Obras de Adorno

APF	Anotações ao pensar filosófico (ADORNO, 2014)
CTSI	Capitalismo tardio ou sociedade industrial? (ADORNO, 1986)
DE	Dialética do esclarecimento (ADORNO, 2006a)
DN	Dialética negativa (ADORNO, 2009)
EAA	Educação após Auschwitz (ADORNO, 1995c)
ED	Einführung in die Dialektik (ADORNO, 2010)
KKRV	Kants Kritik der Reinen Vernunft (ADORNO, 1995b)
LGF	Zur Lehre von der Geschichte und von der Freiheit (ADORNO, 2006b)
MM	Minima moralia (ADORNO, 1992)
MTP	Marginália sobre Teoria e Práxis (In: ADORNO, 1995a)
ND	Negative Dialektik (GS 6, ADORNO, 2003a)
PETG	Philosophische Elemente einer Theorie der Gesellschaft (ADORNO, 2008)
PM	Probleme der Moralphilosophie (ADORNO, 1997)
PMTC	Para a metacrítica da teoria do conhecimento (ADORNO, 2015)
SSO	Sobre sujeito e objeto (In: ADORNO, 1995a)
TE	Teoria estética (ADORNO, 2006c)
TESH	Três estudos sobre Hegel (ADORNO, 2013)
VND	Vorlesung über Negative Dialektik (1965/66) (ADORNO, 2007)

### Obra de Kant

CRP	Crítica da razão pura (KANT, 1985)
-----	------------------------------------

### Obras de Marx

AIA	A ideologia alemã (MARX, 1991)
MPC	Manifesto do partido comunista (MARX, 1998)

### Obra de Horkheimer

TTTC	Teoria tradicional e teoria crítica (In: HORKHEIMER, 1989)
------	--

## SUMÁRIO

INTRODUÇÃO .....	14
<b>CAPÍTULO 1. O PROBLEMA DA DIMENSÃO POLÍTICA NA DIALÉTICA NEGATIVA.....</b>	<b>21</b>
1. 1 Interesse político da Teoria Crítica: da crítica da ideologia à crítica da razão .....	21
1.2 Diagnóstico de tempo dos anos 1960: mundo/sociedade como todo antagônico.....	34
1.3 Dialética negativa e o “bloqueio da práxis” .....	49
1.4 Considerações finais .....	57
<b>CAPÍTULO 2. <i>RATIO</i>: IDENTIDADE E DOMINAÇÃO .....</b>	<b>60</b>
2.1 Forma originária ( <i>Urform</i> ) da ideologia.....	64
2.2 Primado da Identidade em Kant.....	72
2.3 Primado da Identidade em Hegel.....	81
2.4 Identidade, Princípio de identidade e Princípio de troca.....	88
2.5 Considerações finais .....	96
<b>CAPÍTULO 3. DIALÉTICA NEGATIVA: NÃO-IDENTIDADE, IDENTIDADE E UTOPIA.....</b>	<b>99</b>
3.1 Primado do Objeto e a alteração qualitativa da teoria do conhecimento .....	100
3.2 Constelação e a alteração qualitativa do sistema e da síntese .....	115
3.3 Lógica da desintegração e Utopia como alteração qualitativa da identidade .....	122
3.4 Pensamento utópico e a alteração qualitativa da práxis .....	130
3.5 Considerações finais .....	134
<b>CAPÍTULO 4. CONSTELAÇÕES POSSÍVEIS ENTRE NÃO-IDENTIDADE, IDENTIDADE E POLÍTICA .....</b>	<b>138</b>
4.1 Adorno e Habermas: Déficit normativo da não-identidade .....	139
4.2 Adorno no século XXI: negatividade e normatividade .....	144
4.3 Adorno e Spivak: não-identidade como subalternidade.....	152
4.4 Adorno e o Decolonialismo: Violência epistêmica e Utopia da diversidade.....	161
4.5 Considerações finais .....	170
<b>CONCLUSÃO.....</b>	<b>173</b>
<b>REFERÊNCIAS.....</b>	<b>183</b>

## INTRODUÇÃO

Há muito existe uma polêmica em torno da vocação política de Theodor Adorno. Se, no começo na década de 1950, Lukács já se referia a Adorno como representante de uma esquerda conformista (alojado no “Grande Hotel Abismo”), no final da década de 1960, a imagem se consolidava ainda mais, em vista de sua relação com os movimentos estudantis que tomavam conta da Alemanha e da França. Desde que o então diretor do Instituto de Pesquisa Social em Frankfurt se opôs com veemência aos movimentos de protesto que culminaram em maio de 1968, sua postura política foi tomada como uma postura de resignação.<sup>1</sup> Como uma das referências principais de uma teoria que se autodeclarava herdeira do marxismo (num contexto de reconstrução da Alemanha Ocidental) e, por isso mesmo, uma das principais influências do próprio movimento estudantil,<sup>2</sup> Adorno passou a ser não apenas atacado e rechaçado pelos estudantes, mas também prontamente descartado pelo marxismo de sua época.<sup>3</sup> Afirmações como a de que existem “barreiras imensas confrontando toda prática política capaz de intervir” (VND, p. 77, tradução nossa) alimentaram a figura de um autor que progressivamente se afastou do pensamento de Marx e, no final da vida, se encastelou em uma teoria estética.

Adorno era considerado um intelectual público da Alemanha no pós-guerra, especialmente no que diz respeito ao trabalho de confronto com a lembrança recente do nacional-socialismo (KLEIN, 2011). Como resume um dos editores de sua obra póstuma, Michael Schwarz (2019, p. 350), sua imagem era bastante negativista: “Entre os filósofos alemães, Adorno foi considerado a pessoa que [sempre] diz não [*Neinsager*]. (...) Uma declaração afirmativa era suspeita para ele, e ele queria evitar tudo que fosse apologético.” Talvez este seja, de fato, um dos traços mais marcantes de sua obra de maior fôlego, *Dialética Negativa* (DN), de 1966, em que dialoga, ao longo de muitas páginas, com uma grande quantidade de filósofos, às vezes de forma irônica e, em geral, com um tom marcadamente de crítica e reprovação. Parece não sobrar pedra sobre pedra: de Platão a Hegel, de Husserl a Sartre, passando notadamente por Heidegger, de Marx a Lênin, e ainda Wittgenstein – Adorno parece sempre contrariá-los.

A publicação de um livro dedicado à investigação, por excelência, filosófica sobre as bases do Idealismo e da ontologia contemporânea alemã parecia representar uma espécie de

---

<sup>1</sup> Para a reconstrução histórica da polêmica com o movimento estudantil, cf. FIDELIS e AFSHAR, 2019; cf. a entrevista “Teoria Crítica e Movimentos de protesto” (ADORNO, 2019).

<sup>2</sup> Cf. ADORNO, 2018; ADORNO, 2019; MÜLLER-DOOHM 2005; JÄGER, 2004.

<sup>3</sup> Cf. JAY, 1988, p. 50.

“guinada metafísica” totalmente descabida no contexto de levantes urbanos e amplo engajamento político do final dos anos 1960. Já nas primeiras linhas, Adorno marca seu distanciamento em relação à herança do pensamento marxista ao constatar o fracasso do projeto de transformação do mundo, justificando a continuidade da tarefa teórica de interpretação e adiando por tempo indefinido a transição para a práxis. As discussões epistemológicas sobre as categorias do Idealismo pareciam isolar ainda mais a Teoria Crítica de Adorno de suas implicações políticas, passando a ser questionado, inclusive, sobre sua capacidade de crítica social.

Este trabalho pretende contribuir para a reversão desta imagem “apolítica” de Adorno, articulando o problema da suposta ausência de política à investigação sobre a noção de *identidade* na DN. Esta articulação justifica-se a partir de duas razões. Primeiro, porque esta é, sem dúvida, uma das principais e mais perenes categorias do pensamento ocidental, figurando entre a metafísica desde Aristóteles. Para Adorno, haveria um primado da identidade que marca a racionalidade moderna por meio de uma forma específica de pensamento: o pensamento identitário. Com efeito, podemos dizer que um dos objetivos principais da DN é o de crítica da categoria filosófica da identidade a partir do seu confronto com a não-identidade, como polos de uma tensão irreconciliável. Vale ressaltar que crítica, aqui, significa o entendimento duplo (e concomitante) acerca do teor de falsidade e do teor de verdade do termo.

Segundo, porque o termo *identidade* tem assumido cada vez mais espaço dentro do debate político contemporâneo, sobretudo nas discussões sobre “políticas de identidade” ou “política identitária” (*identity politics*), que, a partir do final da década de 1970, marcaram o fortalecimento de lutas sociais ligadas a questões de raça, etnicidade, sexualidade, identidade de gênero, entre outros. Aqui, percebemos uma tendência histórica que retira o termo do contexto da lógica, utilizando-o com um sentido mais psicológico de determinação do eu e, a partir daí, com um sentido político.<sup>4</sup> Além disso, há ainda outro deslocamento que ocorre dentro do campo próprio da política e de seu significado, porque ela deixa de estar separada da ética (como acontece na compreensão oferecida pela modernidade) na medida em que experiências de ordem privada passam a ter papel principal na esfera pública da luta e negociação política.

Podemos dizer que, em parte, este último deslocamento já tinha sido realizado na década de 1930 pela filosofia política de Carl Schmitt (2009), quando ele toma a identidade como aspecto existencial pré-político da unidade de um povo. Porém, o uso do termo na acepção mais

---

<sup>4</sup> Sobre as origens recentes da concepção psíquica/social e política do termo no século XX, cf. AKHTAR e SAMUEL (1996) e FEARON (1999). Sobre a relação entre “políticas de identidade” e os movimentos sociais da “nova esquerda”, cf. FARRED (2000).

recente denota esferas mais privadas de determinação, fragmentando a própria ideia de nação a partir das minorias sociais. Exemplo disso é a primeira referência da expressão “*identity politics*”, no manifesto de 1977 do movimento negro feminista Combahee River (2019, p. 200), como conceito que incorpora o foco político em sua experiência de opressão: “(...) acreditamos que a política mais profunda e potencialmente radical vem diretamente de nossa própria identidade.” Desse modo, como reconhece McGowan (2020), as políticas de identidade são características do contexto político contemporâneo em que as lutas e movimentos sociais mais significativos baseiam-se em reivindicações ou pautas localizadas, específicas de um grupo particular, formado a partir de uma identidade que os distingue.

Nossa hipótese é a de que, ao articular uma crítica minuciosa da identidade como princípio do pensamento, Adorno e a DN poderiam contribuir para a compreensão desta movimentação do conceito de identidade entre o campo da lógica/epistemologia e o da ética/política. Essa variação, aliás, é perceptível também na própria DN, na medida em que usa características de violência, dominação e injustiça para denotar o pensamento identitário como forma de conhecimento da modernidade, como veremos. Acredito, assim, que a DN poderia constituir uma importante base para a discussão política contemporânea, ainda que não apresente, em estrito senso, uma teoria política. Esta seria, portanto, a chave para entender como a Teoria Crítica de Adorno poderia conservar ainda os impulsos fundamentais do interesse político da Teoria Crítica que, de acordo com sua herança marxista, tem por objetivo não apenas a crítica da sociedade capitalista, mas também a perspectiva fundamental de emancipação humana. Qual a relação entre crítica da ideologia e crítica da identidade, assim como qual seria e como se configura a dimensão política da DN, são perguntas, portanto, que guiam nossa investigação.

A partir do objetivo de investigar a existência e a configuração da dimensão política da DN, a tese está organizada em quatro capítulos que apresentam, respectivamente: a formulação do problema a ser enfrentado, a crítica da identidade em seu teor negativo, a crítica da identidade em seu teor positivo e os desdobramentos possíveis desta crítica em termos políticos.

Começarei pelo esforço de delimitação do problema a ser enfrentado na tese: no primeiro capítulo, pretendo esclarecer por que uma dimensão política é problemática no âmbito da DN. Seguindo a perspectiva de interpretação da Teoria Crítica como formulações de modelos críticos de acordo com diagnósticos de tempo diferentes,<sup>5</sup> pretendo (1.1) delinear em que sentido as aspirações políticas da crítica da ideologia de Marx estão presentes ou, pelo menos,

---

<sup>5</sup> Cf. NOBRE, 2004, 2008; NEVES SILVA, 2006.



como se transformam desde o primeiro modelo de Teoria Crítica na década de 1930, até o projeto de crítica da razão no contexto da *Dialética do Esclarecimento* (DE). Depois (1.2), passo a uma caracterização mais detalhada sobre o diagnóstico de tempo específico da década de 1960, tendo em vista, particularmente, a constatação acerca do fracasso da revolução e da complexificação da dominação social. Veremos como, no âmbito da DN, há uma distinção na interpretação a respeito da integração da sociedade que, simultaneamente, se intensifica e não pode ser tomada simplesmente como total, senão como antagônica e ilusória. Veremos (1.3) como este diagnóstico se completa pelo entendimento de um bloqueio da práxis transformadora, afastando Adorno do marxismo de sua época, e justificando, assim, a própria necessidade de uma dialética negativa enquanto autorreflexão da teoria – em especial, na crítica da forma de racionalidade que parece contribuir para a dominação: a *ratio* ou pensamento identitário.

Nos capítulos seguintes, desenvolvo uma sistematização da crítica da identidade promovida dentro da DN, definindo não apenas seu momento de falsidade e ideologia (capítulo 2), mas também seu momento de verdade (capítulo 3). Isso porque, de um lado, a obra carrega uma das mais ferrenhas críticas à identidade, tal como é entendida dentro da noção de subjetividade constitutiva que marca o Idealismo – no qual ela é realizada, em última instância, como uma lógica de dominação. De outro lado, porém, mesmo com toda a reprovação de Adorno quanto à relação entre identidade e ideologia, ele não recusa ou abandona a identidade simplesmente, e, aqui, talvez pudéssemos estender esse juízo também aos próprios conceitos de razão e filosofia. Desde o prefácio, a DN (p. 7; ND, p. 9) se posiciona de modo a “libertar a dialética de tal natureza afirmativa, sem perder nada em determinação”, ou seja, sem abrir mão nem da dialética, nem da tarefa identificadora ou determinativa da razão. Isso quer dizer que a intenção de Adorno não é exatamente romper com todas as categorias presentes na filosofia tradicional – ele mesmo parece pôr em dúvida essa possibilidade. Talvez possamos dizer que ele rompe com algumas e reconfigura outras, conservando “ao mesmo tempo em que as altera qualitativamente” (DN, p. 8; ND, p. 10). Assim, longe de uma simples negação da identidade, seria necessária sua alteração qualitativa, de modo a poder operar dentro de um conhecimento que não cedesse ao impulso de dominação do sujeito, reconhecendo o espaço indeterminado da não-identidade. Podemos dizer que a DN parte das mesmas categorias da filosofia da identidade (como conceito ou mediação), mas é capaz de “pensar contra si mesmo, sem abdicar de si” (DN, p. 123; ND, p. 144), podendo se corrigir ao longo de seu desenvolvimento.

Não por acaso, nestes capítulos centrais darei ênfase à discussão sobre os *Conceitos e categorias* da DN (segunda parte da obra), uma discussão desenvolvida através da crítica imanente dos conceitos e categorias do Idealismo. Com isso, buscarei deixar mais claro como

a DN representa um deslocamento da crítica da ideologia tradicional para uma crítica epistemológica da ideologia – de modo que a determinação de uma ideologia não estaria mais vinculada somente ao conteúdo falso da consciência, porém, mais propriamente, à sua forma de apresentação (e constituição filosófica), baseada na aparência de uma identidade total que se produz na opressão daquilo que é contraditório, dissonante e não-idêntico. Assim, podemos dizer que a DN complexifica as discussões a respeito da ideologia, investigando, em termos filosóficos e epistemológicos, a composição da falsa consciência. Quer dizer, a DN (p. 129; ND, p. 151) decompõe a constituição do modo de conhecimento reificado, descobrindo a identidade como “forma originária da ideologia”. É neste sentido que entendemos a afirmação de que a crítica da ideologia é “filosoficamente central: [ela é] a crítica da própria consciência constitutiva” (DN, p. 129; ND, p. 151).

Essa relação entre identidade e dominação será mais bem detalhada no segundo capítulo, em que procurarei reconstituir o caminho da crítica adorniana da identidade na filosofia moderna para entender o aspecto negativo ou teor de falsidade da identidade como forma originária da ideologia (2.1), assim como a partir do diálogo com as filosofias de Kant (2.2) e Hegel (2.3). Dispensável dizer que estes pensadores são extremamente importantes para o que se compreende como sendo o pensamento da modernidade europeia, plasmando nas suas obras aquelas ideias centrais do esclarecimento, razão e história. Além disso, eles são centrais para a própria filosofia de Adorno, que os coloca em uma espécie de crítica recíproca (usando um para criticar o outro) – o que, segundo Renault (2020), desempenha um papel fundamental na formulação do pensamento adorniano, em especial, nos anos de estudos e aulas que prepararam a DN. Sem dúvida, as filosofias de Kant e Hegel são muito mais complexas do que o modo como aparecem aqui, e mesmo a influência delas sobre o pensamento de Adorno é mais intrincada, porque ora este lhes rende os maiores elogios, ora as maiores repreensões. Tendo em vista o problema da pesquisa, apego-me mais enfaticamente às objeções e pretendo analisar mais detidamente as passagens em que ambas as filosofias são caracterizadas por uma prioridade dada à identidade. Essa forma de pensamento ou modelo de racionalidade que atravessa a modernidade representaria, por sua vez, um tipo de violência através de um pensar “dominante e repressivo” que não apenas se abate sobre o objeto de conhecimento (cortado e reduzido à identidade), mas também representaria a própria condição de dominação dos sujeitos que caracteriza a sociedade administrada. Veremos como essa análise do princípio de identidade enquanto aspecto formal da dominação caminhará, ao final do capítulo (2.4), para a análise de suas relações histórico-materiais com o capitalismo.

Após circunscrever o aspecto de falsidade da identidade, entenderemos melhor, no terceiro capítulo, qual seria o valor ou o teor de verdade da identidade dentro do próprio projeto de filosofia da DN, isto é, de que maneira a consciência da não-identidade contém a identidade. Em 3.1, veremos como essa proposta reconfigura os termos da teoria do conhecimento tradicional, redefinindo, por exemplo, a relação entre sujeito e objeto não só por uma espécie de triangulação dessa relação por meio do conceito, mas, sobretudo, a partir da intelecção do *primado do objeto* – em contraposição ao primado do sujeito e do conceito no Idealismo. Se consideramos (a partir do segundo capítulo) que a ideologia se constitui não apenas como conteúdo, mas também como uma forma de pensamento baseada na identidade, então percebemos como o primado do objeto também carrega consequências ou repercussões sobre o modo de apresentação ou forma filosófica (3.2).

Veremos como aquele objetivo duplo de *determinar sem afirmar*, explicitado no prefácio da DN, é reescrito muitas vezes, ao longo do livro, como uma espécie de insistência diante de uma tarefa que é, no mínimo, contraditória e, talvez, até mesmo irrealizável. Trata-se da “utopia do conhecimento” de “abrir o não-conceitual com conceitos, sem equipará-lo a esses conceitos” (DN, p. 17; ND, p. 21). Assim, dentre as inúmeras denominações que a dialética negativa, enquanto forma de pensamento direcionada ao não-idêntico, pode receber – antissistema, filosofar concreto, entre outras –, gostaria de enfatizar ou reescrevê-la segundo sua caracterização como *pensamento utópico* (3.3). Funcionando dentro de uma lógica da desintegração, podemos dizer que a categoria de identidade é submetida a uma transformação qualitativa em que passa a ser conjugada com a não-identidade e com o seu aspecto utópico – ainda que não esteja completamente determinado o que isso significa. Isso porque, percebe-se, ao longo do texto, uma oscilação no tratamento de Adorno em relação ao sentido de utopia: ora como utopia concreta, potencial imanente de desenvolvimento, ora como utopia aberta ou transcendente em relação ao que está dado.

A partir da definição da dialética negativa como um pensamento utópico, pretendo explorar, em 3.4, sobre como está em jogo aqui uma “práxis de pensamento” emancipatória que é capaz de renovar a tarefa da crítica da ideologia e do capitalismo. Entender a DN como *práxis de pensamento* significa também entendê-la como esforço filosófico capaz de resgatar e de conservar a possibilidade de crítica social no mundo administrado e, assim, entender seu potencial em relação à constituição de uma condição crítica do sujeito e possíveis experiências localizadas de emancipação. Nesse sentido, o pensamento utópico se refere a uma nova relação entre teoria e prática que, passando necessariamente pela individuação do conhecimento, talvez fosse a única forma de práxis possível naquele momento histórico específico.

Retomo, então, no quarto capítulo, uma perspectiva mais ampla de compreensão do pensamento de Adorno dentro da história da filosofia para investigar como a Teoria Crítica desenvolvida posteriormente compreendeu a relação entre identidade, não-identidade, utopia e política. Procuraremos, em primeiro lugar (4.1), entender como a segunda e terceira geração da assim chamada Escola de Frankfurt interpretaram a aproximação em relação à não-identidade proposta por Adorno. Aqui, sem dúvida, a interpretação habermasiana ocupa espaço central, marcando uma compreensão negativista da dialética negativa enquanto aporia sem valor normativo. Depois (4.2), exploro como a relação entre normatividade e não-identidade recebe uma articulação diferente na literatura secundária desde a virada do século. E, nas últimas seções, gostaria de analisar como a não-identidade pode se aproximar de noções como subalternidade e alteridade epistêmica, propondo a articulação da dialética negativa com a crítica do capitalismo que encontramos nas correntes do pós-colonialismo, na figura da filósofa indiana Gayatri Spivak (4.3) e do decolonialismo latino-americano (4.4).

Nessas duas últimas seções, procuramos, então, uma interlocução entre filosofia e ciências humanas. Veremos como as críticas do colonialismo, desenvolvidas, sobretudo, a partir da segunda metade do século XX, passam pela análise das formas de dominação não apenas materiais e institucionais, mas também simbólicas e *epistêmicas*, no sentido de apontar para relações de poder dentro das estruturas formais de produção e legitimação do conhecimento. Uma dominação, portanto, que se estabelece na esfera cognitiva – e que não deixa de ecoar algo presente nas críticas de Adorno sobre o modo como, para a razão moderna, tudo o que é qualitativamente diverso recebe a marca da contradição e é sistematicamente rebaixado e/ou aniquilado. Com esta aproximação entre a DN e a crítica anticolonial, propomos um modelo de compreensão e de atualização da crítica adorniana ao pensamento da identidade em sua dimensão epistemológica e política.

## CAPÍTULO 1. O PROBLEMA DA DIMENSÃO POLÍTICA NA DIALÉTICA NEGATIVA

### 1. 1 Interesse político da Teoria Crítica: da crítica da ideologia à crítica da razão

Encontramos uma dimensão política fortemente arraigada na Teoria Crítica desde suas origens no pensamento marxista. Por meio da noção de ‘crítica da ideologia’, Marx pretendia trazer um sentido político para dentro da atividade teórica da filosofia, relacionando-a necessariamente com a práxis revolucionária. Se a ideologia se refere às ideias ou representações da classe dominante, a crítica da ideologia que não se resumisse à pura fraseologia teria de “operar por um movimento prático, por uma revolução” (AIA, p. 86) que transformasse o modo de produção da sociedade e extinguisse “a dominação de todas as classes abolindo as próprias classes” (ibid., p. 86). Investiguemos, primeiramente, como se estabelece a relação entre política e crítica da ideologia no contexto do pensamento de Marx na década de 1840, sobretudo a partir das noções de ‘revolução’ e ‘proletariado’ para, posteriormente, passar para uma análise sobre como essas categorias se modificam ao longo do desenvolvimento da Teoria Crítica.

Em 1845, Marx e Engels escreveram *A Ideologia Alemã* (AIA) buscando marcar a distinção de seu projeto com relação ao hegelianismo de esquerda dizendo que, apesar de este se declarar revolucionário, não ultrapassava o domínio do pensamento puro. A ideologia, aqui, é definida não apenas por ser o conjunto de ideias da classe dominante, mas também por mascarar essa origem e inverter a relação de determinação do real, tornando-se, assim, “poder *espiritual* dominante” (AIA, p. 48, grifo do autor). Nesse contexto, a ideologia desempenha uma função de legitimação das estruturas de dominação – no capitalismo, a partir, sobretudo, dos conceitos de Igualdade e Liberdade (AIA, p. 50) – encobrindo e, ao mesmo tempo, reproduzindo as relações materiais existentes. O erro dos jovens hegelianos teria sido, para Marx, conservar essa ordem invertida de determinação do ideal sobre o material, considerando que “as relações dos homens, todos os seus atos e gestos, suas cadeias e seus limites são produtos da sua consciência” (AIA, p. 9), bastando então uma “transformação da consciência” (AIA, p. 9) ou simplesmente uma nova *interpretação* para revolucionar o mundo. Para Marx, seguindo em outra direção, superar a ideologia referia-se, primeiro, a reconhecer a centralidade da base material que condiciona todos os aspectos da vida humana real e, a partir daí, passar à transformação das condições materiais de existência que, na sociedade capitalista, se organizam

ideologicamente através da divisão entre classes e da dominação e exploração da burguesia sobre o proletariado.

A crítica da ideologia terá, então, uma forte relação com a práxis não só porque percebe o homem e a sociedade a partir do âmbito da ação e produção dos seus meios de existência, mas também porque exige uma transformação concreta no modo de organização social dessa produção. Assim, o materialismo é definido por Marx não apenas pela tomada do mundo sensível como objeto de investigação e interpretação teórica (como Feuerbach havia realizado em sua crítica da religião) mas também como objeto da ação; de modo que a objetividade da verdade depende de sua realização no mundo. Isto é o que diferenciaria o seu novo materialismo não apenas do materialismo contemplativo de Feuerbach, mas também dos chamados socialismos utópicos de sua época, acusados igualmente de ideológicos por seu caráter abstrato. É essa “passagem para a práxis” que tem sua formulação mais significativa na célebre 11ª das *Teses contra Feuerbach*: “Os filósofos se limitaram a interpretar o mundo diferentemente, cabe transformá-lo.” (MARX, 1974, p. 59), também escrita em 1845.

Dessa maneira, sua teoria

[...] não explica a prática segundo a ideia, explica a formação das ideias segundo a prática material; chega por conseguinte ao resultado de que todas as formas e produtos da consciência podem ser resolvidos não por meio da crítica (espiritual) intelectual [...], mas unicamente pela derrubada efetiva das relações sociais concretas de onde surgiram essas baboseiras idealistas. A revolução, e não a crítica, é a verdadeira força motriz da história, da religião, da filosofia e de qualquer outra teoria. (AIA, p. 36)

Nesta e em outras passagens,<sup>6</sup> percebemos como a *revolução* aparece como noção central, força motriz de qualquer teoria. Ela é definida pela possibilidade de transformação radical das relações de produção a partir da apropriação (“controle e domínio consciente” [AIA, p. 35]) das forças produtivas, não mais organizadas em prol das classes dominantes, mas de modo *universal*.

Pode-se dizer que, ao menos em AIA, Marx reconhece três condições que possibilitariam a revolução: 1) a situação “insuportável” de privação a que está submetida a maior parte da “massa da humanidade”, em evidente contradição com a quantidade de riqueza realmente disponível (AIA, p. 31); 2) o desenvolvimento das forças produtivas em escala mundial, que torna possível também o estabelecimento de um “intercâmbio universal entre os

---

<sup>6</sup> Por exemplo: “Na realidade, para o materialista prático, isto é, para o comunista, trata-se de revolucionar o mundo existente, de atacar e transformar praticamente o estado de coisas que encontrou” (AIA, p. 42-43).

homens” (AIA, p. 31); e, finalmente, 3) a existência de uma classe revolucionária (AIA, p. 49), a saber, o proletariado, como classe que “suporta todos os ônus da sociedade, sem gozar de suas vantagens, (...) e da qual surge a consciência da necessidade de uma revolução radical (...).” (AIA, p. 85). Esta classe é ainda caracterizada como uma classe universal, para a qual “a nacionalidade já está abolida” (AIA, p. 72) em virtude do processo de homogeneização mundial que a industrialização provocou:

Somente os proletários da época atual, totalmente excluídos de toda atividade individual autônoma, estão em condições de chegar a um desenvolvimento total, e não mais limitado, que consiste na apropriação de uma totalidade de forças produtivas e no desenvolvimento de uma totalidade de faculdades que isso implica. (AIA, p. 83)

O proletariado de sua época, e somente esta classe, teria condições de apropriar-se da totalidade das forças de produção e de se desenvolver em sua totalidade. O “combate prático” aos interesses particulares da burguesia (AIA, p. 30) torna necessária uma “intervenção prática” (AIA, p. 30) que teria de passar pela conquista do “poder político” (AIA, p. 29) pela classe revolucionária, desembocando na formulação de uma posição política específica, consolidada mais tarde pela posição de um *partido comunista*.

Apesar dos três anos que separam as obras, grande parte destas ideias é recolocada no *Manifesto do Partido Comunista* (MPC), de 1848. Isto acontece mediante a formulação mais propriamente política de sua teoria. O “poder político” é definido por Marx e Engels em sentido próprio como “o poder organizado de uma classe para a opressão de uma outra” (MPC, p. 30) e, embora o objetivo final do comunismo se referisse ao fim da divisão de classes em geral, o MPC, afirma de forma clara, a necessidade da política como parte inicial da revolução, de modo que o comunismo passa a ser caracterizado como uma determinada posição dentro do sistema político e partidos vigentes.

Já vimos acima que o primeiro passo na revolução operária é a elevação do proletariado à condição de classe dominante, a conquista da democracia. O proletariado utilizará o seu domínio político para subtrair pouco a pouco à burguesia todo o capital, para centralizar todos os instrumentos de produção nas mãos do Estado, isto é, do proletariado organizado como classe dominante, e para multiplicar o mais rapidamente possível a massa das forças produtivas. [...]. Desaparecidas as diferenças de classes no curso do desenvolvimento e concentrada toda a produção nas mãos dos indivíduos associados, então o poder público perde o caráter político [...]. Se, na luta contra a burguesia, o proletariado unifica-se necessariamente em classe, converte-se em classe dominante mediante uma revolução, e como classe dominante suprime à força as velhas relações de produção, então ele estará

suprimindo, com essas relações de produção, as condições de existência do antagonismo de classes, as classes em geral e, com isso, a sua própria dominação enquanto classe. (MPC, p. 28-30)

Embora a posição de Marx sobre a relação do proletariado com o Estado não possa ser estabelecida sem variações,<sup>7</sup> no MPC, talvez em sua forma mais substancial, fica explícita a dimensão política do pensamento de Marx: não apenas como definição de um projeto de sociedade comunista, mas também como estratégia ou organização de ação coletiva. Assim, se o Estado é visto, por um lado, como expressão da soberania política da burguesia na modernidade (MPC, p. 9), por outro, ele assume também um papel estratégico em termos de viabilizar a expropriação, abolição de direitos (questionados como privilégios) e centralização de capital necessárias à revolução. Uma vez que o proletariado se tornasse classe dominante, a política desaparecia, porque haveria uma identidade entre o Estado e a associação livre dos indivíduos, coincidindo interesses públicos e universais.

A posição política do comunismo se caracteriza, basicamente, por objetivar a abolição da propriedade privada burguesa enquanto “expressão última e mais acabada do modo de produção e apropriação de produtos que repousa em antagonismos de classes, na exploração de umas pelas outras” (MPC, p. 21). A sociedade comunista pós-revolução seria, então, caracterizada pela propriedade coletiva dos meios de produção, pelo fim da forma social burguesa do trabalho assalariado, enfim, como “uma associação na qual o livre desenvolvimento de cada um é a condição para o livre desenvolvimento de todos” (MPC, p. 30). Projeto que, Marx reconhece, já havia sido concebido pela literatura socialista e comunista moderna, mas que restava, porém, utópica, justamente por rejeitar “toda ação política” (MPC, p. 39) e recusar ao proletariado qualquer “movimento político que lhe seja peculiar” (MPC, p. 38).

Seria necessário notar como essa dimensão política da crítica da ideologia configura-se justamente num sentido antiutópico, isto é, nega a condição de um mero dever ser inalcançável e se coloca a partir de uma profunda consciência histórica, “percepção consciente das condições, da marcha e dos resultados gerais do movimento proletário” (MPC, p. 21). Utopia, aqui, contrapõe-se ao movimento real da história:

As proposições teóricas dos comunistas não se baseiam de forma alguma em ideias, em princípios inventados ou descobertos por esse ou aquele reformador do mundo. Elas são apenas expressões gerais de relações efetivas de uma luta

---

<sup>7</sup> Por exemplo, em AIA (p. 97), Marx contrapõe claramente o proletariado ao Estado, para que aquele possa realizar sua “personalidade”.



de classes existente, expressões de um movimento histórico que se desenrola sob os nossos olhos. (MPC, p. 21)

A revolução comunista é um desenvolvimento histórico do processo de produção em andamento. Não por acaso, o declínio da burguesia e a vitória do proletariado são considerados *inevitáveis*, segundo uma causalidade quase autoevidente. Para Marx e Engels, haveria uma situação limite em que o nível de desenvolvimento das forças de produção não se conforma mais ao modelo burguês de organização das relações de produção: “as relações burguesas tornaram-se demasiado estreitas para abarcar a riqueza gerada por elas” (MPC, p. 14). Isso somado à tese de um processo contínuo de pauperização do proletariado e uma crescente insatisfação, resultava que o capitalismo haveria de entrar em crise: “com o desenvolvimento da indústria não apenas se multiplica o proletariado; este é agregado em massas cada vez maiores, sua força cresce e torna-se mais perceptível para ele” (MPC, p. 16). Quanto maior a opressão social da classe trabalhadora, mais perto também estaria a revolução.

Para além do imenso impacto da obra de Marx e Engels como base teórica para a revolução (seja na Rússia, em 1917, ou na Alemanha entre 1918 e 1919) e para organização política do comunismo como partido ao redor do mundo, encontramos também inúmeras ramificações, discordâncias e interpretações, dentre as quais nos interessa entender a inflexão de Lukács em *História e Consciência de Classe* (1923), que, a partir da década de 1920, iria marcar de forma fundamental o desenvolvimento da Teoria Crítica. Segundo Buck-Morss (1979), Lukács foi responsável por atualizar o pensamento de Marx, considerando-o não como um pacote teórico a ser aceito dogmaticamente, mas como um método de análise da sociedade burguesa capitalista. Este método guardava dois aspectos principais: um negativo (de crítica teórica) relacionado à centralidade da crítica da ideologia, e um aspecto positivo (político, de ação) referente à necessidade de renovação da consciência revolucionária do proletariado, de modo a efetivá-la historicamente.

O aspecto político do marxismo ocidental, então inaugurado por Lukács, apresenta, no entanto, diferentes pontos de partida em relação ao modelo marxiano de crítica da ideologia. Trata-se, em especial, da transposição da noção de reificação que caracterizava a forma da mercadoria no capitalismo para caracterizar todas as formas objetivas e subjetivas da sociedade burguesa. O fetiche da mercadoria (que, para Marx, acontecia como processo econômico fundamental para a apropriação do trabalho e todo o desenvolvimento do capitalismo) foi entendido como processo equivalente de reificação da consciência, ou seja, marcando todos os aspectos da consciência burguesa, inclusive em seus esforços teóricos e intelectuais. Lukács via

uma convergência entre a forma básica da mercadoria no capitalismo e a forma que o objeto (em geral) assumia dentro da teoria do conhecimento idealista – de modo que ambos, mercadoria capitalista e objeto idealista, se autonomizavam em relação ao trabalhador/sujeito, assumindo um caráter fixo e isolando-se do processo social que os constitui. Ele percebia, então, o peso da determinação da realidade objetiva sobre as consciências individuais e sua forma de conhecer o mundo. Assim, a forma de conhecer da consciência burguesa moderna converge com sua posição dentro de uma sociedade de classes e é, por isso, limitada ou deficiente (porque a burguesia não participava, de fato, do processo de produção da realidade).

Se, como alerta Nobre (2000, p. 37), esta “passagem” das relações de produção para o interior da subjetividade representava, por um lado, “uma determinação cada vez mais completa e acabada da subjetividade pelo sistema”; por outro lado, essa ênfase na subjetividade significava também a possibilidade de “buscar uma determinação da subjetividade no capitalismo que [viesse] a romper o círculo mágico da reificação” (idem, p. 37). Segundo Nobre, a pergunta pelo sujeito revolucionário é o que guia *História e Consciência de Classe*, aproximando Lukács de questões mais propriamente relacionadas ao jovem Marx, embora essa diferenciação não estivesse de todo delineada na época (idem, p. 31). O isolamento e a má compreensão da realidade, por parte da consciência burguesa, poderiam ser superados do ponto de vista do proletariado autoconsciente de seu trabalho, como capaz de recuperar a relação dialética entre sujeito e objeto, isto é, a partir de uma noção de totalidade do processo de trabalho. Segundo Nobre (2000, p. 32):

Esse sujeito – o proletariado como classe – produz praticamente essa imediatidade e, por isso, tem diante de si a possibilidade de tornar consciente esse processo; o que significa transformar a própria forma de objetividade do objeto, suprimir a cisão entre a teoria e a prática, percebendo esses dois momentos (antes opostos) como momentos, como momentos de um único processo do qual o proletariado é o sujeito.

No mesmo sentido, a condição do proletariado é colocada por Buck-Morss (1979, p. 28) como sendo uma insistência de Lukács “na identidade entre o ‘entendimento objetivo da natureza da sociedade’ e a ‘autoconsciência da classe proletária’” e este conhecimento *correto* da realidade permitiria ao proletariado assumir o papel de um sujeito capaz de determinar a realidade de modo correto (universal) e realizar na história a identidade entre sujeito e objeto.

A transformação do mundo começa, então, pela autoconsciência do proletariado (como condição para a revolução), e nesse sentido se constitui a tarefa prática do intelectual de esquerda: engajando-se no sentido de promovê-la. Desse modo, o marxismo de Lukács passava

de um método de conhecimento para um programa de ação (BUCK-MORSS, 1979, p. 26), e a ênfase que ele deu a este segundo aspecto positivo/político do materialismo levou a uma aproximação cada vez maior ao ‘socialismo real’ da então iniciante União Soviética baseado, sobretudo, na necessidade de fortalecimento do partido. Para Nobre (2000, p. 41), esse fortalecimento deve-se à “heterogeneidade mesma da consciência empírica da classe que, normalmente, guia-se em sua ação pela ‘média’”, cabendo ao partido garantir a conciliação entre a consciência e a possibilidade objetiva de transformação social.

A interpretação do materialismo marxista como método de crítica da ideologia foi um aspecto fundamental para o desenvolvimento, na década de 1930, do projeto que viria a se chamar de Teoria Crítica, vinculada ao Instituto de Pesquisa Social em Frankfurt. A influência de Lukács no projeto é patente (BUCK-MORSS, 1979; HABERMAS, 2000), embora o contexto alemão de ascensão do nazismo impedisse as mesmas conclusões em termos políticos. Em termos históricos, torna-se fundamental para a discussão o diagnóstico econômico produzido por Friedrich Pollock ao longo da década de 1930 acerca do capitalismo monopolista que, a partir das crescentes intervenções do Estado na economia, manifestava uma grande força de estabilização e regeneração, colocando em xeque a possibilidade revolucionária de sua superação (RUGITSKY, 2008). Além disso, havia a constatação de uma maior integração social do proletariado, com atenção especial à adesão da classe trabalhadora ao nazismo, de modo que sua identificação como sujeito revolucionário por excelência passou a ser questionada. Assim, se abria a perspectiva de uma crítica da ideologia não somente como crítica da economia política (embora ainda fosse central num primeiro momento), mas articulando diversos campos de conhecimento (filosofia, sociologia, artes, psicologia) na ideia de um materialismo interdisciplinar (NOBRE, 2008).

Podemos dizer que no primeiro modelo de Teoria Crítica, plasmado em “Teoria Tradicional e Teoria Crítica” (TTTC), de 1937, Horkheimer leva em consideração as observações de Lukács sobre um tipo específico de “pensamento burguês”, porém, voltando-se agora para a sua formulação enquanto ciência contemporânea e positivismo. O que Horkheimer denomina como “teoria tradicional” abrange o espectro de todas as ciências especializadas (da física à história e sociologia) que partem da separação entre sujeito e objeto, e tendem a enformação (*Formung*) do objeto através do emprego do método. Horkheimer ressalta como esse conceito de teoria resulta num sistema fechado, enquanto totalidade de conexões sem contradições e estruturada mecânica e hierarquicamente (TTTC, p. 126, p. 129). Este conceito de teoria assume uma forma *ideológica* na medida em que se torna independente das condições sociais a que está ligada, recebendo uma fundamentação a-histórica (TTTC, p. 129). A teoria

ou o comportamento crítico, por sua vez, não se refere exatamente a uma negação dessa ciência tradicional, mas a uma forma de superar suas limitações e parcialidades, comparando e congregando os resultados isolados na totalidade da práxis social (TTTC, p. 132).

Sem dúvida, aqui encontramos uma concepção marxiana da base histórica e material do pensamento, mas não apenas isso. Horkheimer assume também a centralidade da compreensão do todo social como produto do trabalho humano e parte da análise do capitalismo de Marx e Engels como um modo de divisão e organização do trabalho baseada em luta e opressão (TTTC, p. 138). De forma geral, a sociedade capitalista é caracterizada pela configuração do trabalho como atividade cega ou não-transparente: “(...) o modo burguês de economia não é orientado por nenhum planejamento nem é orientado conscientemente para um objetivo geral (...)” (TTTC, p. 135). Em contraposição à teoria tradicional, a teoria crítica leva em consideração a relação do conhecimento (e da razão) com o processo social, sem constranger-se à necessidade de previsão e utilidade (TTTC, p. 130), mas deixando-se impulsionar pelo interesse em um estado racional (TTTC, p. 132), ou seja, um modo de organização social mais (auto)consciente. “Como se fora um instrumento material de produção, ela [a atividade intelectual] representa, segundo as suas possibilidades, um elemento não só do presente, como também de um todo mais justo, mais diferenciado e culturalmente mais harmônico” (TTTC, p. 137). Reside no conceito de uma teoria crítica da sociedade, portanto, um interesse voltado para o futuro (TTTC, p. 140-141, p. 145), que dispensa o caráter pragmático imediatista da teoria tradicional e que está orientado “para a *emancipação*, que tenha por meta a transformação do todo” (TTTC, p. 139).

Segundo Nobre (2004, 2008), esta orientação para emancipação enquanto “perspectiva da superação da dominação e da instauração de uma sociedade de homens e mulheres livres e iguais” (NOBRE, 2008, p. 35) é justamente o que define a Teoria Crítica como um todo, embora, no texto de 1937, Horkheimer não deixe totalmente claro de que modo se configura politicamente esta orientação. Se, por um lado, ele parece dispensar a via da reforma (enquanto conquistas materiais que se impõem aos poucos, vagarosa e constantemente [TTTC, p. 146]), por outro, ele também não anuncia o garantido sucesso da revolução, pois esta garantia parece assumir uma posição absoluta que, por fim, tenderia à resignação (TTTC, p. 155). Além disso, embora a transformação fundamental do todo certamente implique uma “nova organização do trabalho” (TTTC, p. 139) – que supere o modelo inconsciente e mecânico do capitalismo –, a Teoria Crítica não está mais diretamente implicada na posição do proletariado. Talvez essa seja a diferença fundamental em relação ao pensamento de Marx: justamente quando renuncia ao ponto de vista do proletariado como “garantia para a gnose correta” (TTTC, p. 142). Este

pensamento crítico não representa o ponto de vista do pensamento burguês, mas também não assume a posição de uma classe como sujeito político: “ele não tem a função de um indivíduo isolado nem a de uma generalidade [*Allgemeinheit*] de indivíduos” (TTTC, p. 140). Não se comporta, portanto, nem como uma psicologia social (como registro, descrição e previsão de uma consciência de classe), nem como *intelligentsia* (flutuando acima das camadas sociais (TTTC, p. 148), mas deve se posicionar dentro da luta de classes de modo que a consequente exposição das contradições da sociedade possa estimular as classes dominadas (TTTC, p. 144). Isso não exige a Teoria Crítica de até mesmo entrar em conflito com o proletariado, exercendo determinada “oposição momentânea às massas” (TTTC, p. 143), caso fosse necessário confrontar-lhes com seus “verdadeiros interesses” (TTTC, p. 143).

Seu papel político, então, não se constitui mais “sobre a base firme de uma *práxis* esmerada e de modos de comportamentos fixados, mas sim medida pelo seu interesse na transformação” (TTTC, p. 161). Neste momento, podemos dizer que a dimensão política da Teoria Crítica é definida pelo seu *interesse*, e não pelo *engajamento* com determinada classe ou com determinado plano prático de ação. Além disso, o “interesse político” (TTTC, p. 149) da Teoria Crítica estaria diretamente relacionado ao entendimento de uma tendência emancipatória própria do trabalho a “preservar (*erhält*), elevar (*steigert*) e desenvolver (*entfaltet*) a vida humana. (...)” (idem, p. 141) de maneira geral e para a maioria. Assim, sua tarefa refere-se à intelecção das “possibilidades reais” (TTTC, p. 145) de transformação sociais fundadas “nas forças produtivas humanas desenvolvidas” (TTTC, p. 146) com o objetivo de atingir “uma sociedade futura organizada racionalmente” (TTTC, p. 156) e “suprimir a dominação de classe” (TTTC, p. 162).

Aqui, cabe destacar como Horkheimer se esforça por afastar a Teoria Crítica de meras “fantasias utópicas”, ou seja, do utopismo, na medida em que, por exemplo, não abandona a categoria de “necessidade” na história, mas lhe confere um novo sentido, diferente do sentido absoluto que carrega na teoria tradicional. A necessidade de tais “possibilidades reais” de transformação ancora-se, em última instância, num conceito de atividade humana que não mais separa sujeito e objeto, nem teoria e *práxis* (como a teoria tradicional o faz em nome da neutralidade ou imparcialidade do conhecimento), e compreende o poder do entendimento de determinar efetivamente a realidade.<sup>8</sup> Por mais que Horkheimer reconheça uma transformação no capitalismo em direção a uma crescente concentração e centralização do poder do capital (TTTC, p. 157) e, junto a isso, a uma renovada importância da ideologia de modo a unificar a

---

<sup>8</sup> O tema das “possibilidades reais” aparecerá mais uma vez na discussão sobre o conceito de utopia na DN, cf. seções 3.3 e 3.4. à frente.

estrutura social (TTTC, p. 156), pode-se dizer que ainda resiste de fundo uma “esperança de melhorar fundamentalmente a existência humana” (idem). A Teoria Crítica significa, portanto, o esforço em construir uma “sociedade futura organizada racionalmente” (idem) em que “a humanidade deverá erigir-se pela primeira vez em sujeito cognoscente e determinar ativamente a sua própria forma de vida” (idem).

Na década de 1940, porém, podemos dizer que a *Dialética do Esclarecimento* (DE), de Adorno e Horkheimer, alcança um segundo modelo de teoria crítica (NOBRE, 2008) que, em grande medida, abandona formulações mais esperançosas em relação à possibilidade de ação consciente do sujeito no capitalismo. Escrita ainda durante a segunda guerra mundial (embora publicada oficialmente apenas em 1947), seu diagnóstico de tempo é pautado, em grande parte, pela análise de Pollock sobre a intensificação do processo de concentração de poder e planificação econômica no “capitalismo de Estado”, que transfere de vez a primazia da economia para a política e, em especial, para a burocracia, como principais estruturas de dominação e controle social capitalista (NOBRE, 2008; RUGITSKY, 2008). Essa modificação terminou por questionar não apenas a noção de Estado no modo como aparecia dentro da teoria marxista de tomada de poder político como passo da revolução, mas também a própria noção de *razão*, em função do papel que esta desempenhava no tecido da organização e legitimação burocrática. Adorno e Horkheimer desenvolvem, então, a noção de *mundo administrado*, caracterizado pela centralidade da *racionalidade instrumental* como capaz de perpassar e uniformizar todo o processo de socialização capitalista.

Sobre isso, Benhabib (1996a, p. 78-79) esclarece que:

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

Ao atingir todas as esferas da vida social através da lógica da racionalização, o capitalismo tardio se realiza enquanto *mundo administrado*. O diagnóstico de tempo contido na DE pode ser, então, caracterizado por esta capacidade do capitalismo de conjugar as instituições políticas democráticas da modernidade a uma “forma sofisticada de controle social” (NOBRE, 2008, p. 47) numa profunda relação com a reificação da consciência como processo geral, massificado

e institucionalizado, de racionalização. Quer dizer, a ampliação promovida por Lukács do espectro do fetiche da mercadoria para um processo social de reificação no modo de determinação da consciência burguesa passa a vincular-se ao processo geral de desencantamento do mundo descrito sociologicamente por Max Weber (BERNSTEIN, 2004). E, assim, a DE não carrega mais uma crítica da economia política, nem pretende uma crítica política da teoria tradicional (como no caso do modelo da década de 30), mas passa a uma crítica à noção mais geral de esclarecimento e sua relação com a barbárie, localizando dentro do próprio conceito de razão o germe para tal regressão.

Podemos dizer que a principal denúncia da obra (e a principal mudança em relação ao horizonte da crítica da ideologia contida ainda no primeiro modelo de teoria crítica) é que a DE aponta para uma relação entre a ordem social e a ordem lógica, destacando como a “universalidade dos pensamentos, [assim] como a desenvolve a lógica discursiva, (...) eleva-se fundamentada na dominação do real” (DE, p. 25). A reificação da consciência que viabiliza a reprodução do capitalismo toma a forma de uma redução do pensamento, num contínuo processo de abstração. O pensamento é coisificado, “reifica-se num processo automático e autônomo” (DE, p. 33) na medida em que, por exemplo, o procedimento matemático, confundido com o próprio pensamento, “se instaura como necessário e objetivo” (DE, p. 33), se igualando ao mundo numa matematização da natureza. Este é justamente o movimento promovido pelo positivismo e sua negação da metafísica e de todo pensamento que se distancie do dado; e é justamente o movimento que aproxima novamente o esclarecimento da mitologia, pois torna o homem novamente subordinado ao objeto como a um destino.

A proibição de transpor os limites do factual é realizada, por fim, como mera reprodução do mundo existente, tanto na esfera do conhecimento quanto na esfera da política (isto é, também socialmente, na manutenção do *status quo*), com o mesmo fatalismo com o qual o mito explica a natureza:

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

Desta forma, ocorre uma sacralização da realidade social dentro do mundo administrado, pois, enquanto objeto totalmente inteligível, a realidade é tomada do ponto de vista de sua necessidade racional, e suas injustiças como fatos brutos e inatingíveis (DE, p. 35). A sociedade

torna-se a “totalidade que eles próprios [os homens] constituem e sobre a qual nada podem” (DE, p. 36) porque funciona como sistema autômato baseado na divisão social do trabalho, que se utiliza do indivíduo como coisa – alienado em nome do trabalho e de sua tarefa dentro do todo – em função de sua reprodução. Esta seria a face social do desenvolvimento do esclarecimento enquanto autoconservação racionalizada.

A DE pode ser caracterizada, então, pelo tom pessimista com que é tratado o esclarecimento em sua relação com a dominação, muitas vezes qualificada como necessária e inevitável.<sup>9</sup> Ao definir a dominação como essência do esclarecimento (DE, p. 38), Adorno e Horkheimer geram um impasse para o próprio procedimento de ‘crítica da ideologia’, tal como caracterizada por Marx, Lukács e contida ainda no primeiro modelo de Teoria Crítica, porque, uma vez que a razão é reduzida à instrumentalidade, a relação entre razão e dominação passa a ser caracterizada de maneira intrínseca e não resta horizonte de crítica racional que não caia na ideologia. Quer dizer, num contexto em que a ideologia se tornou total, não há mais um ponto de vista neutro, extraideológico ou verdadeiro que sirva como base, seja para a caracterização de uma práxis revolucionária e emancipatória, seja para a utilização da razão de forma crítica: “Por mais corretas que sejam, as explicações e os contra-argumentos racionais, de natureza econômica e política, não conseguem fazê-lo, porque a racionalidade ligada à dominação está ela própria na base do sofrimento” (DE, p. 141).

A DE parece solapar, portanto, a base de toda a crítica da ideologia e, com isso, parece aniquilar também a base para qualquer sentido político da Teoria Crítica. Considerando, por exemplo, o modo como a indústria cultural transpõe a reificação para dentro de um dos recônditos mais internos do sujeito moderno como o gosto, percebe-se quase que o desaparecimento do horizonte de ação consciente ainda esperado no contexto da década de 1930. Segundo os autores:

Atualmente, o declínio da individualidade não ensina simplesmente a compreender sua categoria como algo de histórico, mas também desperta dúvidas quanto à sua essência positiva. [...] Foi sob o seu signo que se colocou a tendência à emancipação do homem, mas ela é, ao mesmo tempo, o resultado justamente dos mecanismos dos quais é preciso emancipar a humanidade. (DE, p. 198)

---

<sup>9</sup> Cf. *Para uma crítica da filosofia da história*, em “Notas e esboços” (DE, p. 183).



Desse modo, qualquer teoria em favor da emancipação se vê intrincada num movimento circular, se chocando com o mesmo poder do qual pretendia fugir (idem, p. 199) e transformando-se numa “quimera sem esperança” (idem).

A contraposição em relação ao que fora afirmado anos antes por Horkheimer é patente. Nos termos da “Teoria Tradicional e Teoria Crítica”, descreve Nobre (2008, p. 50):

[...] seria como dizer que a forma de pensamento ilusória e parcial própria da teoria tradicional é não apenas dominante, mas também a única forma possível de racionalidade sob o capitalismo administrado. [...] Essa sujeição ao mundo tal qual aparece já não é, portanto, uma ilusão real que pode ser superada pelo comportamento crítico e pela ação transformadora: é uma sujeição sem alternativa, porque a emancipação já não encontra ancoradouro concreto na realidade social do capitalismo administrado, porque já não são discerníveis as tendências reais que podem levar a emancipação.

Por isso, podemos dizer que a DE abandona a perspectiva do materialismo interdisciplinar da década de 1930 e coloca o interesse político pela emancipação que caracteriza a Teoria Crítica numa situação reconhecida pelos próprios autores como aporética (DE, p. 13).<sup>10</sup> Por ora, é importante reconhecer como a DE cumpre uma função negativa de crítica da razão que torna problemática qualquer pretensão política da teoria. Segundo Nobre (2008, p. 51), a possibilidade e a legitimidade da atividade teórica, racional e filosófica ficam condicionadas ao “surgimento (que não estava à vista para eles [Adorno e Horkheimer] naquele momento) de uma forma de racionalidade sem pretensões de anexação do mundo”. Nossa perspectiva é a de que esta questão só poderia ser respondida posteriormente, a partir da forma de racionalidade ou modelo de filosofia enquanto *dialética negativa*.

Vimos como, desde suas origens, a Teoria Crítica é marcada por um forte interesse político. Em Marx, a teoria é compreendida a partir de um interesse político e uma função prática, centrada no engajamento com a luta de classes, com a tomada estratégica do Estado a possibilidade de revolução. É importante notar como Marx não rompe com categorias como a de necessidade e totalidade, tão importantes para o seu conceito de história. Além disso, é interessante notar como, para ele, o materialismo deveria se opor à utopia por meio, sobretudo, das noções de práxis e de ciência. Já no século XX, percebemos como Horkheimer, ao fundar mais propriamente o que conhecemos hoje como Teoria Crítica, se vincula ao projeto de Marx, embora com algumas modificações. Pois, embora assuma o interesse político voltado para a supressão das classes sociais e realização de uma sociedade racional, sua proposta deixa de

---

<sup>10</sup> É nesse sentido que Habermas constrói, posteriormente, sua crítica à primeira geração da Teoria Crítica (questão desenvolvida na seção 4.1).

vincular-se irrestritamente ao proletariado e questiona a viabilidade da revolução. No segundo modelo de Teoria Crítica na década de 1940 com base na DE, podemos dizer que este horizonte político se perde na medida em que se intensifica em tom pessimista uma crítica da própria razão, dificultando qualquer definição não apenas do sujeito revolucionário, mas também do que seria uma sociedade racional. Vejamos agora como a questão da dimensão política aparece na DN.

## **1.2 Diagnóstico de tempo dos anos 1960: mundo/sociedade como todo antagônico**

Com uma inclinação extremamente metafísica, a *Dialética Negativa* (DN) de 1966 parece se afastar ainda mais de um sentido político ao proceder uma investigação mais propriamente teórica e filosófica a respeito do Idealismo e da ontologia contemporânea alemã. Tal movimento, no entanto, não é arbitrário. Ao iniciar a obra afirmando que a transformação do mundo fracassou, Adorno não apenas rejeita os resultados históricos do socialismo real soviético, mas também dá um passo atrás em relação à décima-primeira tese sobre Feuerbach: retornando da exigência de transformação para o âmbito da interpretação do mundo. Uma vez que “se perdeu o instante de sua realização” (DN, p. 11; ND, p. 15), seria mais cabível à filosofia que se voltasse a uma autorreflexão teórica, adiando por tempo indefinido a transição para a práxis. Desta maneira, Adorno justifica a possibilidade (e mesmo necessidade) da filosofia naquele momento, mas apenas (e isto é fundamental) enquanto autorreflexão crítica. A *dialética negativa* seria esta revisão histórica da filosofia com o intuito de promover um acerto de contas não apenas com o que ele considerava a filosofia dominante de sua época (a filosofia de Heidegger e outros existencialistas), mas também com a dialética, para Adorno, afirmativa e idealista de Hegel e com a dialética materialista de Marx, em especial no modo como estivera se desenvolvendo dentre as correntes marxistas de sua época.

Apesar de a DN voltar-se para discussões de conceitos filosóficos e de não apresentar explicitamente uma crítica direta do capitalismo vigente (como, por exemplo, Adorno faz na *Minima Moralia* ou em outros textos de crítica cultural), gostaria de rastrear as referências acerca de seu *diagnóstico de tempo* utilizando também outros textos da segunda metade da década de 1960. Com isso, pretendo entender que condições históricas específicas eram enxergadas por Adorno na época (até que ponto elas se diferenciam, ou não, do diagnóstico anterior da década de 1940) e como essas condições influenciam a relação que, a seu modo de ver, a filosofia estabelece com a atividade política.

Na literatura secundária, há pelo menos duas formas predominantes de interpretação sobre a questão da relação entre os diagnósticos de tempo das décadas de 1940 e 1960.<sup>11</sup> De um lado, uma corrente é bem representada pela leitura de Jay (1984) e Habermas (2000) no sentido de uma continuidade entre a DE e a DN.<sup>12</sup> De outro lado, encontramos a perspectiva de uma ligeira descontinuidade entre as obras – perspectiva que marca a literatura secundária mais recente<sup>13</sup> e que foi fartamente discutida no Brasil por Nobre (1998, 2008, 2019) – indicando uma alteração do diagnóstico de tempo ao reconhecer uma relativização ou suspensão do processo de integração total da sociedade. De fato, isto é indicado pelo próprio Adorno, junto a Max Horkheimer, na nota escrita em 1969 para a republicação da DE: “O desenvolvimento para a integração total que é reconhecido no livro está suspenso (*unterbrochen*), mas não cancelado (*abgebrochen*); ela ameaça se consumir via ditaduras e guerras” (DE, p. 9, tradução modificada).<sup>14</sup> Nesta seção, buscamos endossar essa perspectiva acerca da diferença entre os diagnósticos de tempo, uma vez que, na década de 1960, parece haver uma intensificação do antagonismo na organização do mundo, impedindo a sua interpretação como totalmente integrado. Veremos como essa variação quase sutil acerca da *suspensão* do processo de integração (descrito nos textos da época muito mais como aparência ilusória ou fantasia) aponta também para uma intensificação da dominação, em termos objetivos e subjetivos – marcando, ao mesmo tempo, a complexificação desse processo.

Para entender melhor por que Adorno considera que a transformação do mundo fracassou, é necessário levar em consideração que – depois de ter testemunhado (mesmo que muito jovem) a frustração de uma revolução comunista fracassada na Alemanha (1918-1919), duas guerras “mundiais” e os horrores do nazismo e do holocausto – ele, agora diretor do instituto, vivia em uma Alemanha dividida e pressionada pelas ameaças de catástrofe ligadas à Guerra Fria. Tendo vivido como exilado nos EUA entre 1938 e 1953, Adorno entendia que a dominação capitalista, em muitos sentidos, se intensificava: com a expansão e o fortalecimento das relações de produção capitalista e com a integração econômica cada vez maior da classe trabalhadora nos países industrializados. Ao mesmo tempo, ele mesmo participando da reconstrução da Alemanha ocidental, Adorno rejeitava os resultados históricos do socialismo

---

<sup>11</sup> Para uma sistematização do tema, cf. NEVES SILVA, 2006.

<sup>12</sup> Sobre a influência de Habermas nessa leitura, cf. capítulo 4.

<sup>13</sup> Esta descontinuidade é assinalada, sobretudo, a partir dos anos 2000, por exemplo, com Bernstein (2001, 2004). Sobre a historiografia da interpretação de Adorno, cf. capítulo 4.

<sup>14</sup> Apesar de terem a mesma raiz e significados muito próximos, os verbos *unterbrechen* e *abbrechen* diferem pelo sentido mais temporário do primeiro contra o sentido mais definitivo do último. Assim, são usados, por exemplo, no caso de suspensão de campeonatos esportivos, para diferenciar aqueles que foram interrompidos, mas ainda com possibilidade de volta, dos que foram cancelados.

soviético (e mesmo o chinês),<sup>15</sup> e se afastava de qualquer identificação política com ele.<sup>16</sup> Gostaria de entender melhor esse duplo posicionamento, rastreando as referências mais diretas às condições históricas específicas da década de 1960, em particular no texto “Capitalismo tardio ou Sociedade Industrial?” (CTSI), fruto de uma conferência proferida na abertura do XVI Congresso de Sociólogos Alemães em abril de 1968 – portanto, posterior a DN e, talvez por isso, formulando melhor algumas questões.

Com efeito, nessa conferência, Adorno detalha de maneira mais explícita suas *interpretações* acerca do momento histórico em que vivia. Aliás, ele já inicia a conferência ressaltando que “a sua própria posição [enquanto sociólogo] e a interpretação do problema colocado não podem ser rigidamente separadas: ambas se interpenetram” (CTSI, p. 62), revelando uma condição necessariamente implicada da teoria. Sua metodologia poderia ser definida pela “apresentação de fatos” e pela mediação dialética destes fatos pelas estruturas ou leis sociais enquanto “tendências que decorrem de um modo mais ou menos rigoroso de elementos constitutivos históricos do sistema global” (CTSI, p. 64); no sentido de que elas determinam os fatos ao mesmo tempo em que são modificadas por eles. Discutindo a pertinência de Marx quase cem anos depois de sua análise sobre o capitalismo, Adorno discorre sobre as diferentes condições históricas, as tendências que se confirmaram e as que não se confirmaram, e as contradições que isso gerou internamente na teoria e nas categorias marxistas.

Quais seriam então os *fatos* apresentados por Adorno nessa ocasião? Sem dúvida, uma das principais características daquele contexto refere-se ao desenvolvimento técnico alcançado e o conseqüente crescimento da força de produção industrial. “A atual sociedade é, de acordo com o estágio de suas *forças* produtivas, plenamente uma sociedade industrial” (CTSI, p. 67-68, grifo do autor). Para esta afirmação, concorre não apenas o desenvolvimento técnico/tecnológico dos meios de produção, mas também o fato de que “por toda parte e para além de todas as fronteiras dos sistemas políticos, o trabalho industrial tornou-se o modelo de sociedade” (CTSI, p. 68). Adorno identifica uma expansão do tipo de trabalho industrial que significa, ao mesmo tempo, uma expansão territorial em *nível global* e uma expansão da força de trabalho em sentido *intrassocial*, na medida em que os “(...) modos de procedimento que se assemelham ao modo industrial necessariamente se expandem (por exigência econômica) para setores de produção material, para a administração, para a esfera da distribuição e para aquela que se denomina cultura” (CTSI, p. 68). Dessa maneira, ainda que nesse aspecto específico

---

<sup>15</sup> ADORNO, 1991a, p. 150-153.

<sup>16</sup> Cf. MULLER-DOOHM, 2005; JÄGGER, 2004.

Adorno pareça se distanciar de uma compreensão restrita de força de trabalho, pode-se dizer que se confirma a tendência de crescimento das forças produtivas.

Contudo, Adorno nega aquilo que seria, para Marx, consequência desse desenvolvimento, a saber, o conflito entre forças e relações de produção que atingiria um nível insustentável de contradição a ponto de abrir caminho para a superação do modo de produção capitalista em uma revolução. Segundo Adorno, tal crescimento promoveu, pelo menos nos países ocidentais dominantes, a integração do proletariado e a uniformização entre as classes sociais, no sentido de uma elevação do padrão geral de vida.

[O] capitalismo descobriu em si mesmo recursos que permitem empurrar para as calendas gregas à bancarrota total; recursos entre os quais, inquestionavelmente, estão, em primeiro lugar, a imensa elevação do potencial técnico e, com isso, também a quantidade de bens de consumo que beneficiam todos os membros dos países altamente industrializados. (CTSI, p. 63)

Quer dizer, a descoberta de novos recursos, ao lado da relativa distribuição de bens e da (senão elevação, ao menos) manutenção da taxa de lucro, contradizia as previsões marxistas acerca da pauperização e do colapso (CTSI, p. 63). Até que ponto isto gera contradições no conceito de consciência de classe, assim como no de luta de classes, e mesmo no cerne da teoria marxiana, o valor (na medida em que a crescente industrialização acarretaria a desvalorização do trabalho-vivo/humano), são questões colocadas por ele, embora não dê respostas precisas nem definitivas.

O fato é que o crescimento das forças produtivas não significou, como Marx imaginou, um esgarçamento das relações de produção.<sup>17</sup> Ao contrário do suposto primado das forças produtivas (posição que prevaleceu em boa parte do marxismo, inclusive segundo a compreensão stalinista que empurrava a União Soviética para uma forte industrialização [CTSI, p. 72]), Adorno vê o primado das relações sobre as forças de produção (sem deixar de entrever também uma tensão dialética entre elas, pois “estão entrelaçadas, umas contêm as outras” [CTSI, p. 71]). A “característica marcante de nossa época é a preponderância das relações de produção sobre as forças de produção, que porém, há muito desdenham as relações” (CTSI, p. 70). Dizer que as forças “desdenham” das relações de produção aponta justamente para esta tensão a partir da constatação sobre a abundância da produtividade técnica do seu tempo que já

---

<sup>17</sup> A confiança otimista de que este crescimento necessariamente romperia as relações de produção capitalista é colocada na conta de uma “construção afirmativa da História” (CTSI, p. 70), para Adorno, uma tendência idealista do pensamento de Marx que investigaremos mais profundamente na DN.

possibilitaria o fim da fome e mesmo do trabalho heterônomo – algo, segundo Adorno, indispensável na época de Marx e Engels (CTSI, p. 69).

“Mesmo nos países mais pobres, ninguém mais precisaria passar fome. (...) Mas as contradições, em sua nova qualidade [de] política internacional – como a corrida armamentista entre leste e oeste –, tornam o possível simultaneamente impossível” (CTSI, p. 68-69). Aqui, percebe-se como o primado das relações de produção é mantido, sobretudo, pela organização de países ou Estados dentro de uma política internacional. Tal primado é explicado como uma espécie de “elasticidade” das relações de produção capitalistas que se tornam capazes de dominar este potencial técnico em favor de sua autorreprodução. Elas ainda podem ser consideradas capitalistas porque continuam baseadas na propriedade e no lucro como finalidade da produção. Porém, com o aumento da produtividade técnica, tornam-se “algo objetivamente anacrônico” e já “não funcionam por conta própria” (CTSI, p. 72). “Estas [as relações de produção] não são mais apenas as de propriedade, mas também as de administração, abrangendo o papel do Estado como capitalista total” (CTSI, p. 69).

Quer dizer, para Adorno, o Estado aparece como força estática que, no capitalismo tardio, é capaz de conter a luta de classes e manter as relações de produção mesmo quando elas entram em extrema contradição com o potencial técnico-industrial. Nesse sentido, o intervencionismo econômico do Estado revela-se como a “quintessência da autodefesa do sistema capitalista” (CTSI, p. 72). Ao contrário do que afirmava a “antiga doutrina liberal” (e, para ele, ao contrário também da separação hegeliana entre Estado e sociedade civil), Adorno considera o Estado como constitutivo do sistema capitalista (CTSI, p. 73), na medida em que administra conjuntamente produção material, distribuição e consumo (CTSI, p. 74). Contribuem para esta centralização justificativas diversas, mas, especialmente naquele contexto, as ameaças de catástrofe e destruição derivadas do acirramento do antagonismo internacional da Guerra Fria (CTSI, p. 72).

Aqui, vale chamar atenção para algo que passa quase despercebido na maioria das interpretações dessa conferência e que, por outro lado, é algo a que Adorno quase não se refere na maior parte de sua obra. Em poucas, mas repetidas passagens, ele chama atenção para os conflitos no âmbito da política internacional/externa (CTSI, p. 65, p. 67, p. 69, p. 72), reconhecendo a atualidade da temática do “imperialismo” exercido por parte das nações ocidentais altamente industrializadas que atuam de maneira dominante em escala global. E isso mesmo após as declarações formais de independência que passaram a ocorrer mais

frequentemente desde o final da década de 1950,<sup>18</sup> descritos por Adorno como nada mais que “a forçada desistência de suas colônias pelas grandes potências” (CTSI, p. 67). Mesmo que haja (internamente) nos “principais países ocidentais” (CTSI, p. 63) uma uniformização das diferenças de classe, elas persistem no plano da política externa, separando países industrializados e os “em desenvolvimento”. Daí Adorno (CTSI, p. 67) questionar “se, e em que medida, a relação de classes acabou sendo transposta para a relação entre as principais nações industrializadas e os disputados países em desenvolvimento”. Mais do que apenas refletir o contexto de acirramento da polarização entre os Estados Unidos e a União Soviética, Adorno aponta também para as “inegáveis convergências” (CTSI, p. 63) que havia naquele momento entre capitalismo e socialismo enquanto principais blocos de poder.

Sabemos que as relações entre Estado, capitalismo, socialismo e nazismo são tópicos de intenso debate dentro do círculo do Instituto de Pesquisa Social. Pollock e seu conceito de “Capitalismo de Estado” representavam a tendência de interpretação de uma primazia da política sobre a economia como principal estrutura de dominação capitalista – tendência que parecia dominante na década de 1940 e que, como vimos, influenciou sobremaneira a DE. A completa adesão de Adorno a este diagnóstico, ainda mais na década de 1960, não é uma discussão pacificada dentro da literatura secundária (COOK, 2004; FLECK, 2015),<sup>19</sup> no entanto, parece haver ao menos o reconhecimento de uma importância maior do Estado na centralização e organização da dominação de modo relativamente “estático” e, sobretudo, “anônimo”. Isso diminuiria a importância do princípio liberal de concorrência, de modo que a meta do intervencionismo estatal seria “a passagem para a dominação independente do mecanismo do mercado” (CTSI, p. 73).

Isso não quer dizer, porém, que tal dominação já tenha sido instaurada por completo, mesmo nos países mais industrializados (COOK, 2004, p. 16), nem significa que o capitalismo tenha sido superado. Para Adorno, “só de um modo muito forçado e arbitrário” esta complexificação da dominação poderia ser interpretada “*sem* utilizar o conceito-chave de ‘capitalismo’”. A dominação dos seres humanos continua a ser exercida através do processo

---

<sup>18</sup> No caso das colônias que foram dominadas a partir do final do século XIX, na África, sobretudo.

<sup>19</sup> Sobre a relação de Adorno com Pollock acerca da primazia da política sobre a economia, Cook (2004, p. 16) afirma que Adorno “não apenas argumenta que o sistema econômico sobreviveu devido, em parte, à intervenção estatal; ele também afirma que tal intervenção serviu, de fato, para assegurar a continuação da primazia da economia”. Concordando também com esta primazia da economia, Fleck (2015, p. 89) afirma que, para Adorno, todo planejamento político e administrativo estão eles mesmos subordinados ao lucro. “Trata-se, é certo, de um sistema em que o planejamento político, sobretudo administrativo, passa a desempenhar um papel de grande relevância, mas em momento algum este passa a ter alguma primazia. A administração, e nisto está o ponto central da divergência com Pollock, é ela própria subordinada ao interesse do lucro e é feita até mesmo com o intuito de maximizá-lo a longo prazo.”

econômico. Objeto disso não são mais apenas as massas, mas também os mandantes e seus apêndices” (CTSI, 67, grifo do autor). Quer dizer, o capitalismo, com ajuda do Estado, passa a ser caracterizado como um sistema geral de dominação que ultrapassaria as divisões de classe e englobaria também os grupos dominantes; e isto ainda é caracterizado como uma dominação de caráter econômico.

Sem necessariamente afirmar a primazia de uma esfera sobre a outra, percebemos como Adorno não abandona o conceito de capitalismo, indicando estar trabalhando com uma noção ampliada (para além da economia e do modo de produção) ao ressaltar uma compreensão dialética entre política e economia. De fato, ao final da conferência, Adorno afirma que nem o desenvolvimento técnico e nem o alto nível de intervenção estatal teria sido suficiente para negar a continuidade do capitalismo ou transformar a sua irracionalidade: “ainda que se dê conta da unificação tecnológica e organizatória, (...) essa unificação não é verdadeiramente racional, mas se mantém subordinada a uma regularidade cega e irracional. Não existe sujeito geral da sociedade” (CTSI, p. 74). O que essa tendência de unificação reflete é a tendência da dominação econômica a tornar-se cada vez mais racional e abstrata, de modo a se espalhar estrutural e universalmente, englobando dominados e dominantes, isto é, invisibilizando as diferenças entre as classes. Aqui, percebemos como Adorno mantém, em parte, a perspectiva da DE sobre a totalização da ideologia: ao final da conferência, ele afirma (fazendo referência explícita ao que ele e Horkheimer queriam dizer ‘há decênios’) que “já não há lugar fora da engrenagem social a partir do qual se possa nomear a fantasmagoria [*Spuk*] (...). [Mas, e isto é fundamental] por mais insuperável que seja o feitiço, é apenas feitiço” (CTSI, p. 74-75). Caberia à sociologia (e à filosofia) a tarefa de “contribuir com meios que não sucumbam, eles próprios, ao caráter universal de fetiche, para que esse feitiço seja quebrado” (CTSI, p. 75).

Voltando à DN, embora em formulações menos desenvolvidas, também encontramos referências aos principais fatos e tendências históricas apresentados em CTSI três anos depois. Adorno refere-se, por exemplo, à tensão histórica da guerra fria de modo bastante cifrado e despretensioso em uma nota de rodapé na seção *Objetividade da contradição*, em que reconhecia “convergências inegáveis entre o Oriente e o Ocidente” (DN, p. 133; ND, p. 155), ou seja, entre o Capitalismo e o Socialismo da sua época, ambos “sob o signo do domínio burocrático” (DN, p. 133; ND, p. 155). Aliás, não são poucas as referências ao socialismo soviético, sempre caracterizado por um traço opressor ou totalitário, bem representado pela superioridade do Partido em relação a qualquer indivíduo (DN, p. 47) e pelo fortalecimento das instituições (sobretudo, o Estado) como centralização do poder. “[O] comunismo, onde quer



que ele tenha chegado ao poder, se fossilizou como sistema administrativo” (DN, p. 49; ND, p. 59).

O julgamento sobre a degradação do materialismo oficial é claramente afirmado, por exemplo, na seção *Materialismo sem imagens*, na qual ele é relacionado a uma necessária “minoridade” do sujeito individual, que passa a ser “reproduzida de maneira completamente planejada pelos detentores do poder” (DN, p. 174; ND, p. 204). Adorno chama atenção para a estruturação de uma perspectiva de dominação social institucionalizada, que se contrapõe e limita a autonomia dos indivíduos e que, nesse sentido, mostrou-se incapaz de transformar verdadeiramente o mundo.

O materialismo que alcançou o poder político não prescreveu menos uma tal prática para si do que o mundo que ele quis um dia transformar; ele continua a subjugar a consciência, ao invés de concebê-la e, por sua vez, transformá-la. Sob o pretexto gasto de uma ditadura do proletariado há muito administrado que dura há quase cinquenta anos, o funcionamento maquinal terrorista do Estado se entrincheira em instituições estáveis, insulto à teoria que essas instituições têm na boca. Elas acorrentam seus súditos a seus interesses mais imediatos e os obrigam a se manterem limitados. (DN, p. 174; ND, p. 204)

Aqui, Adorno crítica a tendência totalitária da União Soviética, tendência que já não se mostrava apenas como um estágio de transição (como fora pensado por Marx), mas ganhava arranjos institucionais cada vez mais estáveis. Percebemos como o Estado ganha papel central, neste contexto, por meio da centralização que torna possível a administração social em grande escala, situação também descrita como “barbárie administrativa dos funcionários do Leste” (DN, p. 304).

Além destes, outros motivos presentes no diagnóstico de tempo na referida conferência (CTSI) aparecem na DN, ainda que de maneira rápida ou lateral. Na mesma nota de rodapé citada acima, Adorno parece mesmo ensaiar a pergunta sobre a adequação do conceito de “sociedade industrial” ao observar que o termo se abstraía da análise das relações de produção ao caracterizar a sociedade atual apenas em vista do desenvolvimento técnico das forças de produção. Por sua vez, o termo “capitalismo tardio” aparece de maneira modificada apenas uma vez já na primeira página/seção da DN:

Em face da sociedade expandida de modo desmedido e dos progressos do conhecimento positivo da natureza, os edifícios conceituais nos quais, segundo os costumes filosóficos, o todo deveria poder ser alocado, assemelham-se aos restos da simples economia de mercadorias em meio ao capitalismo industrial tardio. (DN, p. 11; ND, p. 15, tradução modificada)

Adorno reconhece, nessa passagem, o contexto de um “capitalismo industrial tardio”, caracterizado pelo esfacelamento ou superação da “simples economia de mercadorias” do liberalismo clássico antiestatal, assim como pelo desenvolvimento técnico-científico “do conhecimento positivo da natureza” e pela dilatação desmedida da sociedade com a expansão dos instrumentos de poder e dominação capitalista.

Esta referência ao “capitalismo industrial tardio” é bastante curiosa também porque apresenta uma questão que, para a DN, não é lateral. Trata-se da constatação sobre a impossibilidade de uma identidade total entre pensamento e realidade, a qual reflete a interpretação da sociedade de sua época como uma sociedade fraturada. Percebemos como Adorno estabelece uma relação de semelhança ou paralelismo entre a situação histórica-social e a situação filosófica correspondente, ambas caracterizadas como ruínas. Assim, apesar da impossibilidade de uma identificação total entre pensamento e realidade, há determinada semelhança (às vezes descrita como reflexão ou espelhamento, às vezes como interdependência ou codeterminação). Essa relação, que chamo de “paralelismo”, entre razão e sociedade é, sem dúvida, marcada por um aspecto dialético (assim como a relação entre fatos e interpretações analisada acima), e Adorno nunca chega a assumir uma posição definitiva sobre o que poderia ser colocado nos termos marxistas como uma relação unidirecional entre base e superestrutura. Em todo caso, a conjunção desses fatores contribui para o que seria o diagnóstico de tempo presente na DN: ao mesmo tempo em que se intensifica a dominação nas sociedades ocidentais modernas, ela não é total, ou, pelo menos, sua totalidade é antagônica.

Dizer que os edifícios conceituais da filosofia se encontram em ruínas significa que a pretensão de totalidade que marcava o conceito tradicional de filosofia também se encontra arruinada e já não era mais viável para a filosofia de seu tempo. Em relação ao conceito tradicional de filosofia, Adorno descreve:

Toda filosofia em sentido enfático [...] tinha em comum a sentença de que a filosofia só é possível como sistema. [...] O sistema, uma forma de representação de uma totalidade para a qual nada permanece exterior, posiciona o pensamento absolutamente ante todo e qualquer conteúdo e volatiliza o conteúdo em pensamentos: de maneira idealista antes de toda argumentação em favor do idealismo. (DN, p. 29; ND, p. 35)

Quer dizer, a partir da noção de sistema (unitário e articulado) de interpretação do mundo como forma de representação do conhecimento como totalidade, Adorno encontra um fio condutor para a caracterização de diversas correntes filosóficas (de outra maneira divergentes), ampliando o conceito de idealismo. Ao longo da DN, percebemos como é central a

caracterização de certo paralelismo entre o sistema filosófico e o sistema real da sociedade, de modo que as próprias noções de conhecimento e de verdade também cumpririam uma função dentro do contexto de crescente integração social. Adorno entende que seria possível caracterizar um tipo de filosofia e de razão moderna que é marcada pela pretensão de totalidade do sistema, e que foi constituída “em sintonia com os interesses da classe burguesa” (DN, p. 26), mais especificamente no sentido de fundamentar e/ou legitimar seu modelo social como modelo social prevalecente.

A percepção dessa relação constata aquilo que chamamos na análise de CTSI de **tendência da dominação a tornar-se cada vez mais abstrata**, caracterizando uma expansão do modo de trabalho industrial enquanto modelo social. Se, em boa parte de sua produção, Adorno dedica-se a analisar como isso acontece na cultura por meio da alienação da sensibilidade pela indústria cultural, na DN ele analisa como isso acontece também por via da filosofia e de um modo de pensamento uniformizado e uniformizante. Estas seriam esferas de expansão do modo de produção capitalista (intrassocialmente) que contribuem para a reprodução (automática e abstrata) de um modelo de sociedade, inclusive na própria forma de pensamento ou de produção de conhecimento.

Em linhas gerais, essa não é uma reivindicação original quando se trata de criticar o capitalismo não apenas como paradigma econômico, mas também como forma de pensamento ou como modelo de racionalidade prevalecente. Em parte, isto é algo que já aparecia, de maneira modificada, em Weber, por exemplo, ou em Lukács – duas figuras que são reconhecidamente influentes no pensamento de Adorno (BERNSTEIN, 2004, BUCK-MORSS, 1979, respectivamente). Esta perspectiva também já estava presente no conceito de “teoria tradicional” de Horkheimer, assim como no conceito de razão instrumental desenvolvido na DE, em que a reificação alcançou um status mais geral e um sentido social mais amplo.

Tomemos, por exemplo, como esta perspectiva de crítica do capitalismo enquanto forma de pensamento aparece na DE. No capítulo sobre *O conceito de esclarecimento*, Adorno e Horkheimer explicitam a relação entre a razão instrumental e a fungibilidade universal da mercadoria. Do ponto de vista teórico, o esclarecimento representaria uma espécie de renúncia à singularidade da coisa, resultando numa equivalência ou substitutividade universal entre os objetos. Por meio desse movimento, o esclarecimento deixa para trás a “substitutividade específica” que caracteriza o mito e a magia – por exemplo, na figura do sacrifício, dentro da qual há uma necessidade de relação de semelhança ou parentesco entre o substituto e a coisa substituída (DE, p. 22). Isso seria exatamente o que não acontece no Esclarecimento e ao que “a ciência dá fim” (idem). A maior abstração da linguagem do esclarecimento a partir do

conceito permite a substituição ou a fungibilidade universal que são próprias do modo de troca capitalista. Porém, na DE, esta relação entre mito e esclarecimento é entendida de maneira tão ampla (absoluta?) ao longo da história da humanidade que ultrapassa os limites do capitalismo. Segundo os autores, “(...) a entronização do meio como fim [promovida pela razão instrumental], que assume no capitalismo tardio o caráter de um manifesto desvario, já é perceptível na proto-história da subjetividade” (DE, p. 53-54). Embora aqui não seja o espaço para explorar esta questão sobre a abrangência da DE enquanto uma filosofia da história, gostaria de chamar atenção para como, neste quesito, há uma diferença entre a DE e a DN.

Podemos dizer que a DN trata essa questão de uma maneira diferente e complexifica essas discussões. Primeiro porque, enquanto na DE há um esforço mais abrangente de caracterização, encontrando na Grécia Antiga as raízes para o Esclarecimento, a DN mantém-se restrita à formulação de um conceito de racionalidade na Modernidade, relacionando-o com suas raízes históricas na burguesia.<sup>20</sup> A noção de *ratio*, que aparece ao longo de toda a DN, é exemplar nesse sentido, podendo nos servir como parâmetro para a definição desse tipo específico de racionalidade burguesa. Segundo o autor:

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. Ela treme ante o que, sob seu âmbito de dominação, perdura de maneira ameaçadora e se fortalece de modo proporcional ao seu próprio poder. Tal temor cunhou em seus primórdios o modo de procedimento constitutivo do pensamento burguês em seu conjunto, que consiste em neutralizar rapidamente todo passo em direção à emancipação por meio do fortalecimento da ordem. À sombra da incompletude de sua emancipação, a consciência burguesa precisa temer vir a ser anulada por uma consciência mais avançada; ela pressente que, por não ser toda a liberdade, só reproduz a imagem deformada dessa última. (DN, p. 26-27; ND, p. 32)

Há, então, um modo de pensamento que foi constituído em um contexto histórico específico e a partir de interesses de uma classe social específica. Trata-se do momento posterior às

---

<sup>20</sup> Certamente, este não é um ponto pacífico de interpretação, na medida em que, em muitas passagens, Adorno parece acenar para a perspectiva de uma antropologia, ainda que fosse negativa, como indica no prefácio da obra (cf. FREYENHAGEN, 2013, que enfatiza este aspecto). Outro tensionamento sobre este entendimento histórico é a relação que ele estabelece entre razão e impulsos (naturais), a partir da influência de Nietzsche e Freud sobre seu pensamento, de modo que a razão é reescrita a partir de sua base animal e dos apetites que a geram. Isto aparece, por exemplo, na seção *Idealismo como fúria*, em que analisa como a categoria de sistema seria “a barriga que se tornou espírito” (DN, p. 28). Quer dizer, o sistema filosófico, em sua pretensão de totalidade, seria uma “projeção” do impulso animal de predação, racionalizando a violência do seu ataque. Ainda assim, nossa escolha por enfatizar o aspecto histórico desta discussão justifica-se textualmente, e é uma via de interpretação presente, por exemplo, em Fleck (2015, p. 113), quando afirma que a *ratio* não “predomina desde sempre”, mas é remetida historicamente ao “começo da modernidade”, período “em que a troca de mercadorias deixa de ser um fenômeno marginal para passar a ser a relação social fundamental que estrutura a reprodução material da sociedade”.

revoluções burguesas, momento, portanto, de construção de seu novo regime. Como “figura espiritual” deste novo momento, a *ratio* não apenas reflete uma dinâmica social, mas também se posiciona dentro deste espectro e assume uma função política específica, qual seja, de “coerção” (DN, p. 27) e endurecimento da ordenação social. Para designar este modelo de racionalidade moderna, Adorno faz questão de utilizar o termo em latim como que para ressaltar sua continuidade (mais do que quebra) em relação ao regime anterior. A revolução burguesa não se mostrou capaz de realizar completamente a sua promessa de liberdade e emancipação, e a consciência a respeito dessa insuficiência a impele para o endurecimento da organização social. A *ratio* burguesa respondeu, então, a uma meta compensatória: “propôs-se produzir a partir de si mesma a ordem que tinha negado no exterior” (DN, p. 27).

Enquanto modo de procedimento de pensamento, essa racionalidade burguesa caracteriza-se então por neutralizar toda emancipação por meio da ordem, tratando como ameaça tudo aquilo que se encontre fora do alcance de seu poder. Isso fica claro também quando, tratando da teoria do conhecimento de Kant, Adorno (DN, p. 209) lhe atribui um “caráter coercitivo”, ou seja, “violência a priori que foi extrapolada a partir da coerção real”. Tão grande quanto a sua aversão esclarecida à tutela, seria também “sua repugnância burguesa exasperada ante a anarquia” (DN, p. 210).<sup>21</sup> Em especial, a filosofia do direito de Kant seria marcada pela contradição de estabelecer uma ordem social institucionalizada no sentido de combater o caos social e sua violência por meio de outra violência (agora legalizada): “Tão aliviado quanto todos os outros gênios alemães que, tão logo Robespierre lhes deu o pretexto, apressaram-se em difamar a revolução que inicialmente tinham precisado louvar, Kant elogia (...) a ‘conformidade às leis’ em detrimento da ‘ausência de leis’ (...)” (DN, p. 211). Gerando, aliás, uma “hipoteca insuportável da filosofia”, que seria incapaz de pensar a liberdade sem lei ou coerção. Poderíamos antever, aqui, uma crítica da razão naquilo que ela contribui para a estabilização (arbitrária) da ordem social, desde a institucionalização até a ordenação normativa-legal da sociedade em um sistema jurídico, por exemplo.

O próprio interesse filosófico na liberdade, também característico da modernidade, seria fruto de uma exigência da classe burguesa para fundamentá-la:

Desde o século XVII, a grande filosofia tinha definido a liberdade como o seu interesse mais específico; e isso sob o mandato implícito da classe burguesa para fundamentá-la de modo evidente. Não obstante, esse interesse é em si antagônico. Ele se opõe à antiga repressão e favorece a nova, que se esconde

---

<sup>21</sup> Algo que somos capazes de compreender se lembrarmos do aspecto antirrevolucionário que limita o uso da razão pública no texto seminal “Resposta à pergunta sobre o que é o esclarecimento”, mas que fica ainda mais claro, para Adorno, na filosofia do direito de Kant.

no próprio princípio racional. O que é procurado é uma fórmula comum para a liberdade e a repressão: a liberdade é concedida à racionalidade que a restringe e afasta da empiria na qual as pessoas não a querem ver de maneira alguma realizada. Essa dicotomia também se refere à cientificização progressiva. A classe burguesa alia-se à ciência, na medida em que a ciência fomenta a produção, mas se vê obrigada a temê-la no momento em que ela coloca em dúvida a crença na existência de sua liberdade já resignada a ser interioridade. (DN, p. 181; ND, p. 213)

Para Adorno, então, a razão moderna reflete o momento histórico específico após a Revolução Francesa, em que a burguesia passou a (re)ordenar a sociedade escondendo as contradições decorrentes desse novo regime e operando como fórmula comum ou aliança “entre uma doutrina da liberdade e uma prática repressiva” (DN, p. 182). Dizer que essa contradição “se esconde no próprio princípio racional” chama atenção para a funcionalidade da própria racionalidade no sentido de manter e mascarar as relações de dominação. No próximo capítulo, analisaremos mais detidamente as nuances dessa argumentação, detalhando melhor o conceito de *ratio* e analisando, em especial, como esse entrelaçamento ocorre a partir do princípio de identidade. Por ora, podemos dizer que essas passagens elucidam aquilo que chamamos de complexificação das discussões a respeito da forma de pensamento do capitalismo na medida em que, por um lado, Adorno parece delimitar em termos históricos a caracterização da razão moderna e, por outro, aprofunda a crítica do esclarecimento e do cientificismo, investigando, no elemento formal do pensamento, os rastros da dominação que caracteriza o sistema social capitalista.

Com efeito, talvez o principal aspecto distintivo da crítica da DN à forma de pensamento moderna-burguesa-capitalista resida na (supracitada) constatação acerca da impossibilidade de uma identidade total entre pensamento e realidade. Isso leva a uma necessária crítica à pretensão filosófica de totalidade que aparece de diversas maneiras ao longo da obra, inclusive na própria denominação *dialética negativa*. A anunciação de um projeto de reformulação da dialética de modo a torná-la negativa indica o teor da interpretação de Adorno (DN, p. 9) a respeito da dialética hegeliana: ela seria caracterizada por uma natureza afirmativa que “procura fazer com que algo positivo se estabeleça por meio do pensamento da negação”. A dialética hegeliana, mesmo que impulsionada pela contradição, antecipava (de maneira idealista) a totalidade do espírito, como que pressupondo a verdade da totalidade em contraposição ao particular/unilateral. “A verdade, que na dialética idealista impele para além de todo e qualquer elemento particular como algo falso em sua unilateralidade, seria a verdade do todo; se ela não fosse previamente pensada, os passos dialéticos perderiam sua motivação e direção” (DN, p. 17). No entanto, “(...) [a] isso é preciso replicar que o objeto da experiência intelectual é em si

um sistema antagonista extremamente real” (idem). É o contexto social marcado por um antagonismo objetivo que impede qualquer espécie de síntese ou reconciliação. Em outras palavras, qualquer antecipação ou pressuposição da totalidade do espírito, ou (o que seria o mesmo) da identidade total entre o pensamento e a realidade, seria arbitrária e falsa. Adorno reconhece na realidade a possibilidade de contradições tão profundas que isso se reflete na própria incapacidade do pensamento de dar sentido a realidade. A dialética negativa seria então o resultado ou a única via possível para a filosofia diante deste contexto. A dialética negativa, por sua vez, “(...) é a consciência consequente da não-identidade. Ela não assume antecipadamente um ponto de vista. O pensamento é impelido até ela a partir de sua própria inevitável insuficiência (...)” (DN, p. 13).

Na já citada seção *Objetividade da contradição*, Adorno explica um pouco mais sobre essa ideia de um antagonismo real que a dialética negativa reflete. Esclarecendo um pouco mais sobre por que a dialética negativa não assume um ponto de vista antecipado, mas baseia-se e é gerada por contradições reais, ele afirma: “a dialética não precisa se deixar intimidar pela acusação de estar possuída pela ideia fixa do antagonismo objetivo, apesar de a coisa já estar pacificada; [porque] nada singular encontra a sua paz no todo não-pacificado” (DN, p. 133). Esta falta de paz e unidade de todo elemento singular é constatada por Adorno como o fato de que “(...) nenhum ente é ele mesmo tal como sua particularidade o reivindica” (DN, p. 132) – como se não existe a possibilidade de uma identidade (indivisível/unitária/singular) dentro de um contexto não pacificado. Esse contexto é o que justifica que a contradição, que funda a dialética negativa, seja objetiva: porque “(...) a experiência impede que ele [o contraditório] seja aplanado na unidade da consciência” (idem). Isto quer dizer que Adorno reconhece (e passa a sobrevalorizar) *experiências irreduzíveis de contradição* enquanto imposições de origem objetiva/social que não podem ser simples e completamente aplanadas na unidade da consciência. “Uma contradição, por exemplo, como aquela entre a determinação que o indivíduo reconhece como a sua própria e a que a sociedade lhe impinge caso ele queira ganhar sua vida, o seu ‘papel’, não pode ser reconduzida a nenhuma unidade sem manipulação (...)” (DN, p. 132-133). Isto significa também que, para a dialética negativa, “a contradição pesa mais do que para Hegel” (DN, p. 133). Ela reconhece o limite insuportável de determinadas contradições e, se isso não desmente a verdade do todo, ao menos torna explícito um antagonismo de fundo.

Aqui, voltamos àquela questão que poderia marcar a diferença entre os diagnósticos da década de 1940 e do final da década de 1960 acerca do estágio de integração social. Não se

trata, certamente, de uma distinção rígida entre uma fase madura e outra tardia,<sup>22</sup> mas de uma diferença de ênfase, ou de maior peso, dada à noção de “não-identidade”, que revela o caráter *ilusório*, de *aparência* ou de *fantasia* dessa integração. Essa relativa alteração no diagnóstico de tempo refere-se a uma ênfase dada por Adorno ao caráter de contradição presente na experiência do sujeito na sociedade contemporânea, de modo a relativizar, ou mesmo negar, a completude da integração social. A condição de “irreconciliação da época do mundo com o sujeito” (DN, p. 166) é o que marca o diagnóstico de tempo plasmado na DN sob a denominação de *estado falso* ou *todo antagônico* – expressões usadas extensivamente ao longo do livro e que ressaltam o caráter, de uma só vez, rígido e defeituoso da sociedade.

Essa condição pode ser descrita pela expressão “todo antagônico” que é “tanto um conjunto de sujeitos quanto a sua negação” (DN, p. 17). Essa contradição pode ser descrita como a condição de uma sociedade em que, cada vez mais, multiplicam-se as camadas de controle (e mediação social), transformando-se em um sistema social no qual os sujeitos estão “maximamente condicionados”, em que “não podem nem mesmo saber até que ponto eles próprios são próprios” (DN, p. 17). Nessa falta de autoconsciência social, sobrevive a noção marxista sobre a opacidade das relações sociais no capitalismo, em que os sujeitos se tornam simplesmente objetos funcionais dentro de uma estrutura social voltada para o lucro e o capital.<sup>23</sup> Aqui, Adorno detalha o diagnóstico do “estado falso” como uma sociedade cada vez mais administrada que é, no entanto, falsa, porque não há de fato um sujeito geral: “A universalidade estabelecida é tanto verdadeira quanto não-verdadeira: verdadeira, porque forma aquele ‘éter’ que Hegel chama de espírito; não-verdadeira, porque a sua razão ainda não é razão alguma, sua universalidade é o produto de um interesse particular” (DN, p. 17).

É certo que os seres humanos se tornam, cada vez mais, meras funções da estrutura social, caracterizando uma “conexão funcional do todo” (DN, p. 90). Porém, “Quanto mais desmedido é o poder das formas institucionais, tanto mais caótica é a vida que elas impõem e deformam segundo sua imagem” (DN, p. 82). Quer dizer, o estado falso é marcado não apenas por um processo de totalização da sociedade, como também pelas necessárias fissuras que esconde: quanto maior a totalização, mais numerosas também são as inadequações, como uma “desintegração por meio da integração” (DN, p. 29). Dessa forma, a integração total da sociedade administrada é percebida e se mantém apenas enquanto aparência ou fachada que esconde processos de negação e opressão das individualidades. Nesse sentido é que podemos afirmar uma mudança de perspectiva entre a DE e a DN, marcada pelo abandono de

---

<sup>22</sup> Cf. NEVES SILVA, 2007; FLECK, 2015.

<sup>23</sup> Sobre a relação deste estado de opacidade como condição de alienação, cf. JAEGGI (2005, p. 70).



formulações fatalistas sobre a relação de completa integração entre o indivíduo e o sistema social, destacando-se, antes, o antagonismo subjacente, encoberto ou disfarçado sob uma estrutura geral de cegueira ou “nexo de ofuscação”.<sup>24</sup>

Essa ênfase na experiência de contradição é entendida por Dews (1996, p. 59), por exemplo, como uma influência romântica no pensamento de Adorno, tendo em vista a “evocação da dor do processo de individuação”. Já para Renault (2010, p. 227), mais do que enfatizar um âmbito individual da experiência, Adorno tem uma “consideração dialética da interrelação entre os componentes subjetivos e objetivos de nossas experiências sociais negativas”, utilizando a noção de sofrimento como categoria de análise social. De fato, o sofrimento é definido como “objetividade que pesa sobre o sujeito...” (DN, p. 24), servindo como indício da falsidade e inadequação do/ao sistema social. Daí que a DN é definida, em algumas passagens, por uma espécie de (auto)consciência da dor e do sofrimento: “O que há de doloroso na dialética é a dor em relação a esse mundo, elevada ao âmbito do conceito. O conhecimento precisa se juntar a ele [mundo], se não quiser degradar uma vez mais a concretude ao nível da ideologia (...)” (DN, p. 14). Dessa forma, Adorno *justifica*, ou encontra, uma via legítima para a continuidade da atividade da razão, podendo se diferenciar, portanto, da ideologia – uma diferenciação (aparentemente) impossibilitada no contexto de guerra em que foi escrita a DE. Em alguma medida, aquele diagnóstico ainda vale, pois que “nenhuma teoria escapa mais ao mercado”, mas “(...) ainda assim a dialética não deve emudecer diante de tal repreensão” (DN, p. 12). A teoria dialética *insiste* em dar voz ao sofrimento, e isto é o que recupera sua possibilidade de diferenciação da não-verdade. Em uma citação já relativamente conhecida: “A necessidade de dar voz ao sofrimento é condição de toda verdade” (DN, p. 24).

### 1.3 Dialética negativa e o “bloqueio da práxis”

Há, portanto, uma compreensão dialética do processo de integração da sociedade: ele forma um todo antagônico; ele está suspenso (inconcluso) ao mesmo tempo em que se aprofunda e se amplia; ao mesmo tempo em que cresce, é apenas aparente. Por um lado, esta compreensão radicaliza a suspeita a respeito de um processo social de reificação da consciência, pois, agora, se estende intrassocialmente, superando as divisões de classes de modo planejado por meio da racionalização e da administração estatal. Por outro lado, a percepção fundamental

---

<sup>24</sup> Essa modificação é, de certo modo, também apontada por Nobre (1998, 2008), sendo mais recentemente colocada nos termos de uma dialética maior entre integração e resistência, sendo viável, inclusive, a indicação de alguns “potenciais de resistência” ou “oportunidades de maioridade” (NOBRE, 2020, p. 17).

sobre o sofrimento e o antagonismo do todo social marca a constatação sobre a não-totalidade da integração. Gostaria, agora, de entender como este diagnóstico de tempo afeta o entendimento da DN sobre a tarefa política da Teoria Crítica. Isso porque a compreensão a respeito do fracasso da revolução, por um lado, e da complexificação das discussões sobre as contradições do capitalismo, de outro, parecem apontar para o bloqueio da noção de práxis revolucionária – noção tão central para o pensamento marxista dada a sua capacidade de superar o sentido abstrato do materialismo realizado até então por Feuerbach.

De uma maneira geral, a obra de Adorno é marcada pela caracterização de um contexto de impotência do sujeito do ponto de vista prático – sobretudo, a partir da década de 1950, por exemplo na *Minima Moralia*. Na DN, a questão sobre como a complexificação da dominação na sociedade administrada reduz o campo de ação do sujeito aparece, em especial, nas críticas a Heidegger, assim como nas críticas ao existencialismo. Para Adorno (DN, p. 64), a “revigoração da ontologia” que acontece a partir do projeto heideggeriano de uma ontologia fundamental responderia a uma carência dos sujeitos por algo firme ou substancial (DN, p. 86, 88) – algo perdido pelas subjetividades enfraquecidas das sociedades contemporâneas, marcadas pelo contexto de preponderância do não-eu sobre o eu (DN, p. 64). A necessidade ontológica da filosofia heideggeriana funciona como um substituto e atua ideologicamente “dissimulando o contexto funcional objetivo da sociedade e tranquilizando o sofrimento dos sujeitos no interior dela” (DN, p. 64). Dessa maneira, ela “(...) possui a sua justificativa no fato de que se quer segurança, de que não se quer ser enterrado por uma dinâmica histórica contra a qual as pessoas se sentem impotentes” (DN, p. 86-87).

Ao final do capítulo “A necessidade ontológica”, da primeira parte da DN, Adorno tenta mostrar como há uma equivalência entre o aumento da rigidez social no capitalismo tardio (exemplificado pelo fato de que “[a]s instituições estão mais fortes do que nunca...” [DN, p. 87]) e a projeção ontológica de uma “estrutura de invariantes” (DN, p. 87). Nesse ponto, Adorno deixa transparecer algo da influência da psicanálise no seu pensamento ao sugerir que a popularidade da filosofia heideggeriana indicaria um mecanismo social de “identificação com o agressor” (DN, p. 87), plasmando na forma filosófica da ontologia fundamental uma espécie de subjetivação da dominação social. “Socialmente, a consciência subjetiva dos homens está por demais enfraquecida para explodir as invariantes nas quais ela está aprisionada. Ao invés

disso, ela se adéqua a essas invariantes...” (DN, p. 88). Por isso, a filosofia heideggeriana expressava mais uma vez o “fracasso da emancipação” (DN, p. 87).<sup>25</sup>

Em relação, mais especificamente, à (im)possibilidade da prática política, Adorno analisa como esta aparece de maneira idealista (e, de certo modo, voluntarista) no existencialismo de Sartre e seu convite ao engajamento. Isso porque a liberdade atribuída por Sartre ao sujeito mostra-se falsa e ilusória diante das relações e condições sociais que se apresentam: “Quanto menores se tornaram as chances objetivas oferecidas a ela [espontaneidade] pela distribuição social do poder, tanto mais exclusivamente ele [Sartre] passou a clamar pela categoria kierkegaardiana da decisão” (DN, p. 49). A filosofia de Sartre seria marcada por certo “decisionismo”, pois representaria a ideia de uma “liberdade absoluta de decisão” (DN, p. 50) que parece isolar a subjetividade de sua mediação social ou, pelo menos, subestimar esta mediação. Adorno parece mesmo zombar do modo como o engajamento político aparece, em especial, nas peças teatrais de Sartre, que deixariam escancarado o absurdo de determinadas representações do agir supostamente livre do sujeito. “A mais modesta experiência política é suficiente para fazer balançar como cenários as situações construídas para servir de pretexto para a decisão dos heróis” (DN, p. 50).<sup>26</sup>

O erro de Sartre e do existencialismo teria sido, segundo Adorno, o de subestimar a dinâmica opressiva de poder que caracteriza a sociedade contemporânea e dissociar o sujeito de suas mediações sociais, enfatizando a espontaneidade e liberdade de suas decisões. Assim, “a subjetividade entrementes de fato destituída e internamente enfraquecida é isolada e (...) hipostasiada. A dissociação do sujeito (...) inconfundivelmente leva, no Sartre de *O ser e o nada*, à ilusão da imediatidade do que é mediado” (DN, p. 111). No existencialismo, a existência (enquanto âmbito subjetivo, individual) é como que absolutizada de modo a supor a possibilidade (e mesmo necessidade, se pensarmos na obrigatoriedade do engajamento político) da ação imediata no mundo. No entanto, “do mesmo modo que o ser é mediado pelo conceito e, com isso, pelo sujeito, o sujeito é inversamente mediado pelo mundo no qual vive e as suas decisões são impotentes e meramente interiores” (DN, p. 111).

---

<sup>25</sup> Nesse sentido, concordamos com De Caux (2020, p. 118) quando afirma que a crítica da ontologia fundamental como carência ontológica revela-se “como um anseio pelo retiro abdicado de um mundo no qual a ação humana se tornou impotente”.

<sup>26</sup> Ainda sobre isso, Adorno (DN, p. 50) afirma: “Um general que se decide a não deixar mais que se cometa nenhuma atrocidade do modo irracional como antes as apreciava; um general que interrompe o cerco a uma cidade que já lhe foi entregue por traição e funda uma comunidade utópica, seria, mesmo nos tempos selvagens de um Renascimento alemão grotescamente romantizado, senão assassinado por soldados revoltados, destituído por seus superiores” – única passagem da DN em que Adorno usa o termo utopia no sentido original da palavra no campo literário.

Percebemos, assim, como Adorno caracteriza esse estreitamento do campo da ação política, fundamentando ou justificando a interpretação acerca de um bloqueio ou adiamento da práxis verdadeira. Neste caso, para além do diálogo com Heidegger e Sartre, ele estabelece de maneira central uma espécie de acerto de contas não apenas com o materialismo oficial da União Soviética, mas também com o próprio Marx. O fracasso da transformação do mundo deixa a suspeita de que “talvez não tenha sido suficiente a interpretação que prometia a transição prática” (DN, p. 11).

Durante as aulas sobre a dialética negativa (lecionadas no inverno de 1965/1966),<sup>27</sup> percebemos que o chamado à prática transformadora plasmado na 11ª Tese sobre Feuerbach não era visto, por Adorno, como puro pragmatismo [*Praktizismus*] ou como ativismo ingênuo, pois havia de fato uma compreensão científica da sociedade e uma “filosofia política” correspondente (VND, p. 74, p. 82). Para Adorno, em meados do século XIX, Marx realmente devia acreditar que seria melhor que os filósofos renunciassem às suas atividades e entrassem na política, juntando-se às barricadas (VND, p. 70, p. 80). O caso é que, mais de um século depois, o contexto havia se modificado e aquele conceito marxiano de revolução, como uma violenta tomada de poder pelo proletariado, já não poderia ser levado a sério. Como sabemos, para Adorno, a revolução marxista que teve “sucesso” por intermédio da União Soviética mostrava-se como fracassada por ter se transformado numa “ditadura implantada administrativamente” (VND, p. 71).

Além disso, a ideia de revolução não se mostrava como uma estratégia de ação viável nem mesmo num futuro próximo, pois seguia na direção oposta à tendência técnico-militar dominante (VND, p. 71). Daí Adorno ser irônico ao tratar das barricadas naquele contexto de meados da década de 1960 (seriam rapidamente eliminadas pela polícia em qualquer país desenvolvido [VND, p. 80]) e afirmar que havia “(...) barreiras descomunais para toda prática política concebível, [barreiras] que se baseiam nas relações de produção e, sobretudo, nas formas sociais a elas adequadas” (VND, p. 77). Nas palavras do autor:

E hoje não se pode mais simplesmente pensar como Marx pensou, a saber, que a revolução era iminente – simplesmente porque, de um lado, nem o proletariado era naquela época integrado à sociedade burguesa, nem, de outro, a sociedade burguesa já tinha desenvolvido os monstruosos instrumentos de poder, tanto os [instrumentos] físicos e reais, quanto os psicológicos, em um sentido amplo; ambos, juntamente com a crescente integração, fazem, hoje, o conceito de revolução [ser] extraordinariamente problemático. (VND, p. 70)

---

<sup>27</sup> Cf. ADORNO, “Vorlesung über Negative Dialektik”, 2003, citadas como VND.

A partir da crescente integração do proletariado e da complexificação da dominação em termos objetivos (físicos, reais) e subjetivos (psicológicos), Adorno deixa claro o abandono de um dos conceitos mais caros da teoria marxiana: o de revolução.

No entanto, essa negação do conceito de revolução não significava a perda do interesse político pela transformação do mundo. Essa transformação, para Adorno, não é apenas necessária, mas também *possível*. Como já vimos na análise de CTSI, Adorno considerava que, do ponto de vista técnico, a satisfação das necessidades materiais da humanidade já era possível, porém, o fortalecimento e a expansão do arranjo das relações de produção a impediam. Durante as preleções sobre a dialética negativa, Adorno é provocado por um aluno a esclarecer um fato que para ele parecia óbvio:

[...] é algo muito drástico que, de um lado, isto é, do lado do estado das forças de produção, seja hoje aqui imediatamente possível uma organização do mundo de modo que não houvesse mais qualquer carência [Mangel] e, assim, qualquer renúncia e pressão. [...] Na realidade, isto é impedido apenas pelas relações de produção e pela extensão das relações de produção nos aparatos físicos e espirituais de poder. (VND, 75-76, grifo do autor)

Dessa maneira, percebemos, mais uma vez, a constatação sobre o fortalecimento das relações de produção que, para Adorno, impedia qualquer reflexão sobre a revolução e sobre a práxis verdadeira como imediatamente plausível. Além do mais, torna-se evidente a complexificação da dominação do ponto de vista espiritual ou intelectual, de modo que a própria ciência, tão valorizada por Marx, certamente não aparecia mais somente como parte do desenvolvimento das forças de produção (enquanto tecnologia), mas também como implicada nas estruturas sociais que estabilizam as relações de produção (cf. VND, p. 81).

Nesta altura, é possível distinguir melhor a posição de Adorno em relação a Marx no sentido de que sua divergência não se refere a uma discordância quanto ao potencial emancipador do desenvolvimento das forças de produção, mas sim quanto à iminente realização dessa possibilidade no capitalismo tardio a partir da práxis. De fato, a sociedade conseguira canalizar e controlar o crescimento das forças de produção no sentido de manter a exploração do trabalho. Por isso “a equivalência – para Marx, evidente – entre o progresso das forças de produção e a libertação [*Befreiung*] da humanidade desta forma já não se aplica” (VND, p. 76). Mais especificamente, o problema não estaria, propriamente, no entendimento sobre as tendências transformadoras das forças de produção, mas no entendimento disso como uma espécie de “lei natural”, de modo que “(...) *tem de* acontecer desta maneira e que *tem de* acontecer *imediatamente*” (VND, p. 76-77). Aqui, encontramos, mais uma vez, um dos motivos

da CTSI, a saber, a crítica à suposição de uma relação imediata e necessária entre o desenvolvimento das forças de produção e a transformação das relações de produção. No capitalismo tardio, a possibilidade de revolução caracteriza-se, antes, como *contrária* à tendência histórica dominante (VND, p. 77), e a equivalência ou imediatidade da passagem entre os estágios históricos se mostra falsa e encontra-se bloqueada. O que chama atenção nos termos com os quais esta questão é desenvolvida na DN é que há um questionamento profundo acerca de o que seria a própria ideia de história (como progresso) em Marx, cuja necessidade é comparada àquela de uma lei natural (justamente seu oposto).

Esta questão é desenvolvida na DN, mais especificamente na seção *Contingência do antagonismo?* no segundo modelo da terceira parte da obra, *Espírito do mundo e história natural*. É justamente esta compreensão autoevidente sobre necessidade da revolução e sua relação com uma história universal o que passa a ser criticado por Adorno, desvelando algo insuspeitado, a saber, a relação mais profunda do materialismo com o idealismo. “Não apenas Hegel, mas também Marx e Engels, em parte alguma tão idealistas quanto na relação com a totalidade, teriam rejeitado a dúvida quanto à inevitabilidade da totalidade” (DN, p. 267). Esta é, afinal, a maior crítica de Adorno ao marxismo: sua relação com a categoria de totalidade que não questiona a necessidade de uma identidade total entre pensamento e realidade, sujeito e objeto – embora não mais do ponto de vista ideal do absoluto (como era para Hegel), mas ainda necessariamente do ponto de vista da práxis revolucionária como forma de concretização. Na DN, esta crítica desenvolve-se também como uma crítica da filosofia da história, do próprio conceito de história universal, assim como do conceito de progresso – noções contra as quais Adorno se contrapõe ao ressaltar a possibilidade da contingência na história, e a possibilidade (sempre aberta) do regresso ou da catástrofe (DN, p. 267-268).<sup>28</sup>

Por ora, destaca-se como esta questão leva a uma “crítica à política fetichizada” (DN, p. 268). Se, por um lado, a revolução era vista como necessária, “final feliz (...) imanente à economia” (DN, 267), por outro, ela só poderia ser alcançada por via da política. Sobre isto, Adorno afirma que:

[Engels] e Marx queriam a revolução como uma revolução das relações econômicas na sociedade como um todo, na camada fundamental de sua autoconservação, não como transformação das regras de jogo da dominação, como transformação de sua forma política. A ponta da lança era dirigida contra os anarquistas. (DN, p. 267; ND, p. 316)

---

<sup>28</sup> Cf. o ensaio *Progresso*, também do final da década de 1960 (*In: ADORNO, 1995a*).

Nesta passagem, percebemos como a crítica de Adorno refere-se não apenas ao caráter metafísico da revolução, mas também a uma limitação da noção de revolução por não transformar o *jogo da dominação* em questão. Para Marx e Engels, a revolução se referia apenas à transformação das relações econômicas, mas não das relações políticas, uma revolução que se dava ainda pela via da economia planificada, ainda pela via da centralização do Estado (e esta cumplicidade com o conceito de Estado e suas instituições era o que os afastava, Marx e Engels, do anarquismo).

Um pouco mais à frente no mesmo texto, Adorno afirma:

Eles não podiam prever o que viria à tona em seguida com o fracasso da revolução, mesmo lá onde ela teve sucesso: o fato de a economia planificada [...] permitir que a dominação perdure [...]. A persistência da dominação após a queda do objeto principal da crítica da economia política deixa triunfar sem esforço a ideologia que deduz a dominação seja a partir das formas supostamente incondicionais de organização social, por exemplo a centralização, seja a partir das formas da consciência que se retira por abstração do processo real – da *ratio* [...]. (DN, p. 268; ND, p. 316)

Quer dizer, o jogo da dominação se reproduz não apenas dentro de uma luta de classes, não apenas na ideologia da burguesia contra o proletariado. O jogo da dominação está presente mesmo internamente nestas estruturas, onde quer que o indivíduo esteja submetido a priori a processos de homogeneização. Faltava, portanto, na visão de Adorno, em Marx e no marxismo, uma crítica da “forma de consciência” baseada na epistemologia da identidade/totalidade e, com ela, uma reflexão sobre a forma política centralizada na figura do Estado. Para Adorno, o jogo da dominação se estabelece também a partir das “formas de consciência”, em especial, tal como aparece dentro do modelo de racionalidade moderna, a *ratio*, como aquela forma de entendimento unificadora em torno da identidade – tema explorado do próximo capítulo.

Daí, mais uma vez, haver a necessidade de uma autorreflexão crítica da teoria. Sem essa autorreflexão, o que acontece é que “com muita frequência, aquilo que é eliminado sem ter sido teoricamente absorvido só libera mais tarde seu conteúdo veritativo” (DN, p. 126). De modo que, “aquilo que em Marx e Hegel permaneceu teoricamente insuficiente transmitiu-se para a prática histórica; é por isso que é preciso refletir novamente de maneira teórica, ao invés de deixar que o pensamento se curve irracionalmente ao primado da prática” (idem). Aqui, certamente, Adorno transparece mais uma vez a influência da psicanálise na sua interpretação sobre as dinâmicas sociais, porque aponta para a repressão de determinadas questões teóricas que retornam na prática e na história.

Ao longo da seção *Relação com o hegelianismo de esquerda*, Adorno analisa a questão do primado da prática no marxismo oficial da *Diamat* (referindo-se as interpretações de Lenin e Karl Korsch).<sup>29</sup> Para Adorno, haveria uma má interpretação dos escritos de Marx que acaba com a relação dialética entre teoria e prática, hipostasiando-as como antíteses contrapostas, e sobrepondo a última à primeira. Desta maneira, seu conceito de prática seria, na verdade, o de uma “má prática” porque resultante da “(...) exigência da unidade entre práxis e teoria [que] rebaixou irresistivelmente a teoria até torná-la uma serva (...)” (DN, p. 125). Esta relação hierárquica entre prática e teoria traduz-se em uma espécie de censura ou interdição geral ao pensamento, tendo efeito contrário em relação àquele que seria esperado de uma verdadeira práxis, pois ela não realiza a transformação, senão que contribui politicamente para a ratificação do “curso do mundo” (DN, p. 125). “[N]a medida em que a teoria foi subjugada no interior da célebre relação teoria-prática, ela se tornou aconceitual, uma parte da política para fora da qual ela gostaria de conduzir; ela é entregue ao poder” (DN, p. 125; ND, p. 146).<sup>30</sup>

Contraopondo-se diretamente ao marxismo oficial, Adorno constata, na verdade, um *bloqueio da práxis* a partir da consciência das contradições objetivas e dos antagonismos insuportáveis a que está submetido o sujeito da sociedade administrada (tanto capitalista quanto socialista), de modo a suspeitar de qualquer discurso que reivindicasse a práxis como critério de validação da teoria ou que a transformasse em um direcionamento direto ou programa de ação política.<sup>31</sup> Este é o argumento encontrado na polêmica que se estabeleceu entre Adorno, então diretor do Instituto de Pesquisa Social, e o movimento estudantil do final da década de 1960. Além das entrevistas deste período, encontramos no texto *Marginália sobre teoria e práxis*, de 1969, uma formulação explícita de sua opinião sobre os levantes estudantis na Alemanha e na França, que se intensificavam desde 1968: haveria uma supervalorização da práxis em uma espécie de ativismo (*Aktionismus*) como gesto “complementar daquela

---

<sup>29</sup> Cf. DN, p. 125 e 175, respectivamente.

<sup>30</sup> Adorno tem em mente a tendência de o marxismo oficial censurar ou simplesmente banir a filosofia em geral (e, em especial, qualquer teoria do conhecimento) – tendência exemplificada por Adorno pelas críticas públicas do partido (e posterior renegação de Lukács) às tendências “idealistas” de *História e consciência de classe* (DN, p. 163) e pelas críticas que o próprio Adorno recebera de Brecht em determinada ocasião (DN, p. 175). Nas aulas sobre a DN (VND, p. 37, p. 78), Adorno conta sobre um encontro com Brecht em Los Angeles, por volta do ano de 1941, no qual conversaram sobre o projeto em que ele (Adorno) estava trabalhando (a saber, o do livro “Metacrítica da teoria do conhecimento”, publicado somente em 1956) em que pretendia fazer uma crítica imanente do Idealismo. Brecht teria questionado a pertinência de uma tal empreitada, considerando que o livro *Materialismo e Empirio-crítico* (1909), de Lenin, já a havia cumprido. Adorno então reflete (não sem alguma ironia) sobre o que significa tomar determinado livro como clássico, como uma posição definitiva sobre qualquer tema, de posse de uma autoridade que desautoriza qualquer esforço teórico posterior. Para Adorno, esta espécie de censura ilustrava como, no Leste, o materialismo havia se transformado dogmaticamente em visão de mundo (VND, p. 79).

<sup>31</sup> Algo que nem mesmo Marx teria oferecido, cf. MTP, p. 228.



impossibilidade de que estale uma revolução espontânea”, condenando esta “pseudo-atividade” à ilusão (MTP, p. 217).

A práxis é transformada em “pretexto ideológico para coação moral” (MTP, p. 208). Trata-se de uma “ampliação política do conceito de práxis [na qual] já está posta a repressão do indivíduo pelo universal” (idem, p. 209). Não apenas os partidos, mas também os movimentos estudantis de protesto, seriam marcados, para Adorno, pelo desenvolvimento de práticas repressivas, contribuindo para a regressão (*Rückbildung*) do sujeito (MTP, p. 220), no sentido da alienação de si frente a uma entidade coletiva. Esta, então, seria uma das principais questões a distanciar Adorno da maior parte da tradição marxista: a não aceitação do aspecto totalitário do partido em relação à determinação das consciências de seus integrantes.

É relevante notar que o diagnóstico de tempo da DN não fecha arbitrariamente o caminho da prática política, mas aponta a *paralisia temporária* da práxis transformadora (DN, p. 206; ND, p. 242). Dessa maneira, sua reserva em relação à práxis (*Zurückhaltung der Praxis*)<sup>32</sup> é justificada, e não se refere a uma interdição absoluta, mas sim à definição de um limite para a prática. Adorno, sem dúvida, busca um entendimento mais forte sobre a interdependência entre teoria e prática, ressaltando como a suspensão da integração não desfaz o bloqueio da prática, mas concede um espaço ou “pausa de respiração” (*Atempause*) ao pensamento (DN, p. 206; ND, p. 243). É o que indica quando diz que: “a verdadeira prática, a quinta-essência das ações que satisfariam a ideia de liberdade, necessita, em verdade, da plena consciência teórica” (DN, p. 193-194), ou ainda que “provavelmente apenas o pensamento não restrito pode se tornar prático” (VND, p. 70). “Em face da impotência real de todos os indivíduos”, a contradição da consciência teórica que não se deixa aterrorizar por nenhum comando “é o único palco da moral hoje” (DN, p. 238) – seria também o único palco para a política?

#### 1.4 Considerações finais

No primeiro capítulo, busquei entender a polêmica em torno da suposta ausência de política na DN. Isto se deu, primeiro, pela investigação (nos limites de uma seção) acerca da noção de política que marca a própria Teoria Crítica, desde suas origens no pensamento de Marx, passando pelos modelos da década de 1930, na TTTC, e da década de 1940, na DE. Percebemos que, desde Marx, a teoria é compreendida a partir de um interesse político e uma

---

<sup>32</sup> Cf. a entrevista de 1969, “Teoria Crítica e Movimento de protesto” (ADORNO, 2019); FIDELIS e AFSHAR, 2019.

função prática, centrada no engajamento com a luta de classes e com a tomada estratégica do Estado como via de revolução. É importante notar como Marx conserva categorias como as de necessidade e de totalidade, tão importantes para o seu conceito de história. Além disso, é interessante notar como, para ele, o materialismo deveria se opor à utopia, através, sobretudo, das noções de práxis e de ciência. Já no século XX, percebemos como Horkheimer, ao fundar mais propriamente o que conhecemos hoje como Teoria Crítica, se vincula ao projeto de Marx, embora com algumas modificações. Pois, mesmo assumindo o interesse político voltado para a supressão das classes sociais e realização de uma sociedade racional, sua proposta deixa de vincular-se irrestritamente ao proletariado e questiona a viabilidade da revolução. No segundo modelo de Teoria Crítica na década de 1940, com base na DE, podemos dizer que este horizonte político se perde, na medida em que se intensifica em tom pessimista uma crítica da própria razão, dificultando qualquer definição não apenas do sujeito revolucionário, mas também do que seria uma sociedade racional.

Somado a isso, busquei reconstruir o contexto histórico em que a DN foi escrita e publicada, depois do retorno de Adorno à Alemanha. Com a ajuda das aulas sobre a DN e de outros textos da época, pude rastrear alguns elementos para compor o diagnóstico de tempo da década de 1960, marcado, em especial, pela tensão/antagonismo internacional da Guerra Fria e, ao mesmo tempo, pelas convergências entre o capitalismo e o socialismo soviético em termos de administração social – constatando, com isso, o fracasso da revolução. Percebemos como Adorno constata o primado das relações de produção que demonstram grande capacidade de expansão tanto intrassocialmente (em termos de integração econômica, de forma de pensamento e produção cultural), quanto internacionalmente (por meio do fortalecimento de blocos de Estados nacionais). Apesar deste primado, Adorno ressalta como naquele momento histórico já haveria o desenvolvimento das forças de produção suficientes para a “supressão da fome” em âmbito mundial. Com isso, ele parece concordar, em parte, com Marx, sobre o potencial emancipatório do desenvolvimento das forças de produção, porém, nega a suposição de equivalência entre desenvolvimento técnico e emancipação, negando também o caráter necessário da revolução.

Na DN, esses elementos são articulados a partir de uma constatação central sobre o antagonismo que permeia a totalidade social, indicado, por exemplo, pela existência de contradições irreconciliáveis no âmbito da experiência individual, capazes de aparecer como sofrimento ou, em termos teóricos, tratadas pela noção de não-identidade – desenvolvida mais detalhadamente no terceiro capítulo da tese. Podemos identificar o diagnóstico de tempo dos anos 1960 na DN a partir das noções de “todo antagonico” ou “estado falso”; enfatizando o

caráter ilusório ou de aparência da integração social. Assim, entendemos melhor a *suspensão* do processo em direção à integração total, diagnosticado na década de 1940, embora isso não signifique a possibilidade de um engajamento em termos políticos. Adorno parece sustentar uma interpretação extremamente dialética sobre a condição do indivíduo na sociedade administrada: ao mesmo tempo em que talvez o indivíduo não esteja completamente integrado, há um bloqueio em relação à prática revolucionária direta – estabelecendo um horizonte extremamente frágil sobre a possibilidade de ação ou transformação.

Por fim, procurei delinear as objeções da DN à noção de práxis política do “marxismo oficial”, estabelecendo as bases sobre as quais ela poderia participar da discussão sobre o horizonte político da teoria crítica. Certamente, uma das perspectivas mais importantes que se abrem até aqui se refere ao modo como o bloqueio da práxis corresponde igualmente à renovação da tarefa da filosofia, na medida em que se volta para a autocrítica de suas categorias principais, em especial, a de identidade. Todas as formulações políticas que vieram anteriormente pressupunham (de uma forma ou de outra) a identidade como princípio do pensamento – seja na totalidade da ideia de revolução de Marx, na identidade entre sujeito e objeto a partir da universalidade do proletariado em Lukács, e mesmo na ideia de teoria crítica de Horkheimer (quando observamos sua íntima relação com o progresso). A constituição do pensamento segundo o primado da identidade, seja de maneira idealista-absoluta ou através do primado da prática, representaria uma espécie de pretensão de totalidade ou lógica de dominação, revelando a “forma originária da ideologia” (DN, p. 129) – isto é o que nos propomos a analisar mais cuidadosamente no próximo capítulo.

## CAPÍTULO 2. *RATIO*: IDENTIDADE E DOMINAÇÃO

“A filosofia do sujeito absoluto e total é particular.”

(DN, p. 124, tradução modificada; ND, p. 145)

Começamos retomando a noção de *ratio* enquanto modelo de racionalidade prevalecente na modernidade, capaz de abstrair em um modo de procedimento ou método de pensamento a dominação existente na realidade social. Como vimos, Adorno marca um entendimento histórico do desenvolvimento do sistema filosófico, assinalando sua relação com o sistema social construído pela burguesia. Certamente, ele não pretende igualar todas as filosofias dos séculos XVII ao XIX, mas reconhece uma noção ampla de “pensamento ocidental moderno” (KKRV, p. 94, tradução nossa) marcado pela intenção básica que tem o Esclarecimento em escrutinar a realidade através da razão como autoridade ou perspectiva fundamental. A razão assume aí a função de crítica de qualquer dogmatismo, uma intenção que se ligou, inicialmente, à “tendência geral da burguesia nascente contra o paternalismo religioso” (KKRV, p. 92, tradução nossa) e contra a magia.

Fica claro, durante as aulas de Adorno sobre a *Crítica da Razão Pura* (CRP) no final da década de 1950, como o Esclarecimento seria marcado não apenas por esta intenção antidogmática, mas também pela compreensão da razão como *ratio*, “órgão” ou aparato “natural” de raciocínio. Estes dois fatores se cruzam, para Adorno, exemplarmente na filosofia kantiana, que teria sido a primeira a tomar a intenção antidogmática realmente a sério, investigando, na CRP, a questão básica sobre a constituição, ou seja, sobre as condições de possibilidade e os limites da razão (KKRV, p. 94). Porém, ao mesmo tempo, “para Kant (...) a lógica tradicional é pressuposta [*vorausgesetzt*]” (KKRV, p. 26, tradução nossa), ou, ainda, “os princípios da lógica formal são pressupostos a-criticamente [*unkritisch*]” (KKRV, p. 28, tradução nossa). Isto é o que se esconde na conhecida afirmação de Kant no prefácio da segunda edição CRP de que a lógica não teria se modificado substancialmente desde Aristóteles (e nem poderia) (CRP, B VIII, p. 25; KKR, p. 26). Em meio ao entendimento crítico da razão, há um entendimento a-histórico (quase natural) da lógica tradicional.<sup>33</sup>

Assim, apesar de seus usos e aplicações distintas (teórico ou prático, por exemplo), haveria em Kant (e na filosofia moderna, em geral) uma noção invariável de razão, que permanece idêntica independente de sua aplicação a diferentes objetos (como se a aplicação

---

<sup>33</sup> A determinação natural da razão apareceria também na compreensão da liberdade (sobretudo na filosofia do século XVIII) como seu desígnio ou intenção oculta (KKRV, p. 91).

universal da razão sobre qualquer objeto exigisse, para isso, uma estrutura fixa e universal de avaliação). Segundo essa concepção,

[...] a razão é o cânon de proposições tal como foram codificadas na lógica tradicional bivalente [*zweiwertigen*], isto é, em uma lógica baseada essencialmente no princípio de identidade – ou seja, a pretensão de que o mesmo conceito seja retido [*festgehalten*] com o mesmo significado – e no princípio de contradição – ou seja, a pretensão de que de dois juízos contraditórios contrapostos apenas um pode ser verdadeiro. Todo procedimento que adere a estes princípios é, para Kant, um procedimento racional. (KKRV, p. 27, tradução nossa)

Assim, Adorno expõe uma tendência do pensamento moderno ocidental de definir a razão essencialmente a partir do acordo implícito com as leis mais básicas da lógica tradicional, a saber, com o princípio de identidade e o de não-contradição.<sup>34</sup> Enquanto regras do pensamento cuja validade não depende do seu conteúdo, estes princípios da lógica formal guardariam um núcleo invariável ao qual a razão poderia ser, em última instância, identificada (KKRV, p. 28). Essa tendência é denominada, por Adorno, de *filosofia* ou *pensamento da identidade* (*Identitätsdenken*, *Identitätsphilosophie*), como aquela posição teórica que privilegia a identidade enquanto princípio do pensamento. Note-se que, para Adorno, “pensar significa identificar” (DN, p. 12; ND, p. 17), na medida em que “a aparência de identidade é intrínseca ao próprio pensamento em sua forma pura” (DN, p. 12; ND, p. 17). Isto é, Adorno reconhece o “identificar” como momento do pensamento, como sendo o seu ou aspecto formal-aparente. Este não é, no entanto, o único momento do pensamento, na medida em que, pelo menos enquanto conhecimento de algo, ele refere-se a algo outro que não ele mesmo.<sup>35</sup> A filosofia da identidade seria aquela em que este momento é tomado como predominante ou prioritário em detrimento da própria coisa a ser conhecida.

Essa posição teórica aparece na DN (e em outros textos importantes do final da década de 1960) muitas vezes formulada juntamente não só à noção de *ratio*, mas também ao conceito

---

<sup>34</sup> Sabemos que o princípio de identidade pode ser remetido ao longínquo poema de Parmênides *Da natureza*, do século V a.C., que nega ao não ser o caminho da verdade, identificando pensamento e ser (ROVIGHI, 2006). A identidade aparece na *Metafísica* de Aristóteles expressando a condição de unidade da substância, porém, não aparece como axioma dentro da sua silogística, sendo este lugar reservado às leis da não-contradição e do terceiro excluído (cf. BLANCHÉ e DUBUCS, 1996, p. 43-44). É apenas na modernidade que a identidade aparece como princípio do pensamento junto às duas leis supracitadas, tendo Leibniz papel fundamental nesta transição seja porque considerava a identidade como verdade necessária e “a única evidência verdadeiramente imediata” (idem, p. 220), seja a partir do princípio (ontológico) da “identidade dos indiscerníveis” (BOCHENSKI, 1968, p. 372). É relevante notar que, mesmo com a formalização da lógica matemática inaugurada por Frege na segunda metade do século XIX, a identidade permanece sendo um dos “princípios do pensamento puro” (KNEALE e KNEALE, 1980, p. 493), “noção básica para a formulação de axiomas especiais” (idem, p. 625); fazendo coincidir, enquanto signo, lógica e aritmética (BOCHENSKI, 1968, p. 376).

<sup>35</sup> Voltaremos a analisar o momento da identidade no pensamento ao final do capítulo e, sobretudo, no próximo.

mais amplo de Idealismo. Isto porque, ao considerar a validade absoluta da identidade como princípio lógico, haveria, em última instância, uma sobreposição da razão em relação à realidade, isto é, esta poderia ser totalmente absorvida pela razão. Assim, por mais que reconheça as diferenças específicas, Adorno, ao longo de sua obra, usa os termos *filosofia* ou *pensamento da identidade* para referir-se não apenas à filosofia de Kant (KKRV, p. 104), mas também à de Fichte (SSO, p. 186), Schelling (DN, p. 73) e Hegel (TESH, p. 81, p. 119, p. 213; DN, p. 108, p. 265), por mais que isto não ocorra (como veremos) sem uma tensão subjacente. No âmbito da filosofia contemporânea, aspectos do pensamento da identidade estariam presentes em filosofias tão distantes quanto a Fenomenologia de Husserl (PMTG, p. 151; DN, p. 48) e a Filosofia Analítica de Russell (SSO, p. 192), passando, naturalmente, por Heidegger (ADORNO, 2005, p. 465-468; p. 477) e pelo Positivismo (ADORNO, 1976). Como fio condutor, podemos reconhecer, de fato, a manutenção da identidade como uma das noções mais básicas, de evidência inquestionada.

Destaca-se, aqui, como, para Adorno, até nos níveis mais abstratos da filosofia moderna existiriam ecos dos interesses e relações de poder traçados pela burguesia. “A sociedade penetra até o cerne de suas reflexões mais formais. O elemento formal em si, (...) que não se apoia em outra coisa senão no domínio elevado ao nível de princípio puro, é algo burguês” (DN, p. 210). Dizer que o elemento formal não se apoia em outra coisa que o domínio social é negar a própria separação de um âmbito lógico-formal puro, caracterizando essa separação mesma como uma prática de controle social e dominação propriamente burguesa. Certamente, aqui não se trata de uma crítica ingênua da lógica, ou de sua simples invalidação, mas da caracterização de uma certa “expansão da *ratio*” (SSO, p. 190), de modo a ser imposta previamente (isto é, antes mesmo da experiência com os objetos) como método ou “esquema organizador” sobre o que é experimentado (PETG, p. 160). Nas palavras do autor:

Somente um relativismo pueril contesta a validade da lógica formal ou da matemática, tratando-a, porque veio a ser, como efêmera. A questão é apenas que os invariantes cuja invariância é algo produzido não podem ser arrancados daquilo que varia, como se se tivesse então a verdade nas mãos. Essa verdade cresceu juntamente com aquilo que possui um teor coisal, que se altera, e sua imutabilidade é o engano da *prima philosophia*. [...] Elas [as invariantes do pensamento puro] se tornam ideologia logo que são fixadas como transcendência. De maneira alguma a ideologia equivale todas as vezes à filosofia expressamente idealista. Ela se apresenta sub-repticiamente todas as vezes que se coloca à base algo de primeiro, qualquer que seja o conteúdo, uma identidade implícita entre o conceito e a coisa que justifica o mundo quando a dependência da consciência em relação ao ser é ensinada de maneira sumária. (DN, 41-42; ND, p. 50)

Não se trata de invalidar a lógica, mas de reconhecer que ela veio a ser dentro de determinado contexto histórico e que a invariância de suas formas é produzida material e socialmente. Adorno critica o modo como a lógica formal é simplesmente apartada e pré-estabelecida ante todo e qualquer conteúdo. Se toda lógica é “uma prática isolada de si mesma” (DN, p. 194), caberia recuperar essa ligação.

Podemos começar essa investigação, a respeito de o que é a filosofia da identidade, seguindo um dos conselhos que Adorno dá a seus estudantes durante aquele curso sobre Kant: “Vocês devem aprender a olhar mais de perto e mais atentamente aquelas afirmações que habitualmente se lê sem prestar muita atenção, até que elas comecem a falar por si mesmas” (KKRV, 95, tradução nossa). Analisemos, então, uma nota de rodapé que aparece logo após a oração que serve de epígrafe para este capítulo, logo no início da segunda parte da DN, em que Adorno trata do termo *identidade* de maneira mais sistemática (tanto quanto apenas uma nota de rodapé poderia fazer):

A palavra ‘identidade’ possui muitos sentidos na história da filosofia moderna. Por um lado, ela designa a unidade da consciência pessoal: o fato de um eu se manter como o mesmo em todas as suas experiências. Era isso que tinha em vista a sentença kantiana relativa ao ‘eu penso’ que deve poder acompanhar todas as minhas representações. Em seguida, a identidade deveria ser uma vez mais o legalmente igual em todas as essências dotadas de razão, pensamento enquanto universalidade lógica; mais além, a igualdade consigo mesmo de todo objeto de pensamento, o simples  $A = A$ . Por fim, segundo o ponto de vista da teoria do conhecimento: o fato de sujeito e objeto, como quer que venham a ser mediados, coincidirem. (DN, p. 124; ND, p. 145)

Adorno distingue quatro sentidos do conceito de identidade na filosofia moderna: 1) como identidade individual, unidade da consciência pessoal, base da subjetividade. Aqui, ele tem em mente a unidade do sujeito transcendental kantiano como autoconsciência plena porque é *sempre* a mesma e acompanha *todas* suas representações (CRP, p. 129, B 131). A identidade, então, refere-se à consciência como referência fixa e necessária da experiência, que é total, unitária e sempre atual. 2) Identidade como igualdade supraindividual da razão, isto é, como aquela estrutura que é sancionada como igual ou a mesma em *todos* os seres racionais, constituindo, portanto, a base para a universalidade lógica da razão. Neste caso, chama atenção o caráter indiferenciado que subjaz ao conceito de razão e o caráter formal da universalidade em questão. 3) Identidade como unidade da substância ou igualdade constitutiva de *todo* objeto do pensamento, na medida em que não pode ser diferente dele mesmo. Esta é a base da formulação do princípio de identidade na lógica moderna e funda a condição de todo sujeito da oração, suporte fixo para seu predicado. 4) Identidade como sendo também a relação de

correspondência total entre sujeito e objeto, de modo que o conhecimento verdadeiro seria constituído pela identidade entre sujeito e objeto de conhecimento, em *todas* as formas de mediação.

Nos quatro casos, a identidade é caracterizada como total e parece gozar de uma espécie de autoevidência a partir da qual ela é alçada a princípio do pensamento. Quer dizer, a partir da compreensão da identidade como totalidade é que seriam deduzidas (na lógica tradicional) as leis do raciocínio quanto às formas de representação, de compreensão lógica (ausência de contradição), e de compreensão hierárquica/causal (relação entre fundamento e consequência). Ao contrário da pureza e da exatidão com as quais são geralmente tratados os sentidos na lógica, a nota de rodapé ressalta como estas camadas de significação do conceito de identidade estão emaranhadas. Veremos a seguir como estes quatro sentidos de identidade se sobrepõem na caracterização adorniana a respeito do pensamento ou da filosofia da identidade.

## 2.1 Forma originária (*Urform*) da ideologia

Do ponto de vista da relação entre sujeito e objeto, a filosofia da identidade se caracteriza pela interpretação de cada um dos termos como sendo (em si) uma identidade, formando dois polos contrapostos, e pela relação de identidade total que se estabelece entre eles a partir de uma redução do objeto (como uma espécie de corte),<sup>36</sup> de modo a ser completamente dissolvido ou absorvido em seu conceito. No texto *Sobre sujeito e objeto* (SSO), de 1968, Adorno analisa de maneira mais detalhada essa relação na teoria do conhecimento da filosofia moderna, sendo caracterizada pela separação hipostasiada entre sujeito e objeto. “[Esta] separação torna-se ideologia, exatamente sua forma habitual, assim que é fixada sem mediação. O espírito usurpa então o lugar do absolutamente subsistente em si, que ele não é: na pretensão de sua independência anuncia-se senhoril” (SSO, p. 183). O primado do sujeito corresponde, portanto, a uma relação fixa, hierárquica e ideológica entre os termos, na medida em que o sujeito assume uma posição de independência e subsistência em relação ao objeto, adquirindo a prerrogativa de condição de possibilidade para a constituição da realidade, e reduzindo o objeto a si mesmo. Ainda no mesmo texto, ele afirma: “Definir é como capturar de forma subjetiva uma objetividade através do conceito estabelecido [*festgesetzt*], indiferentemente do que ela seja em si” (GS10.2, ADORNO, 2003a, p. 742, tradução nossa). A identidade é

---

<sup>36</sup> Cf. DN, p. 149, p. 166.



compreendida, então, como uma lei, pois expressa uma imposição sobre o objeto, parâmetro para uma adequação forçada.

Dessa maneira, a filosofia moderna seria marcada por um movimento de autoafirmação da razão. Adorno aponta para a contradição deste movimento despótico de autoimposição, bem exemplificado na noção de sistema filosófico:

[o] sistema é uma tal ordem gerada de maneira racional e insensata: algo posicionado que se apresenta como algo em si. Ele precisou transpor a sua origem para o interior do pensamento formal, cindido de seu conteúdo; ele não podia exercer de outro modo o seu domínio sobre o material. (DN, p. 27; ND, p. 32)

Há um movimento arbitrário em toda filosofia que apresenta seu sistema como algo em si. Essa é também uma característica de toda “filosofia primeira” e de toda ontologia enquanto formas de “um filosofar pretensamente a partir do fundamento” (DN, p. 120), em que o sujeito é alçado à condição de fundamento primeiro. Neste descolamento do conteúdo, há também um movimento de mascaramento da sua origem. E há, por fim, um domínio que se estabelece a partir desta abstração. Adorno, mais uma vez, chama atenção para uma “meta compensatória” do Sistema que mascara no elemento formal (pretensamente neutro) do pensamento uma relação de dominação. Há, portanto, uma espécie de “pedantismo”, que é visto como “elemento central da ontologia do espírito burguês” (DN, p. 27; ND, p. 32).

Para Adorno, a pretensão de totalidade do Sistema, formando uma unidade da qual nada está fora, constitui uma representação do pensar como “dominante e repressivo” (DN, p. 29; ND, p. 35). Quer dizer, a própria forma da filosofia constituída como Sistema, excessivamente organizada e de abrangência total, representaria uma relação de poder dentro mesmo da relação de conhecimento entre sujeito e objeto. A *ratio*, além de pedante, é violenta:

A *ratio* que, para se impor como sistema, eliminou virtualmente todas as determinações qualitativas às quais se achava ligada caiu em uma contradição irreconciliável com a objetividade que violentou, pretendendo compreendê-la. Ela se distanciou tanto mais amplamente dessa objetividade quanto mais plenamente a submeteu aos seus axiomas, por fim, ao axioma da identidade. (DN, p. 27; ND, p. 32)

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

transformando suas qualidades em determinações mensuráveis, responde à função de quantificação especialmente importante no contexto da filosofia cientificista da modernidade. “Em uma medida crescente, a própria racionalidade é equiparada *more mathematico* à faculdade de quantificação” (DN, p. 44; ND, p. 53). Esse distanciamento da razão em relação à objetividade também é colocado por Adorno nos termos de uma *tautologia*, na medida em que, por meio do princípio de identidade, ela só conhece no objeto aquilo que já é sujeito (DN, p. 54, p. 139, p. 208). Em consonância, a “grande filosofia foi acompanhada pelo zelo paranoico de não tolerar nada senão ela mesma” (DN, p. 27; ND, p. 32), e o Idealismo é caracterizado como uma “metafísica da câmara escura. O sujeito foi aprisionado (...) em toda eternidade em seu si próprio, como punição por sua divinização” (DN, p. 122-123; ND, p. 143).

Esse movimento de identificação total é fundamental na compreensão do conceito como suma das determinações idênticas do objeto (DN, p. 127). Consoante à tradição idealista alemã, Adorno parece definir a atividade da razão por meio da atividade do conceito, afinal, “um pensamento sem conceito não é pensar algum” (DN, p. 91; ND, p. 105). No entanto, a filosofia moderna estabelecerá um “domínio totalitário do conceito supraordenado” (DN, p. 8; ND, p. 10), representando sempre uma coação sobre o conteúdo material específico. Este primado, ou dominação do conceito (DN, p. 120, p. 121), é estabelecido no sentido de forjar uma constância ou perenidade da representação diante da inconstância da matéria. Segundo Adorno: “a pretensão imanente ao conceito é sua invariância criadora de ordem ante a mudança daquilo que é compreendido por ele. É essa mudança que é negada pela forma do conceito, ‘falsa’ mesmo aí” (DN, p. 134; ND, p. 156). Essa estabilidade/perenidade ou atemporalidade é a marca da essência estática do Sistema (DN, p. 31) e da tendência à desistorização do pensamento e da verdade na filosofia moderna (DN, p. 53).

Na medida em que “o que pode ser abarcado (...) pode ser útil enquanto técnica (...)” (DN, p. 20; ND, p. 25), a unidade conceitual cumpre a tarefa de instrumentalização dos objetos. Daí que Adorno afirme que o conceito é formado “primariamente com o propósito de dominação da natureza” (DN, p. 18; ND, p. 23). Ele é produto do interesse de utilização das coisas em vista de um fim, o qual é determinado socialmente. Nesse sentido, o conceito representa a dependência do objeto em relação à sociedade: ele carrega uma determinação social constitutiva sobre o objeto, em especial, quanto à sua funcionalidade ou razão suficiente (DN, p. 142). De modo que, se o conceito sempre prevalece em relação à coisa, então o conhecimento desta coisa torna-se apenas repetição do que está socialmente estabelecido, isto é, do que se segue à instrumentalização do objeto e é demandado deste como critério de sua

utilidade. A figura unitária e estática do conceito é, portanto, fundamental na fixação da forma de pensamento da filosofia da identidade:

O conceito em si hipostasia, antes de todo conteúdo, a sua própria forma em face dos conteúdos. Com isso, porém, se hipostasia mesmo o princípio de identidade: a existência de um estado de coisas em si, enquanto, algo fixo, constante, que é simplesmente postulado por uma certa prática de pensamento. O pensamento identificador objetiva por meio da identidade lógica do conceito. (DN, p. 134; ND, p. 156)

O que acontece com isso é, implicitamente, o postulado ou a pressuposição por parte de uma prática particular de pensamento sobre um “estado de coisas em si”, a afirmação (não justificada) de um estado de coisas como fixo e derradeiro.

É muito lentamente que esse argumento sobre a arbitrariedade da afirmação acerca de um dado estado de coisas mostra sua convergência com uma filosofia da origem, tendo em vista a arbitrariedade presente na simples afirmação do que já estava dado: “A categoria da raiz, a categoria da própria origem, está associada com a dominação, é uma confirmação daquilo que passa por primeiro porque estava aí em primeiro lugar; a categoria do autóctone em face do imigrado, daquilo que é sedentário em face do móvel” (DN, p. 135; ND, p. 158). Aliás, sobre esse aspecto, “repete-se um *topos* da tradição ocidental inteira, de acordo com o qual somente o primeiro ou, segundo a fórmula de Nietzsche, somente aquele que não passou pelo devir [*das nicht Gewordene*] pode ser verdadeiro. Não se pode desconhecer a função ideológica dessa tese” (SSO, p. 185).

A isso se refere também a ideologia contida na “tautologia da identidade: deve ser aquilo que sem mais já é” (DN, p. 289; ND, p. 342). Silberbuch (2018, p. 60, tradução nossa) esclarece sobre a função social-ideológica deste dever ser como afirmatividade ou “(...) afirmação de tudo o quê ou quem estiver no lado vencedor, comumente determinado somente pela força física e poder econômico. Priorizar o universal sobre o particular facilmente se transforma em uma sanção filosófica do poder enquanto tal e uma afirmação dos poderes que existem”.

Assim, Adorno liga o pensamento baseado no princípio de identidade a uma prática particular de pensamento que, por mais formal e abstrata que seja, carrega em si um conteúdo específico. Em passagem de grande valor, ele afirma:

No idealismo, o princípio formal supremo da identidade, em virtude de sua própria formalização, tinha a afirmação por conteúdo. De maneira inocente, a terminologia traz isso à tona; as simples proposições predicativas são denominadas afirmativas. A cópula diz: é assim, não de outro modo; o ato da síntese por ela expressa anuncia que ele não deve ser diferente: senão, a síntese

não seria realizada plenamente. Em toda síntese trabalha a vontade de identidade; enquanto tarefa a priori do pensamento, imanente a ele, ela se mostra como positiva e desejável: o substrato da síntese seria reconciliado por meio dessa síntese com o eu, e, por isso, seria bom. Isso permite então prontamente o *desiderat* moral de que o sujeito pode se curvar a seu heterogêneo, pois ele compreende agora o quanto a coisa é a sua coisa. Identidade é a forma originária da ideologia. (DN, p. 129; ND, p. 151)

A formalização sob a qual se constitui o pensamento da identidade desdobra-se em uma função de simples afirmação do estado de coisas, ou, ainda, numa função moral (e política) de justificação: “aquilo que é, é inevitavelmente” (DN, p. 224). Aqui, alcançamos um dos momentos mais importantes da DN e mais centrais para a nossa pesquisa: trata-se da consideração de uma relação intrínseca entre identidade e ideologia. Note-se que a identidade não é simplesmente equacionada à ideologia, mas seria sua forma básica ou original (*Urform*). Isto significa, por um lado, questionar o aspecto formal neutro da identidade e, por outro, caracterizar toda ideologia como um tipo ou forma de pensamento baseado na identidade. Dessa maneira, a determinação de uma ideologia não estaria vinculada somente ao *conteúdo falso* da consciência, porém (e mais propriamente), à *forma de apresentação falsa* do conteúdo baseada na aparência de uma identidade total, seja na constituição do sujeito, na do objeto ou na relação entre eles.<sup>37</sup>

E qual seria a função ideológica da tese da identidade? Acredito que esta questão pode ser respondida por duas vias que se complementam: pela análise da dominação que o primado do conceito e da identidade representa tanto em relação ao objeto, quanto ao sujeito. A dominação que se estabelece em relação ao objeto refere-se ao já traçado movimento de identificação total do objeto ou redução ao seu conteúdo idêntico mensurável. Além de implicar uma certa equivalência e inferiorização das coisas como meros exemplos intercambiáveis e, em certa medida, descartáveis, há ainda uma relação de poder exercida sobre aquele conteúdo que no objeto é dissidente e não-idêntico. “Estrangula-se aquilo que não se integra à execução do juízo; o pensamento exerce de antemão essa violência (...)” (DN, p. 197; ND, p. 232). Chama atenção como Adorno promove aí uma crítica moral do conhecimento, caracterizando a *violência* intrínseca a um procedimento formal do pensamento.<sup>38</sup> A identidade, quando tomada

---

<sup>37</sup> Daí que, por exemplo, em EAA (p. 132), Adorno afirme que a consciência reificada seria “sobretudo uma consciência que se defende em relação a qualquer vir-a-ser, frente a qualquer apreensão do próprio condicionamento, impondo como sendo absoluto o que existe de um determinado modo” – destacando, portanto, não um conteúdo específico, mas uma forma estática, não condicionada e absoluta de apreender (qualquer) conteúdo.

<sup>38</sup> Questão a ser retomada no quarto capítulo durante a comparação desta noção com a de violência epistêmica no âmbito do pós-decolonialismo – cf. Cap. 4.

como princípio, exerce uma opressão em relação ao objeto, ajustando e/ou eliminando tudo aquilo que não coincide com ela – sendo a coisa conceituada completamente subordinada e talhada conforme o conceito. A identidade total é estabelecida forçosamente, às custas da não-identidade, como princípio absoluto do pensamento e se torna “forma originária da ideologia” na medida em que funciona como simples instância de adequação ou adaptação do objeto. Desse modo, a determinação do objeto se dá como uma dominação, “determinação sobre a coisa vencida” (DN, p. 129; ND, p. 151) e carrega uma injustiça na medida em que “o objeto (pelo qual o sujeito tem de se orientar) paga de volta a esse sujeito aquilo que ele lhe infringiu” (idem). A perda desse não-idêntico é descrita não apenas como um afastamento progressivo do âmbito material, mas também como eliminação de todo ente heterogêneo (DN, p. 30), de tudo que é qualitativamente diverso (DN, p. 128) ou estranho ao espírito (DN, p. 149).

Essa relação de poder entre sujeito e objeto é, eventualmente, descrita por Adorno nos termos de uma relação entre predador e presa, destacando como a filosofia da identidade parece racionalizar uma relação de predação. Assim, Adorno se aproxima de uma reflexão de cunho antropológico, como que reescrevendo o argumento desenvolvido sobretudo na DE a respeito da constituição da razão como impulso de autoconservação. Nos termos da DN (p. 28), “esse esquema antropológico sublimou-se até o cerne da teoria do conhecimento”, e ele continua:

No idealismo – mais expressamente em Fichte – vige inconscientemente a ideologia de que o não-eu, *l'autrui*, por fim tudo aquilo que evoca a natureza, é inferior; e isso para que a unidade do pensamento que conserva a si mesmo possa engoli-lo sem escrúpulos. Isso justifica o seu princípio, assim como aumenta a avidez. O sistema é a barriga que se tornou espírito, a fúria é a marca registrada de todo e qualquer idealismo [...]. (DN, p. 28; ND, p. 33)

Ao dizer que “o sistema é a barriga que se tornou espírito”, Adorno não atribui um sentido necessário a este *vir a ser*; isto é característico do idealismo. Assim, a sublimação da autoconservação na teoria do conhecimento, mais do que apontar para uma característica natural/essencial do homem, apontaria para um processo social que é refletido pelo idealismo.

O desenvolvimento da razão como instrumento de sobrevivência responderia a um tipo específico de relação do homem para com a natureza característico do Esclarecimento.

Uma tal racionalidade totalitária, e, por isso, particular, foi *ditada historicamente* pelo elemento ameaçador intrínseco à natureza. [...] O pensamento identificador, a igualação de todo e qualquer desigual, perpetua-se no medo da sujeição à natureza. (DN, p. 149; ND, p. 174, grifo nosso)

Quer dizer, o movimento de identificação e dominação do objeto não é de todo arbitrário. Ele responde à necessidade de dominação da natureza e se liga à função técnica-instrumental da razão enfatizada no contexto de desenvolvimento científico da modernidade. Para o Esclarecimento, o medo em relação à natureza só poderia ser superado subordinando-a, mas é justamente a partir desta relação totalitária que o medo se conserva.

Neste sentido, a reconciliação desejada pela “vontade de identidade” não é, de fato, alcançada.

Justamente o princípio de identidade insaciável eterniza o antagonismo em virtude da opressão daquilo que é contraditório. Aquilo que não tolera nada que não seja como ele mesmo sabota a reconciliação pela qual ele se toma equivocadamente. O ato de violência intrínseco ao ato de igualar reproduz a contradição que ele elimina. (DN, p. 125; ND, p. 146)

Adorno quer mostrar como a reconciliação sob o princípio de identidade é falsa. Na medida em que iguala e reduz violentamente o objeto somente ao que é idêntico ao sujeito, a identificação refere-se a um ato violento de “opressão daquilo que é contraditório”, perpetuando o antagonismo. A ausência de contradição que é construída pela aparência de identidade total termina por fixar ou hipostasiar a contradição entre sujeito e objeto. A suposição ou simples afirmação da reconciliação pelo pensamento da identidade, seria, afinal, mais um de seus traços ideológicos:

[...] a adequação sempre foi também submissão às metas de dominação, e, nessa medida, sua própria contradição. [...] Ele [o pensar identificador] mostra seu lado ideológico pelo fato de não cumprir jamais a afirmação [*Beteuerung*] de que o não-eu seria no fim o eu. (DN, p. 129, trad. modificada; ND, p. 151)

Com isso chegamos ao segundo aspecto da dominação inerente à filosofia da identidade referente à dominação do(s) sujeito(s). Além de representar uma prioridade do pensamento sobre as coisas, valendo o nome de Idealismo que recebe, a tese da identidade total entre sujeito e objeto teria como consequência, como em um movimento reverso, a objetificação do próprio sujeito. A explicação para isso assemelha-se a um castigo advindo da tendência da filosofia tradicional de reduzir o sujeito de conhecimento apenas às suas determinações formais, completamente esvaziado de qualquer referência empírica e, assim, ter “esquecido da mediação no interior do mediador, no interior do sujeito” (DN, p. 152). Quer dizer, apesar de colocar o sujeito numa posição hierarquicamente superior, que domina o objeto ao determiná-lo completa

e unicamente de acordo com a identidade, o primado da identidade representaria também uma dominação sobre o sujeito, pois este é reduzido e tratado como coisa, objetificado.

Sem dúvida, aqui opera uma polissemia na noção de sujeito como sujeito de conhecimento (“consciência em geral” [SSO, p. 181]) e sujeito empírico, indivíduo particular. Esta é uma tensão básica desse conceito. Para Adorno (SSO, p. 181), “ambas as significações necessitam-se reciprocamente” – e essa seria já uma diferença de sua filosofia para a kantiana, na qual haveria uma prioridade do sujeito transcendental sobre o empírico. Seu argumento, acerca de uma dominação exercida pelo pensamento da identidade sobre o sujeito, aponta para uma dominação que é do sujeito transcendental sobre o sujeito empírico. Essa relação significa, por um lado, que o pensamento, em sua condição universal, “dá testemunho” de uma mediação social na consciência do indivíduo (SSO, p. 187). Por outro lado, essa dominação do conceito/sujeito transcendental sobre o sujeito empírico significaria também a “forma reflexa da coisificação dos homens” (SSO, p. 186), traduzindo a condição social de alienação no capitalismo (retornaremos a isso adiante).

Passaremos, agora, a destrinchar melhor o que significa a dominação do pensamento da identidade sobre o sujeito analisando as críticas na DN às filosofias de Kant e Hegel. Isto se justifica não só pela já ressaltada importância desses filósofos para Adorno, mas também pela curiosa repetição de uma mesma constatação para ambas estas filosofias. Na DN e em outros textos, Adorno diz que a situação atual da sociedade administrada (ou “radicalmente socializada”) teria concretizado o “sujeito transcendental” de Kant,<sup>39</sup> assim como o “espírito” de Hegel.<sup>40</sup> Assim, apesar das diferenças entre elas, Adorno encontra também muitas semelhanças: ambas ligadas à *ratio* burguesa, marcadas pela forma de sistema e pelo primado da identidade. Sem dúvida, a postura de Adorno em relação a estes autores é ambivalente, visto que reconhece sua profunda influência e, em certa medida, leva adiante algumas de suas intenções primordiais.<sup>41</sup> Porém, em especial no que concerne à teoria do conhecimento, eles não teriam considerado de maneira suficiente o caráter não-idêntico incontornável que constitui os objetos do pensamento e a tensão que funda essa relação e coloca, assim, limites ao pensamento. Não teriam desempenhado de maneira suficiente a autorreflexão do pensamento

---

<sup>39</sup> “Na doutrina do sujeito transcendental, expressa-se fielmente a primazia das relações abstratamente racionais, desligadas dos indivíduos particulares e seus laços concretos, relações que tem seu modelo na troca.” (SSO, p. 186).

<sup>40</sup> “Apenas hoje, cento e cinquenta anos depois, o mundo compreendido pelo sistema hegeliano é revelado literalmente como sistema, nomeadamente de uma sociedade radicalmente socializada, e isso de modo diabólico.” (TESH, 2013, p. 102).

<sup>41</sup> Sobre a relação de Adorno e Kant, cf. FRÜCHTL (2011), AUBERT (2020), RENAULT (2020); e sobre Adorno e Hegel cf. BERNSTEIN (2004), O’CONNOR (2013), REPA (2011), GUERRA (2017), KUGNHARSKI (2017).

que descobre o quanto ele é dependente do objeto que está à sua frente, e não teriam experienciado a não-liberdade que marca essa relação. O modo como Adorno se posiciona em relação a esses autores pode lançar luz sobre a compreensão da *ratio* enquanto instrumento de dominação social.

## 2.2 Primado da Identidade em Kant

Na continuação da nota de rodapé analisada no começo do capítulo, Adorno afirma:

As duas primeiras camadas de significação também não são mantidas de maneira alguma estritamente afastadas uma da outra. Isso não é culpa de um uso pouco rigoroso da linguagem. A identidade designa muito mais o ponto de indiferença entre o momento psicológico e o lógico no idealismo. A universalidade lógica enquanto a universalidade do pensamento é ligada à identidade individual, sem a qual ela não chegaria a termo porque, de outro modo, nenhum passado seria fixado em algo atual, e, com isso, não seria fixado absolutamente nada enquanto igual. (DN, p. 124; ND, p. 145)

Quer dizer, (1) identidade individual e (2) identidade supraindividual na razão, ou universalidade lógica, estão ligadas. Adorno tem em mente, aqui, como essa sobreposição das camadas de sentidos da identidade acontece na filosofia kantiana:

O ‘eu penso’ kantiano, o momento individual da unidade, sempre exige também o universal supraindividual. O eu particular só é um em virtude da universalidade do princípio numérico da unidade; a unidade da própria consciência é uma forma de reflexão da identidade lógica. O fato de uma consciência individual ser uma só vale sob a pressuposição lógica do terceiro excluído: o fato de ela não dever poder ser uma outra. (DN, p. 125; ND, p. 146)

Mais uma vez, Adorno marca a adesão de Kant aos “princípios da lógica formal”. Além disso, destaca como haveria uma intermediação entre a constituição da unidade do sujeito e da universalidade da razão – algo particularmente perceptível no modo duplo como a noção de unidade aparece na CRP: como a primeira das categorias de quantidade e como caráter da própria consciência na “unidade originariamente sintética da apercepção”.

Na CRP (p. 51, B11), a identidade aparece, inicialmente, como a relação entre sujeito e predicado que diferencia os juízos analíticos (sujeito e predicado idênticos) dos juízos sintéticos (“conexão sem identidade”).<sup>42</sup> Além disso, Adorno chama atenção para como a identidade

---

<sup>42</sup> Talvez seja por isso que Paul Guyer (1998, p. 51) destaca que os princípios lógicos de identidade e não-contradição são interpretados por Kant como meramente analíticos. Isto quer dizer que as leis da chamada lógica



aparece também com especial importância na dedução transcendental da apercepção pura. Aí, o fundamento de possibilidade da unidade de diferentes conceitos está na unidade *a priori*, “originária” ou “mais alta”, que se refere à unidade do sujeito como autoconsciência plena porque é *sempre* a mesma e acompanha *todas* suas representações (CRP, p. 129, B 131). Essa apercepção é transcendental, pois “a consciência empírica (...) é em si dispersa e não tem relação com a identidade do sujeito” (CRP, p. 130, B132). Aqui, para Adorno, destaca-se como haveria uma prioridade do momento transcendental em detrimento do momento empírico e, além disso, haveria uma prioridade também da identidade/unidade do eu porque precede ou está acima das próprias categorias.<sup>43</sup>

Na seção *Falta de liberdade do pensamento*, ele explicita:

[...] toda a filosofia kantiana se acha sob o signo da unidade. Apesar dos fortes acentos sobre o elemento material que não é derivado das formas puras, isso lhe confere o seu caráter de sistema: Kant não esperava do sistema menos do que os seus sucessores. ‘A unidade predominante [no sistema kantiano], porém, é o próprio conceito de razão, e, por fim, a unidade lógica da pura ausência de contradições’. (DN, p. 197, tradução modificada; ND, p. 232)

Ou seja, Kant participa da filosofia da identidade não só pela forma de sistema da sua filosofia, mas por compartilhar de uma concepção unitária de razão, seja como autoconsciência plena ou como lógica pura. Contra isso, Adorno quer chamar atenção para duas questões: a impossibilidade de uma autoconsciência idêntica e total, ou de um “estado de atualidade racional universal” (DN, p. 228), a partir da noção freudiana de inconsciente,<sup>44</sup> e a impossibilidade de uma separação clara a respeito da forma pura do pensamento.

---

geral são válidas, mas não são suficientes para o conhecimento do mundo objetivo, pois esta função caberia à lógica transcendental (CRP, p. 184, B 193). Podemos dizer que a interpretação adorniana tende muito mais a questionar a separação entre estas duas lógicas: “A distinção sugerida terminologicamente entre a razão pura teórica e a razão pura prática, assim como entre uma razão lógico-formal e uma lógico-transcendental e, finalmente, a diferença da doutrina das ideias em sentido mais restrito, essas não são diferenças no interior da razão em si, mas somente em vista de seu uso [...]” (DN, p. 197; ND, p. 233).

<sup>43</sup> A identidade aparece ainda na CRP como identidade pessoal quando Kant trata da alma como objeto do conhecimento metafísico na dialética transcendental (LONGUENESSE, 2007). O “princípio de identidade” aparece com mais destaque na obra pré-crítica “Nova explicação dos primeiros princípios do conhecimento metafísico”, em que Kant (tentando se diferenciar da metafísica de Leibniz e Wolff) toma este princípio (e não o de não-contradição) como fundamento último da possibilidade de todas as verdades (cf. REUSCHER, 1977; VON SALTIEL, 2016). “[Q]uando existe identidade entre o sujeito e o predicado, a proposição é verdadeira; o que significa, em termos gerais, como convém a um princípio primeiro: tudo aquilo que é, é e tudo aquilo que não é, não é. Deste modo, o princípio da identidade, que é o primeiro princípio, preside a qualquer demonstração directa” (KANT, 1983, p. 38). Tal superioridade do princípio de identidade deve-se à sua expressão mais simples e universal. Além disso, ele apresenta a vantagem de “não confiar a uma proposição negativa o primeiro papel no domínio das verdades” (ibid., p. 40).

<sup>44</sup> Assim entendendo a afirmação de que a “psicologia mostrou materialmente que essa autoexperiência [imediatamente kantiana] não apenas pode, mas deve nos enganar” (DN, p. 225; ND, p. 266).

Ainda nesta seção, logo após relacionar Kant ao interesse burguês de ordenação e coerção social prevalentes no momento pós-revolucionário (DN, p. 196), apontando ironicamente seu “temor ante a anarquia”, Adorno explicita sua compreensão do modelo moderno burguês de racionalidade:

Os filósofos especulativos de Leibniz a Schopenhauer, com razão, concentraram os seus esforços na causalidade. Ela é a cruz do racionalismo [...] A normatividade das formas puras do pensamento, a *causa cognoscendi*, é projetada sobre os objetos como *causa efficiens*. A causalidade supõe o princípio lógico-formal, mais propriamente a ausência de contradições, o princípio da identidade nua e crua, enquanto regra do conhecimento material de objetos, ainda que o desenvolvimento tenha transcorrido historicamente de maneira inversa. Daí a equivocidade presente na palavra *ratio*: razão e fundamento. (DN, p. 197; ND, p. 232)

Adorno se refere ao princípio de razão suficiente característico da filosofia moderna, em que todo fenômeno pode ser reconduzido à sua causa. Para Adorno (DN, p. 197, p. 207), assim como a noção de necessidade, a noção de causalidade seria caracterizada por uma *projeção* das formas puras do pensamento como fundamento do objeto. Com isso, Adorno pretende ressaltar o caráter ilusório desse movimento. Percebemos como a identidade tem uma posição central nesse movimento, assumindo o estatuto de princípio do pensamento quando tomado como regra de modo autoritário, na medida em que isso acontece de maneira descolada do ocorrido historicamente.

Isso aconteceria, por exemplo, com o “conceito kantiano de causa” e o modo como ele funciona dentro do conhecimento teórico-científico moderno. Procurando diferenciar-se de Leibniz, Kant teria tomado a necessidade não como vínculo interior entre os fatores, mas a partir de uma regra ou função da razão subjetiva: “A causalidade não deve surgir nos objetos e em sua relação. Ela deve surgir simplesmente na compulsão subjetiva do pensamento” (DN, p. 208; ND, p. 245). Para fugir, no entanto, da acusação de Hume em relação à contingência e convencionalidade da submissão a essa regra, Kant toma a causalidade como “forma inata” da consciência (DN, p. 208; ND, p. 246) e a identidade como princípio formal do conhecimento, mesmo que histórica e materialmente o objeto testemunhe o contrário. Essa independência em relação ao âmbito histórico é, afinal, o que justifica as acusações contra Kant a respeito do seu formalismo e do caráter tautológico dos juízos sintético *a priori*: “a razão constata nelas [nas conexões causais que determina] aquilo que produz enquanto faculdade das leis. (...) A razão transpõe essa unidade, seu princípio de identidade, para os objetos e a faz passar em seguida por seu conhecimento” (DN, p. 208). Nessa transposição é que a *ratio* se torna fundamento,

“arquétipo [*Urbild*] de toda objetividade” (DN, p. 198), e a categoria de causalidade torna-se, então, instrumento de um “domínio desejado sobre o ente” (DN, p. 197).<sup>45</sup>

No entanto, o que confere ao sujeito de conhecimento uma posição hierárquica superior ao objeto (rebaixando-o) significa, por outro lado, um rebaixamento também do sujeito. Para Adorno (DN, p. 122; ND, p. 142), “o encanto exercido pelo sujeito torna-se igualmente um encanto sobre o sujeito”, e continua:

No desempenho categorial, o sujeito se arruína e empobrece; para poder determinar e articular aquilo que se acha à sua frente, de modo a que esse se torne um objeto no sentido kantiano, o sujeito precisa, em favor da validade objetiva dessas determinações, se reduzir à mera universalidade [...]. O sujeito objetivante se reúne no ponto da razão abstrata, por fim na ausência de contradição lógica que não possui por sua vez nenhum sentido independentemente do objeto determinado. O absolutamente primeiro permanece tão indeterminado quanto seu oposto [...]. (DN, p. 122; ND, p. 142)

A noção de um sujeito de conhecimento soberano – isto é, como elemento primeiro e absoluto, cuja determinação do objeto é exclusivamente sua – significa não apenas degradar a coisa (inicialmente tratada como massa disforme, “multiplicidade desprovida de qualidade” [DN, p. 122]), mas também o próprio sujeito: reduzido, afinal, ao núcleo lógico da ausência de contradição, resultando, desta maneira, “tão indeterminado quanto seu oposto”. A totalidade do conhecimento, isto é, a completa dedução do objeto a partir do sujeito significa também a sua completa coincidência, restando, de modo recíproco, o sujeito como objeto. Desse modo, segundo o primado do conceito, não apenas o objeto é cortado e reduzido àquilo que nele é idêntico ao sujeito, mas também o sujeito é caracterizado a partir do modelo estático-coisal, em uma palavra, é reificado: “quanto mais o eu o apreendo, tanto mais plenamente ele se acha degradado ao nível do objeto” (DN, p. 129; ND, p. 151). Este seria o resultado de uma redução da compreensão do sujeito de conhecimento ao núcleo lógico da identidade.<sup>46</sup>

---

<sup>45</sup> Sobre isto, ele afirma ainda: “Em Kant [...] a causalidade transforma-se em uma função da razão subjetiva, e, com isso, a representação que podemos fazer dela se torna cada vez mais diminuta. [...] Os juízos sobre conexões causais transformam-se em tautologia: a razão constata nelas aquilo que produz enquanto faculdade das leis. O fato de prescrever suas leis ou muito mais sua lei à natureza não significa mais do que a subsunção à unidade da razão. A razão transpõe essa unidade, seu próprio princípio de identidade, para os objetos e a faz passar em seguida por seu conhecimento. [...] A causalidade não deve surgir nos objetos e em sua relação. Ela deve surgir simplesmente na compulsão subjetiva do pensamento” (DN, p. 208; ND, p. 245). É necessário destacar que Adorno não descarta, por isso, a causalidade. Na seção *Sobre a crise da causalidade*, Adorno alega que a ciência de seu tempo opera com um conceito diferente de causalidade, mais bem definido como uma “rede causal”, para dar conta da “pluralidade empírica das relações causais” (DN, p. 223). Além disso, ela não é compreendida de maneira inequívoca como princípio: “a infinitude daquilo que é entrelaçado e se entrecruza torna impossível de maneira principal [...] a formação de correntes causais inequívocas” (DN, p. 223).

<sup>46</sup> Sobre o conceito de identidade na noção kantiana de sujeito, cf. LONGUENESSE (2007). A autora expõe uma compreensão diferente da de Adorno, afirmando que Kant teria uma noção espaço-temporal de pessoa, o que

Para Adorno, todo o sistema kantiano estaria baseado nesse núcleo lógico que não varia, apesar dos distintos usos (teórico ou prático) da razão. Mesmo a distinção feita por Kant entre lógico-formal e lógico-transcendental não se manteria de pé porque estas “não são diferenças no interior da razão em si” (DN, 198), mas apenas diferenças terminológicas. Com isso, Adorno caracteriza não só Kant, como toda a filosofia moderna como tendo um *conceito indiferenciado de razão*.

O conceito moderno de razão era o conceito da indiferença. Nele equilibram-se o pensamento subjetivo reduzido à forma pura – e por meio disso objetivado potencialmente, arrancado do eu – e a validade das formas lógicas despidas daquilo que as constitui enquanto tal, formas que não seriam por sua vez representáveis sem o pensamento subjetivo. (DN, p. 200; ND, p. 236)

Quer dizer, há uma equivalência entre a forma pura do pensamento e a validade das formas lógicas. Apesar de não explicitar “o que as constitui enquanto tal”, Adorno aponta, em algumas passagens, para a “relação antiquíssima” entre os modos de procedimento e as formas de organização social (DN, p. 197) – algo que desenvolveremos mais à frente.

Vale destacar, neste contexto, que, para Adorno, toda a filosofia moderna parece estar baseada em um conceito indiferenciado de razão que termina por cair em um formalismo ao se purificar ou descolar do âmbito empírico da experiência do sujeito individual – uma separação que é impossível para Adorno. Isto significa, por exemplo, na filosofia prática de Kant, a exclusão dos impulsos corporais na determinação da vontade (DN, p. 198) e a definição de um perfil unitário de identidade subjetiva, base para a unidade da pessoa moral, como uma espécie de “caráter” (DN, p. 201), “personalidade” (DN, p. 215) ou “instância fixa do eu” (DN, p. 227). Nesse sentido, o sujeito só seria livre na medida em que projetasse sua própria identidade como fundamento normativo da ação (DN, p. 199).

A posição assumida pela própria DN seria a de revelar, por trás dessa aparente unidade, uma “duplicidade estrutural do conceito de razão” (DN, p. 198), na medida em que em qualquer ação, assim como em qualquer intelecção, a razão se mostra dependente da coisa, do “algo” (DN, p. 119) ou “do elemento extrarracional” (DN, p. 198) e, com isso, ela é “reenviada interiormente para o seu não-idêntico” (idem). Este seria, afinal, o momento de falsidade da filosofia kantiana, ou melhor, a contradição principal desvelada por Adorno a partir das próprias definições kantianas, a saber, o fato de não reconhecer o tanto que é dependente daquilo que

---

significa que é “dotada de unidade de apercepção e capaz de conhecer sua própria identidade ao longo do tempo de acordo com critérios empíricos de identificação e re-identificação” (LONGUENESSE, 2007, p. 149).

supostamente subordina. Do ponto de vista da teoria do conhecimento kantiana, Adorno explora o papel da “sensação” (*Empfindung*) na *Crítica da Razão Pura* como aquele elemento que trai a intenção da filosofia de Kant porque denuncia o rastro de algo ôntico na estrutura da razão. Desse modo, por mais que Kant inferiorize o elemento sensível-coisal (pois termina prendendo o “direito pela experiência” à “hierarquia da reflexão” (DN, p. 120), ele reaparece. Assim,

[...] se consideramos que a forma, o sujeito transcendental, para funcionar, ou seja, para julgar de maneira válida, carece rigorosamente da sensação, então ela não estaria presa apenas, quase ontologicamente, à apercepção pura, mas também ao seu polo oposto, à sua matéria. Isso precisaria abalar toda a doutrina da constituição subjetiva, à qual, de acordo com Kant, a matéria não pode ser reconduzida. (DN, p. 120-121; ND, p. 141)

O pensamento filosófico é forçado/obrigado a encarar a coisidade (*Sachhaltigkeit*), ele é reconduzido ao seu conteúdo material que, por ser efêmero, derruba a “ideia de algo imutável, igual a si mesmo” (DN, p. 121; ND, p. 141) que é instaurada pela dominação do conceito. “O não-conceitual, indispensável para o conceito, desmente seu ser em-si e o altera” (DN, p. 121; ND, p. 141).

Adorno enxerga esta interdependência entre sujeito transcendental e sujeito empírico como dois termos necessários entre si (um necessariamente remetendo ao outro). Comentando sobre como essa separação se dá no âmbito da filosofia kantiana, ele afirma:

Fazer do *constituens* o sujeito transcendental e do *constitutum* o sujeito empírico não elimina a contradição, pois não há nada transcendental senão individualizado na unidade da consciência, ou seja, como momento do sujeito empírico. Necessita-se do não-idêntico irreduzível que delimita ao mesmo tempo a normatividade. Sem esse não-idêntico, não haveria identidade, uma lei imanente da subjetividade. Essa não é uma lei senão para o não-idêntico [...]. O princípio identificador do sujeito é ele mesmo o princípio interiorizado da sociedade. (DN, p. 203; ND, p. 239, tradução modificada)

Aqui, encontramos, mais uma vez, a falsidade da identidade como lei. Reitera-se a dependência do sujeito transcendental em relação ao sujeito empírico, e essa relação é descrita como uma relação entre identidade e não-identidade. Com isso, seja no âmbito da teoria do conhecimento, seja no âmbito da filosofia moral, o conceito de razão é tomado como dependente de um momento empírico/material não-idêntico, que impõe restrições às pretensões universais da normatividade da identidade. Sem o conteúdo não-idêntico não haveria identidade, sem o subordinado, não haveria lei, nem dominação – demonstrando uma codependência implícita.<sup>47</sup>

---

<sup>47</sup> Algo que se refere ao próprio conceito de dialética, para Adorno – voltaremos ao tema adiante.

Além disso, Adorno afirma que o princípio de identidade seria o “princípio interiorizado da sociedade”, como se ele fosse o ponto de interseção entre o elemento lógico e o elemento social do pensamento. Em outra passagem, ele explica um pouco mais essa relação:

Nos mecanismos subjetivos de mediação perpetuam-se os mecanismos de mediação da objetividade nos quais todo sujeito, mesmo o sujeito transcendental, se encontra preso. O fato de os dados, por sua exigência, serem apercebidos dessa forma e não de outra é assegurado pela ordem pré-subjetiva que por sua vez constitui essencialmente a subjetividade constituinte para a teoria do conhecimento. (DN, p. 147-148; ND, p. 173)

Aqui, retomamos o que constitui a validade da forma lógica “enquanto tal”. Adorno remete a estrutura formal do sujeito transcendental a um momento anterior, uma ‘ordem pré-subjetiva’ que se impõe e constitui (de fato) o sujeito de conhecimento. Isso significa que a unidade da forma da experiência só é possível a partir de um contexto que a condiciona empírica/histórica e socialmente. Dessa maneira, do “corte” do sujeito empírico na teoria do conhecimento, não resulta “nenhum sujeito superior, purificado do entulho da contingência, mas unicamente um sujeito que seguiria um padrão de realização sem consciência” (DN, p. 47). Em outra passagem, ele complementa:

No estágio histórico atual, [...] o sujeito imita na maioria das vezes automaticamente o *consensus omnium*. Ele só daria ao objeto aquilo que lhe pertence, ao invés de se satisfazer com o falso molde, no momento em que resistisse ao valor mediano de uma tal objetividade e se libertasse enquanto sujeito. [...] A supremacia daquilo que é objetivado sobre os sujeitos, uma supremacia que os impede de se tornarem sujeitos, inviabiliza do mesmo modo o conhecimento do elemento objetivo [...]. (DN, p. 147-148; ND, p. 172-173)

Quer dizer, é uma e a mesma supremacia que impede o conhecimento do objeto e a emancipação dos sujeitos. Acredito que o elemento que viabiliza esta equação é justamente a noção de supremacia da identidade que percorre toda a filosofia moderna, e que se revela como forma de um pensar dominante e repressivo, tanto em relação ao objeto (que, afinal, desconhece) quanto em relação ao sujeito que se reduz à “impotência onipotente do consenso seguro” (DN, p. 37).

Daí Adorno admitir, afinal, a realidade ou a efetividade do sujeito transcendental kantiano por intermédio das práticas e das instituições da sociedade no mundo administrado. Nesse sentido, ele indica o que chama de “momento de verdade” do conceito kantiano de sujeito transcendental, a saber, o fato de que, até certo ponto, ele se realiza dentro e por meio do

contexto de não-liberdade que domina os sujeitos empíricos/reais no estado falso. Nas palavras do autor:

Em certo sentido, [...] o sujeito transcendental é mais real, a saber, mais determinante para a conduta real dos homens e para a sociedade formada a partir disso, que esses indivíduos psicológicos dos quais foi abstraído o transcendental e que pouco têm a dizer no mundo; que, por sua vez, se tornaram apêndice da maquinaria social e, por fim, ideologia. [...] Na doutrina do sujeito transcendental, expressa-se fielmente a primazia das relações abstratamente racionais, desligadas dos indivíduos particulares e seus laços concretos, relações que tem seu modelo na troca. Se a estrutura dominante da sociedade reside na forma da troca, então a racionalidade desta constitui os homens [...]. Eles são deformados de antemão por aquele mecanismo que é transfigurado filosoficamente em transcendental. (SSO, p. 185)

Aqui, Adorno lança alguma luz sobre o entrelaçamento entre o aspecto lógico e o social do pensamento. Ele indica uma relação fundamental entre o princípio transcendental, a sociedade e o seu modo de produção de tal maneira que a estrutura formal transcendental é vista como instrumento de dominação e de alienação social, em uma palavra: ideologia. O sujeito puro e constitutivo (separado e elevado sobre o objeto) se revela como “forma reflexa da coisificação dos homens” (SSO, p. 185).

Assim, a tendência dominante na epistemologia moderna (e confirmada posteriormente pelo positivismo) em relação à necessidade de pureza e abstração do sujeito de conhecimento, separando-o do âmbito empírico das sensações e experiências, é vista como um tipo de esquecimento que se volta contra o próprio sujeito, tornando-se, ele também, vítima de uma objetificação. Numa análise com algo de psicanalítico, Adorno (DN, p. 153; ND, p. 179) afirma que “como punição, o sujeito é igualmente surpreendido pelo que esqueceu” e, desse modo:

O sujeito constitutivo da filosofia é mais coisal que o conteúdo psíquico-particular que ele afasta de si como coisal-naturalístico. Quanto mais soberanamente o eu se eleva sobre o ente, tanto mais ele se transforma subrepticamente em objeto e revoga ironicamente o seu papel constitutivo. (DN, p. 152; ND, p. 178)

Nesta consequência inesperada e inconsciente é que ele aponta a aproximação entre o sujeito transcendental e o modo de produção social. De modo mais detalhado, ele continua:

Para além do círculo mágico da filosofia da identidade, o sujeito transcendental pode ser decifrado como a sociedade inconsciente de si mesma. [...] Aquilo que constitui, desde a *Crítica da razão pura*, a essência do sujeito transcendental, a funcionalidade, a pura atividade que se realiza nas

performances dos sujeitos individuais e ao mesmo tempo ultrapassa esses sujeitos, projeta um trabalho pairante sobre o sujeito puro considerado como origem. [...] A universalidade do sujeito transcendental, porém, é a universalidade da conexão funcional da sociedade, de um todo que se conjuga a partir das espontaneidades e das qualidades individuais, limitando-as então uma vez mais por meio do princípio de troca nivelador e eliminando-as virtualmente como impotentes em sua dependência em relação ao todo. O domínio universal do valor de troca sobre os homens, que a priori recusa aos sujeitos serem sujeitos, rebaixa a própria subjetividade a uma mera objetividade e relega à não-verdade esse princípio de universalidade que afirma instaurar a predominância do sujeito. (DN, p. 153-154, tradução modificada; ND, p. 179-180)

A universalidade e a abrangência do conhecimento constituído pelo sujeito transcendental são correlativas à universalidade da sociedade enquanto conexão funcional total que predomina sobre os sujeitos. Empenhado em fazer uma psicanálise do sujeito transcendental, Adorno (DN, p. 153) encontra a projeção inconsciente do trabalho social. Este seria, afinal, o sentido de dominação social da *ratio*. Por meio de sua “potência formadora”, o conceito de sujeito transcendental atua na sociedade de modo muito real. Ele guarda a mediação social no interior do mediador, do sujeito. Nesse sentido, reflete o sentido funcional através do qual é entendida a sociedade sob o domínio do valor de troca. A redução do sujeito de conhecimento a partir do esvaziamento de qualquer conteúdo empírico (remetendo ao ideal de uma razão pura e indiferenciada) projeta, então, uma compreensão específica de trabalho – marcada (como veremos com mais detalhe na seção 2.4) pela cisão entre trabalho teórico-intelectual e trabalho corporal (DN, p. 153).

Antes de passar à análise da filosofia da identidade nos termos hegelianos, vale destacar que, apesar de aqui ter sido enfatizado como Adorno entende a filosofia kantiana ainda dentro do marco da filosofia da identidade, isso não acontece sem alguma tensão. Nas suas aulas sobre a *Crítica da razão pura*, após refletir sobre a relação da obra com o Esclarecimento, Adorno destaca a grandeza desta obra, que seria, ao mesmo tempo, uma filosofia da identidade e uma filosofia da não-identidade:

[...] de um lado, a *Crítica da razão pura* é, se assim quiserem, um pensamento da identidade. Isto significa que ela deseja reduzir [*zurückführen*] os juízos sintéticos *a priori* e, em última instância, toda experiência organizada, toda experiência objetivamente válida, à análise da consciência do sujeito; porque – como os idealistas mais tarde teriam chamado – não há absolutamente nada no mundo que não seja mediado [...]. Por outro lado, porém, esse pensamento também gostaria de se livrar [*entschlagen*] da mitologia, que consiste no fato de que o próprio homem absolutiza quaisquer ideias que lhe sejam inerentes, e as toma como sendo toda a verdade. Neste sentido, então, o pensamento kantiano é também um pensamento que quer fazer valer o momento do *não-*



*idêntico* do modo mais enfático possível. É um pensamento que não se esgota na atribuição/redução de tudo o que é a si mesmo. [...] A grandeza da *Crítica da Razão Pura* é que estas duas intenções colidem nesta obra, elas se chocam. Ela é, se me permitem expressar isso em termos tão extremos, ao mesmo tempo, uma filosofia da identidade – isto é, uma filosofia que tenta fundamentar o ser, em última instância, no sujeito – e uma filosofia da não-identidade – na medida em que tenta uma vez mais restringir justamente essa pretensão à identidade por meio daquilo com o que o sujeito se choca, por meio do *bloqueio* que ele encontra em seu conhecimento [*Erkenntnis*]. (KKRV, 104-105, grifos do autor, tradução nossa)

Nesse contexto, Adorno faz referência ao modo como Kant teria entrevisto a não-identidade através do conceito de coisa-em-si. Este conceito seria tratado de forma ambivalente na medida em que a coisa-em-si é, por um lado, origem da experiência/fenômeno, e, por outro, há uma interdição em relação ao seu conhecimento que a torna completamente não-conhecível. A ambivalência da filosofia de Kant teria sido a de reconhecer a coisa-em-si enquanto algo do que a razão depende, e, ao mesmo tempo, tratá-la a partir de um bloqueio que termina por torná-la nula.<sup>48</sup> Assim, Kant teria entrevisto a noção de não-identidade como este elemento ou “momento que não se esgota no que é mero espírito, nem no que é mera razão” (KKRV, p. 106). Porém, na medida em que é “velado e indeterminado, ele marca uma posição vazia do pensamento” (DN, p. 213). “Está implícito no pensamento de Kant – e isso foi lançado contra ele por Hegel – que o em si para além do conceito é nulo enquanto algo totalmente indeterminado” (DN, p. 13). Segundo Adorno, o idealismo alemão teria percebido a nulidade da noção kantiana de coisa-em-si e simplesmente se livrado dela, remetendo, assim, o conhecimento diretamente ao espírito, e unificando a razão em uma instância superior, nos termos do Absoluto.

### 2.3 Primado da Identidade em Hegel

Aproveitemos esta questão para passar à análise da crítica de Adorno à filosofia de Hegel, segundo o modo como aparece, em especial, na DN. Sem dúvida, a posição de Adorno em relação a Hegel é extremamente ambivalente, pois, apesar das críticas que tece, ele reconhece a proximidade de suas posições, de modo que muitos comentaristas ressaltam como Adorno permanece, em grande medida, hegeliano (BERNSTEIN, 2004; O’CONNOR, 2013).

---

<sup>48</sup> “[...] como o processo de conhecimento e seu conteúdo estão radicalmente separados desta coisa-em-si absolutamente não-conhecível através de um *χωρισμός* [chorismos – ruptura], em sentido platônico, então esta noção de coisa-em-si não tem, de modo algum, qualquer utilidade para o meu conhecimento efetivo.” (KKRV, 195).

Podemos dizer que essa variação na interpretação de Adorno refere-se a uma diferença de ênfase. O próprio Adorno, no seu curso de introdução à dialética de 1958, reconhece que, em alguns textos, como no ensaio *Aspectos da filosofia de Hegel*,<sup>49</sup> teria enfatizado, particularmente, o momento crítico ou negativo da filosofia hegeliana (ED, p. 124). Na DN (p. 137), de outro modo, podemos dizer que Adorno enfatiza o momento positivo da dialética hegeliana, ressaltando sua continuidade, nesse sentido, com a dialética platônica e pretendendo com a própria dialética negativa “libertar a dialética de tal natureza afirmativa” (DN, p. 7; ND, p. 9), superando o primado da identidade.

Apesar de colocar Hegel junto a Kant no que diz respeito ao “pedantismo” da filosofia moderna (DN, p. 27), Adorno não o faz sem analisar as diferenças entre as duas filosofias. Sabemos que Hegel, procurando superar o formalismo da filosofia kantiana, reconhece a heterogeneidade do objeto contraposto ao entendimento. Com isso, ele pretendia fazer uma crítica tanto à lógica tradicional quanto à lógica transcendental, mostrando o caráter formal de ambas. Na *Ciência da Lógica*, no segundo capítulo da *Doutrina da essência*, ao tratar da identidade como uma das determinações de reflexão, Hegel (2017, p. 58, grifos do autor) critica a identidade formal como sendo vazia: “Em sua expressão positiva  $A = A$ , esse princípio nada mais é, inicialmente, do que a expressão da *tautologia* vazia.” Em contraposição a isso, Hegel (ibid., p. 62, grifos do autor) quer mostrar que toda identidade é também não-identidade, que as proposições de identidade (assim como as de contradição) contêm “(...) *mais* do que *se quer dizer* com elas (...)” e, por isso, isoladamente são incompletas e unilaterais. Assim, haveria uma identidade reflexiva (mais completa e mais complexa) que não é puramente formal porque contém em si mesma, ao mesmo tempo, a identidade simples (abstrata) e a diferença.<sup>50</sup>

Com isso, Hegel tinha a pretensão de incluir o contraditório e a experiência particular como parte do conhecimento, compreendendo seu caráter de processo dentro do tempo. Adorno (DN, p. 14; ND, p. 19) reconhece que “Hegel tinha restituído à filosofia o direito e a capacidade de pensar em termos de conteúdo, ao invés de se deleitar com a análise de formas de conhecimento vazias e nulas em um sentido enfático”. No entanto, ele teria caído na tendência, dominante em toda a história da filosofia, de rebaixar “o âmbito do não-conceitual, do

---

<sup>49</sup> Escrito em 1956 e publicado como “Aspectos” em 1963 no livro *Três estudos sobre Hegel* (TESH, 2013).

<sup>50</sup> Na lógica das *Enciclopédias das Ciências Filosóficas*, também no início da doutrina das essências (§113 – §115), a identidade formal (expressa pela formalização  $A=A$ ) só poderia ser reconhecida como lei (não do pensamento, mas) do entendimento abstrato. Sobre esta redução da abrangência da lei da identidade, Hegel (§115, 1995, p. 228, grifo do autor) a justifica dizendo que “a *forma da proposição* já a contradiz, ela mesma, porque uma proposição também promete uma diferença entre sujeito e predicado [...]”. A identidade “concreta” é alcançada, então, em um outro nível (que não apenas o do entendimento, mas em um nível acima): “[...] essa identidade, tal como vai mostrar-se, é primeiro o *fundamento*, e depois, em mais alta verdade, o *conceito*.” (§115, 1995, p. 229, grifo do autor).

individual e particular” (DN, p. 15; ND, p. 20). Na medida em que as particularidades são remetidas, no resultado, ao todo, elas se tornariam voláteis, pueris, “perceíveis e insignificantes” (DN, p. 15; ND, p. 20), e estariam colocadas, afinal, em função da totalidade, que, por sua vez, lhes confere sentido. Trata-se da natureza produtiva da dialética hegeliana, bem representada na noção de negação determinada, cuja negação da negação produz ou resulta numa nova positividade. Assim se estabelece uma indissociabilidade entre negatividade e totalidade/sistema – núcleo da crítica de Adorno à dialética hegeliana (REPA, 2011).

Mesmo tendo reconhecido a não-identidade, ao incorporá-la em uma nova positividade, a filosofia de Hegel ainda expressaria uma conversão total da coisa conceituada ao conceito, representando um âmbito superior de compreensão, a saber, no Espírito Absoluto, capaz de estabelecer um saber absoluto sobre o objeto (ou melhor, onde coincidem sujeito, objeto e o saber sobre ele). Segundo Adorno:

O filosofar hegeliano sobre o conteúdo tinha por fundamento e por resultado o primado do sujeito ou, segundo a célebre formulação da consideração introdutória da Lógica, a identidade entre a identidade e a não-identidade. Para ele, o particular determinado era definível pelo espírito porque sua determinação imanente não devia ser outra coisa senão espírito. De acordo com Hegel, sem essa suposição a filosofia não seria capaz de conhecer nada de conteúdoístico e essencial. (DN, p. 15; ND, p. 19)

Quer dizer, a identidade final entre identidade e não-identidade é considerada não apenas como resultado, mas também fundamento ou suposição da dialética hegeliana. Na medida em que a não-identidade é necessariamente remetida, no âmbito da razão, a uma nova e mais ampla identidade, Hegel terminaria por recair numa filosofia subjetivista, apesar de sua intenção de se aproximar do conteúdo. Ele não teria desenvolvido até o fim as consequências de sua dialética da não-identidade (DN, p. 108), não teria tomado suficientemente a sério a contradição e o não-idêntico, transformando-o em mero veículo para a identidade e igualdade (da identidade) consigo mesma (DN, p. 108).<sup>51</sup>

Segundo Adorno (DN, p. 108; ND, p. 126, tradução modificada), “o sistema absoluto de Hegel, que repousa na resistência perene do não-idêntico, nega a si mesmo contra a sua autocompreensão”. De fato, sabemos que Hegel marcaria a história da filosofia pela perspectiva de inclusão do não-idêntico dentro de uma dialética do particular (posto que este é determinado

---

<sup>51</sup> Em uma das muitas referências ao tema, ainda na introdução, Adorno (DN, p. 12) afirma: “Se a doutrina hegeliana da dialética representa a tentativa frustrada de, com conceitos filosóficos, mostrar-se à altura do que é heterogêneo a esses conceitos, então é preciso atribuir a medida em que essa tentativa fracassa à relação precária com a dialética”.

internamente pela mediação entre identidade e não-identidade) e pela compreensão dialética da relação entre sujeito e objeto, que influenciará a própria compreensão adorniana de dialética (como veremos na discussão sobre o primado do objeto, no próximo capítulo). Adorno reconhece que Hegel teria sido o primeiro a visualizar a contradição (DN, p. 133), porém, ainda assim, ele seria “partidário da identidade” (DN, p. 137), na medida em que a contradição transforma-se em motor da dialética, sempre em função da totalidade. Assim, o primado da identidade estaria na base da compreensão hegeliana da negação determinada, caracterizada por uma dinâmica circular (DN, p. 135). Só que, para Adorno, “o retorno do resultado do movimento ao seu começo anula mortalmente esse resultado: a identidade do sujeito e do objeto deveria se produzir por meio daí sem falhas” (DN, p. 135; ND, p. 158). Isto é, o movimento resultante em uma nova positividade, assim como a identidade total obtida em um novo nível, implicaria uma anulação da contradição.

Mais à frente, na seção *Crítica da negação positiva* ele esclarece:

A equiparação da negação da negação com a positividade é a quinta-essência do identificar, o princípio formal levado à sua forma maximamente pura. Com ele, o princípio antidialético conquista sua supremacia no ponto mais íntimo da dialética, aquela lógica tradicional que assinala, *more arithmetico*, menos vezes menos como mais. (DN, p. 137; ND, p. 161)

Assim como Kant, Hegel ainda concordaria com os princípios da lógica formal (por mais que fizesse uma crítica a ela). O resultado positivo da negação determinada guardaria o vínculo da lógica hegeliana com a lógica tradicional matemática e esconderia o princípio formal da identidade no interior do pensamento (supostamente) material da dialética.<sup>52</sup>

Adorno questiona justamente a fórmula  $(-) \times (-) = (+)$ , que subsumiria na nova positividade a tensão gerada pela negação. A crítica adorniana dirige-se ao descarte ou esquecimento que esse procedimento implica:

Na medida em que, a cada novo nível dialético, Hegel se esquece, contra a intelecção intermitente de sua lógica, do direito próprio ao nível precedente, ele prepara o molde daquilo que ele acusa como negação abstrata: uma

---

<sup>52</sup> Certamente não há uma posição inequívoca quanto à adesão de Hegel aos princípios da lógica formal (cf. HARRIS, 1989; ROVIGHI, 2006). De acordo com Siemens (1988), a posição de Hegel (1988, p. 104) sobre a “lei da identidade” não forma um conjunto consistente, pois ele admite a identidade como verdade necessária ou auto evidente, porém nega que esta seja uma lei geral do pensamento e admite que seja refutável na experiência. Daí a ambivalência entre uma perspectiva simpática e outra crítica sobre tal princípio. Siemens deixa aberta a questão sobre o alinhamento da lógica de Hegel às tautologias de Aristóteles e Russel (idem, p. 105) – com isso ele parece deixar aberto também o caminho para a consideração do pensamento de Hegel pela filosofia analítica. Para uma contraposição à leitura adorniana da identidade em Hegel, cf. Ng (2020), que destaca a condição especulativa da tese hegeliana da identidade e a importância do conceito de vida para sua lógica.

positividade abstrata, i.e., ratificada a partir do arbítrio subjetivo. Essa positividade deriva-se teoricamente do método e não - como precisaria acontecer, segundo Hegel - da coisa. (DN, p. 138; DN, p.162)

Adorno vê nesse movimento a arbitrariedade de um método que se atém à identidade como a um princípio. A dialética hegeliana restaria, contra todos os seus esforços, como um método, na medida em que tende (independentemente da coisa) para a identidade na diferença.

Neste processo, a contradição, “expressão do não-idêntico” (DN, p. 139), seria ignorada ao ser uma vez mais aplainada por meio da identidade, e a dialética retornaria a um pensamento subjetivista porque “puramente dedutivo” (DN, p. 139). O objeto é visto como “presa do primado da lógica” (DN, p. 139). Para Adorno:

Somente quem desde o início pressupõe a positividade enquanto panconceptualidade [*Allbegrifflichkeit*] pode sustentar que a negação da negação seja a positividade. [...] A negação da negação seria uma vez mais identidade, ofuscação renovada; projeção da lógica dedutiva e, por fim, do princípio da subjetividade, sobre o absoluto. (DN, p. 139; ND, p. 162)

Ou seja, há uma *pressuposição* da identidade e da positividade na “panconceptualidade” da dialética hegeliana. Contra a objeção de que a crítica da natureza positiva da negação determinada “mutila o nervo vital da lógica hegeliana” (DN, p. 139), Adorno alega que a dialética não pode ser reduzida à autocompreensão de Hegel, e que seu conteúdo de experiência residiria muito mais “(...) na resistência do outro à identidade” (DN, p. 139).

A *Aufhebung* da dialética hegeliana é vista como resultado de um pressuposto acerca da totalidade da mediação, enfatizando o sentido de superação que absorve completamente o particular – ela não apenas passa pelo particular, mas passa por cima dele de modo violento. “O triunfo pelo qual o imediato é inteiramente mediatizado atropela o mediatizado e alcança, depois de uma feliz viagem, não sendo mais detido por nada não-conceitual, a totalidade do conceito, o domínio absoluto do sujeito” (DN, p. 149; ND, p. 174). Continuando a crítica da transformação da contradição em motor da dialética, na seção *Particularidade e Particular* Adorno afirma:

Aquilo que transforma o particular em impulso dialético, sua indissolubilidade em conceitos superiores, é tratado por ela como um estado de coisas universal [*universalen Sachverhalt*], como se o particular mesmo fosse seu próprio conceito superior, e, por isso, indissolúvel. É justamente assim que a dialética da não-identidade e da identidade torna-se ilusória: vitória da identidade sobre aquilo que é idêntico [*Sieg der Identität über Identisches*]. A insuficiência do conhecimento que não pode se assegurar de nada particular sem o conceito

[...] transfere, como em um toque de mágica, a vantagem para o espírito que se eleva sobre o particular e purifica-o daquilo que se contrapõe ao conceito. (DN, p. 150; DN, p.175)

O particular é tratado como estado de coisas universal, esse é o aspecto ideológico ou ilusório da dialética da identidade e da não-identidade segundo Hegel. Adorno chama atenção para o caráter bélico da relação e para a arbitrariedade da “vantagem” do espírito.

O espírito, por sua vez, teria como meta a mistificação do tom subjetivo da dialética hegeliana, mascarando sua pretensão de autonomia e totalidade da razão:

Em Hegel, porém, apesar de toda afirmação do contrário, o primado do sujeito sobre o objeto permanece incontestado. Esse primado só é justamente encoberto pela palavra semiteológica ‘espírito’ [*Geist*]: junto à qual não se pode eliminar a lembrança de uma subjetividade individual. [...] Apesar de, segundo o seu próprio conceito, precisar ser plena de conteúdo, em sua aspiração a ser tudo ao mesmo tempo, metafísica e doutrina das categorias, ela expõe de si o ente determinado a partir do qual somente seu ponto de partida poderia se legitimar [...]. O espírito ganha sua batalha contra um inimigo ausente. (DN, p. 40-41; ND, p. 48-49)

Quer dizer, na sua aspiração à totalidade, ainda há um primado do sujeito na filosofia hegeliana. No fato de a Lógica funcionar também como ontologia, residiria a ideia de uma determinação subjetiva do objeto, triunfo do espírito contra a objetividade. Apesar das diferenças que estabelece em relação à perspectiva subjetivista predominantemente kantiana, a dialética de Hegel representa, para Adorno, um passo a mais na perspectiva da falsa reconciliação, na medida em que julga realizá-la através de um processo de “inclusão de todo não-idêntico e objetivo na subjetividade elevada e ampliada até espírito absoluto” (DN, p. 124), ou seja, uma reconciliação firmada, de modo ainda mais evidente, em um pressuposto idealista.

A questão de fundo é que, para Adorno, esta falsa reconciliação da identidade e da não-identidade na síntese hegeliana representaria um aspecto profundamente social.<sup>53</sup> Aqui esconde-se o cerne da crítica adorniana a Hegel. Trata-se da acusação quanto a aderência da filosofia hegeliana ao estado de coisas, o que Repa (2011, p. 274) chama de “ponto cego da dialética hegeliana”: na indissociabilidade entre negação e totalidade se esconde “uma relação acrílica, afirmativa e, no limite, apologética para com a realidade social”. A crítica adorniana aponta para

[...] o que há de verdade nela [na metafísica idealista do espírito absoluto]: a tendência totalitária da sociedade moderna de subsumir sobre ela tudo que lhe

---

<sup>53</sup> Cf. GUERRA, 2017; KUGNHARSKI, 2017.

for diferente, o não-idêntico. [...] Na base dessa crítica, encontra-se uma operação notável: o princípio da identidade apresenta-se tanto no princípio do mecanismo social e objetivo da troca de mercadorias, em que o particular da coisa, seu valor de uso, é subsumido pelo seu valor de troca, por uma relação de equivalência abstrata, como também é um princípio subjetivo do pensamento, do conceito. (REPA, 2011, p. 277)

Antes de investigarmos, na seção 2.4, a relação entre identidade e princípio de troca, gostaria de chamar atenção para esta noção de que a ilusão da positividade da reconciliação na dialética hegeliana encontra seu momento de verdade no aspecto de falsa totalidade característico da sociedade moderna. É neste sentido que a crítica de Adorno a Hegel aproxima-se da crítica de Adorno a Kant – espírito e sujeito transcendental representariam bem algo do sistema social universalmente mediado.

Ao dizer que o Espírito Absoluto se encontra realizado através do contexto social de uma totalidade falsa, percebemos, mais uma vez, como o pensamento da identidade guarda uma profunda relação com o contexto de dominação social, representando não apenas uma dominação sobre o objeto, mas também a dominação sobre os sujeitos, reduzidos a funções dentro da totalidade social. A positividade da dialética hegeliana “porta precisamente os traços daquilo que (...) é ruim” (DN, p. 138), reproduzindo a “imediatidade opaca” (DN, p. 138) reificada no/pelo contexto social. A absolutização da identidade (no nível do conceito) mascara o caráter de coação que a origina. Legitimando a dominação exercida pelo sujeito sobre o objeto, ela legitima também a dominação exercida sobre o sujeito (DN, p. 138).

Contrapondo-se a toda filosofia da identidade, a dialética adorniana consistiria em uma suspeita em relação à identidade e uma renúncia em relação ao todo (o todo seria, como afirma em passagem célebre, o não-verdadeiro).<sup>54</sup> Sem dúvida, sua proposta de uma filosofia da não-identidade, reconhecendo a profunda dialética entre identidade e não-identidade, se aproxima muito do que o próprio Hegel propôs. Para Adorno, a diferenciação em relação a Hegel seria traçada pela linha tênue da intenção (*Absicht*): se se quer afirmar/sustentar (*behaupten*) e fortalecer a identidade ou se experimenta a identidade como “aparato universal de constrangimento” (DN, p. 128; ND, p. 150) – como se houvesse, portanto, duas posições possíveis: uma que experimenta a identidade como opressão e outra que não experimenta e, por isso, assume a intenção positiva de afirmá-la e reproduzi-la. Por ora, para concluir esta análise

---

<sup>54</sup> Sobre a permanência da totalidade como categoria negativa e hermenêutica na crítica social adorniana, cf. KUGNHARSKI, 2019. Sobre a transformação qualitativa desta categoria, assim como da de identidade e síntese, cf. próximo capítulo.

sobre o teor negativo da crítica de Adorno à identidade, gostaria de passar por uma reflexão mais detida sobre a relação entre o pensamento da identidade e o princípio de troca capitalista.

#### **2.4 Identidade, Princípio de identidade e Princípio de troca**

Por mais que Adorno (1991a, p. 152-153) recuse a passagem para uma discussão explicitamente econômica, ela ocorre de maneira implícita ou indireta através da investigação sobre as categorias e conceitos filosóficos que residem por trás de princípios econômicos capitalistas tais como troca, mercadoria, lucro e trabalho.<sup>55</sup> Vimos como, na crítica da filosofia de Kant, a *ratio* é tomada como “forma reflexa da coisificação dos homens” (SSO, p. 186) e como a filosofia da identidade projeta um tipo de trabalho ou modo de produção baseado no domínio do valor de troca sobre os homens. Sem afirmar que o pensamento da identidade é necessariamente capitalista (até porque, como vimos no primeiro capítulo, o próprio Adorno indica que o domínio de uma racionalidade abstrata é um dos pontos de convergência entre capitalismo e o socialismo real) e sem abranger todos os meandros e consequências desta argumentação (algo, aliás, extremamente lacunar não só na própria obra, mas também na literatura secundária),<sup>56</sup> gostaria de aprofundar esta discussão explorando a relação entre identidade e troca.

É neste contexto, afinal, que se realiza o salto entre a teoria do conhecimento e a teoria social que Repa (2011) chama de “operação notável” da filosofia de Adorno. É na relação entre identidade e troca também que Fleck e Pucciarelli (2019) encontram o modelo exemplar do expediente de “transição intercategoriais” tipicamente adorniano como um modo de argumentação que transita livremente entre campos teóricos distintos (como metafísica e teoria social) a partir de homologias ou isomorfias fundamentais (embora não completamente explicadas). Nas próximas páginas, trataremos desta relação entre princípio de identidade e princípio de troca, analisando as passagens mais esclarecedoras sobre o assunto na DN. Ao tratarmos desta relação, aprofundamos o argumento central deste capítulo sobre um tipo específico de racionalidade ou forma da razão moderna enquanto instrumento da dominação

---

<sup>55</sup> Também Braunstein (2011, p. 10) destaca a condição indireta da “crítica adorniana da economia política”, que só pode existir como “literatura secundária”.

<sup>56</sup> Segundo a historiografia de R. Klein (2011, p. 440-441), na interpretação da obra de Adorno que prevaleceu até o início da década de 1990 ocorre uma dissociação entre crítica social e crítica epistemológica, de modo que a DN é lida e mesmo sistematizada por acadêmicos da década de 1980 sem a tematização da relação entre pensamento da identidade e princípio de troca. Também Braunstein (2011, p. 13) destaca a parca literatura secundária sobre Adorno como crítico de economia. Voltaremos a discutir a historiografia da recepção de Adorno no último capítulo.



social burguesa. Veremos, neste ponto, como Adorno se mantém próximo das indicações de Marx a respeito de uma dominação abstrata no capitalismo,<sup>57</sup> assim como não está muito distante (embora se diferencie) do jovem Lukács, e do que fazia, na mesma época, Alfred Sohn-Rethel, amigo de longa data e pesquisador relativamente próximo ao Instituto.

Prosseguindo a explicação sobre por que “a *ratio* transforma-se em autoridade irracional” (DN, p. 219), Adorno esclarece: “Por via [*über*] das cabeças dos indivíduos formalmente livres, a lei do valor [*Wertgesetz*] se impõe. Eles são desprovidos de liberdade, de acordo com a inteligência de Marx, como seus executores involuntários [da lei] (...)” (DN, p. 219; ND, p. 259, tradução modificada, grifo nosso). Aqui ele declara sua concordância com Marx quanto a predominância da lei do valor na sociedade burguesa capitalista e quanto ao independente com que ela se reproduz, sem que os indivíduos se apercebam.<sup>58</sup> O que está em questão aqui, acredito, é que a lei do valor se impõe sobre eles, isto é, de cima para baixo, e também por via, atravessando suas cabeças: ela aponta para o fato de que a mediação entre indivíduo e sociedade burguesa se dá tanto em termos de conteúdo, como em termos formais. Em outro trecho, ele afirma: “A mediação dos dois [todo e particular] é ela mesma uma mediação de conteúdo, a mediação através da totalidade social. Mas ela também é formal em virtude do caráter abstrato daquilo que regula a própria totalidade, a lei da troca” (DN, p. 48; ND, p. 57). Quer dizer, a lei da troca é aquilo que regula a sociedade total capitalista e, a partir dela, a mediação social não é apenas de conteúdo, mas também formal.

Hegel, de certo, já havia percebido o aspecto abstrato ou formal da mediação social através da noção de espírito, no entanto não percebe que esta mediação é, enquanto lei, *imposta* – algo que o idealismo hegeliano parece ocultar: “... o fato de essa mediação se impor sobre os fenômenos como um mecanismo de coação; isso se esconde por detrás do assim chamado problema da constituição” (DN, p. 48; ND, p. 57). A *ratio* moderna – ocupada com o problema da constituição da experiência – cumpriria o papel dessa estrutura formal de mediação entre o indivíduo e a sociedade burguesa, aproximando-se de uma espécie de dominação abstrata. A universalidade daí resultante reflete este arranjo social, porém, ao mesmo tempo o encobre (como o tipo de reflexo que cega e ofusca aos olhos) porque só é alcançada por meio de uma unidade forçada, falsa reconciliação, identidade absolutizada. Esta é a irracionalidade, afinal, a que a razão imposta pela lei do valor chega: liberdade e não-liberdade convivem juntas em um todo antagônico.

---

<sup>57</sup> Cf. FLECK, 2015; GUERRA, 2017.

<sup>58</sup> Ainda sobre o sentido deste movimento de imposição por via das cabeças dos indivíduos (“*über ihren Köpfen*”), cf. a nota de rodapé na seção *Encanto* (DN, p. 286; ND, p. 338).

Sobre a relação entre o princípio mais puro de toda lógica moderna, o de identidade, e o princípio mais estruturante da sociedade burguesa, o de troca, certamente a passagem mais importante é a que segue:

O princípio de troca, a redução do trabalho humano ao conceito universal abstrato do tempo médio de trabalho, é originariamente aparentado [*urverwandt*] com o princípio de identificação. Esse princípio tem na troca o seu modelo social, e a troca não existiria sem esse princípio; por meio da troca, os seres singulares não-idênticos se tornam comensuráveis com o desempenho, idênticos a ele. A difusão do princípio transforma o mundo todo em algo idêntico, em totalidade. (DN, p. 128; ND, p. 149)

Aqui, Adorno esclarece que haveria uma afinidade originária, cooriginariiedade ou protoparentesco<sup>59</sup> entre tais princípios. Note-se que o princípio de troca é definido pelo movimento de “redução do trabalho ao seu universal abstrato” (base da lei do valor marxista) e serve como modelo social para o princípio abstrato da identidade. Este, por sua vez, parece servir de modelo lógico para aquele, como mecanismo de comensurabilidade sobre o qual reside a troca. Assim, além de estes princípios terem a mesma origem, eles parecem se constituir reciprocamente. Isso significa que a troca capitalista promove o pensamento da identidade e vice-versa. Está em jogo o próprio significado de dialética: como intermediação ou codeterminação.

Não se trata, portanto, de estabelecer uma relação de causalidade ou fundamentação entre esses princípios – ou seja, não há uma relação hierárquica, em que um é mais fundamental, primário ou anterior ao outro (seja em termos temporais ou lógicos) –, mas de entender até que ponto estão implicados. Essa complementariedade, acredito, significa que o princípio de identificação, assim como as formas modernas de racionalidade e conhecimento (baseadas nela), devem ser entendidos como constituindo a economia política do capitalismo. Isto é, categorias de pensamento e categorias econômicas são correlativas e se constituem reciprocamente; não seriam, portanto, contradições secundárias ou colaterais em relação a estas.<sup>60</sup>

Podemos dizer, então, que Adorno estabelece uma relação de mão dupla entre o capitalismo e a sua forma de pensar, um constituindo o outro. Encontramos mais alguns elementos para entender essa intermediação no seguinte trecho, em que discorre “sobre a interpretação do transcendental”:

---

<sup>59</sup> Cf. FLECK e PUCCIARELLI, 2019.

<sup>60</sup> Questão a ser retomada na seção 4.4.

[...] a unidade da consciência é moldada segundo a objetividade [...], ela é o reflexo conceitual da reunião total e sem falhas dos atos de produção na sociedade, atos por meio dos quais se forma efetivamente pela primeira vez a objetividade das mercadorias, o seu ‘caráter objetivo’. (DN, p. 154; ND, p. 181)

Nota-se que há uma relação reflexiva entre a esfera da produção e a esfera conceitual. Por um lado, o pensamento da identidade é moldado segundo a objetividade, espelhando os atos de produção na sociedade – daí que ele possa dizer que a identidade é fundada (*stiften*) na razão por meio da troca (DN, p. 17). Por outro lado, a identidade parece ser a condição para se pensar a constituição unitária do objeto, como se houvesse um momento de “pré-formação subjetiva do processo de produção” (DN, p. 17) que permitisse a comensurabilidade entre mercadorias. Aqui, reside a importância do momento de quantificação que é inerente à racionalidade, mas que, como vimos, é destacado na *ratio* moderna e elevado sobre o momento qualitativo.

Além disso, o pensamento identitário e todo o poderio de autoafirmação que carrega é colocado em relação com o conceito de trabalho, como se refletisse a cisão entre o trabalho corporal-material e intelectual-espiritual em que está fundado e, com isso, justificasse ou encobrisse uma injustiça:

Desde que o trabalho intelectual e o trabalho corporal cindiram-se sob o signo do domínio do espírito e da justificação do privilégio, o espírito cindido precisou reivindicar com o exagero da má consciência mesmo essa pretensão de domínio que ele deduziu da tese de que ele é o primeiro e originário, e, por isso, se não quiser se degenerar, deve se esforçar para esquecer de onde provém sua pretensão. Interiormente, o espírito pressente que seu domínio estável não é nenhum domínio do espírito, mas possui sua *ultima ratio* na violência física da qual dispõe. Ele não pode se permitir dizer seu segredo, sob pena do declínio. A abstração que, mesmo segundo o testemunho de idealistas extremos como Fichte, torno o sujeito efetivamente pela primeira vez um elemento constituinte, reflete a cisão do trabalho corporal perceptível pela confrontação desse trabalho. (DN, p. 153; ND, p. 179)

A pretensão de domínio e de totalidade do princípio de identidade aparece como um grito autoritário cujo gesto se autoimpõe como prioritário e, com isso, silencia determinado segredo e resguarda sua própria posição. A filosofia idealista quer esquecer de sua origem em um privilégio material e disfarça essa arbitrariedade e violência por meio da absolutização da abstração e da identidade. Com essa autoafirmação, o que se justifica socialmente é a organização do trabalho social tal como se apresenta.

Adiante no livro, Adorno torna mais explícita essa relação da filosofia idealista com a hipótese do trabalho social ao lembrar como, mesmo para Hegel, a autoconsciência do eu nasce

a partir de uma relação de trabalho (na dialética entre senhor e escravo): “O conceito idealista do espírito explora a passagem para o trabalho social: ele consegue facilmente transfigurar em algo em-si a atividade genérica que absorve os agentes singulares, abstraindo-se deles.” (DN, p. 170; ND, p. 199) – sendo justamente nessa abstração dos indivíduos que “(...) a teoria marxista da lei do valor [*Wertgesetz*] (...) se realiza no capitalismo por via da cabeça dos homens” (DN, p. 170, trad. modificada; ND, p. 199). Por maior que seja a abstração do conceito idealista de espírito, ainda assim ele realiza-se na conexão funcional do trabalho social que absorve os indivíduos, reduzidos a uma função dentro da totalidade. O “segredo” a ser escondido pela filosofia tradicional parece ser, então, o da codependência que, na verdade, existe seja entre trabalho intelectual e material, seja entre os indivíduos que se encontram hierarquicamente dispostos na organização social, seja, de outro modo, entre identidade e não-identidade.<sup>61</sup>

Este seria, afinal, o modo pelo qual o princípio de identidade deve ser interpretado, isto é, o sentido pelo qual esse princípio transcendental aproxima-se da verdade, a saber, tendo em vista sua efetividade na sociedade burguesa:

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. (DN, p. 154; ND, p. 180)

Neste ponto, encontramos novamente a tese mencionada acima sobre a efetividade do sujeito transcendental na sociedade capitalista, “inconsciente de si mesma”. Mais uma vez, são atribuídos aspectos sociais de dominação à universalidade e à abstração supostamente neutras da filosofia moderna. Como vimos no primeiro capítulo, Lukács tinha apontado, muitos anos antes, para esta relação, descrita como um processo de reificação da consciência. Porém, curiosamente, Adorno remete tal intelecção à figura do contemporâneo Alfred Sohn-Rethel, que teria sido “(...) o primeiro a chamar a atenção para o fato de que nisso, na atividade universal e necessária do espírito, se esconde incondicionadamente trabalho social” (DN, p. 152; ND, p. 178).

---

<sup>61</sup> É importante salientar como, na análise do conceito idealista de espírito, Adorno (DN, p. 169-170) reconhece a posição cruciforme de Hegel que “[...] só muito dificilmente consegue dissimular a origem do eu no não-eu. [...] O Hegel da *Fenomenologia do Espírito* quase não teria hesitado em designar o conceito de espírito como algo em si mediatizado, como espírito tanto quanto não-espírito; mas ele não tirou daí a consequência de rejeitar a corrente da identidade absoluta”.

Desde a década de 1950, Sohn-Rethel pesquisava a correlação entre as formas puras da teoria do conhecimento moderna e o modo de produção capitalista e, em mais de uma oportunidade, enviou manuscritos para Adorno e outros membros do Instituto, ao qual pleiteou (sem sucesso) financiamento (ADORNO, 1991a; BRAUNSTEIN, 2011). No artigo *Historical materialist theory of knowledge* (Teoria do conhecimento histórica-materialista), enviado para Adorno em janeiro de 1965 (pouco mais de um ano antes da publicação da DN), Sohn-Rethel (1965, p. 118, p. 121) deriva os princípios da faculdade de cognição a partir da troca de equivalentes dentro do mercado capitalista, de modo que as categorias do pensamento seriam formas resultantes do padrão de abstração da troca de mercadorias.<sup>62</sup> Somente em 1978 ele conseguiria publicar de maneira mais completa sus reflexões no livro *Intellectual and manual labor: a critique of epistemology* (Trabalho intelectual e trabalho manual: uma crítica da epistemologia), no qual reconhece sua proximidade em termos teóricos com Adorno (1978, p. XIII) e estabelece a cisão entre trabalho intelectual e manual como característica fundamental da sociedade de classes e da exploração econômica capitalista.

Braunstein (2011, p. 84) esclarece que a relação intelectual entre os autores não se dá sem tensões, sobretudo no que se refere à caracterização da relação entre o princípio mercantil de troca e o princípio de identidade no pensamento, ressaltando como Adorno teria uma posição mais dialética (e menos mecânica-causal) a esse respeito.<sup>63</sup> Pode-se destacar também a discordância registrada na troca de cartas que se sucede à publicação da DN quanto ao sucesso (para Sohn-Rethel) ou fracasso (para Adorno) da “transformação do mundo” no que se refere ao caso do socialismo na China (ADORNO, 1991a, p. 150-153). Poderíamos falar, ainda, de uma eventual divergência em relação à pretensão de Sohn-Rethel (1965, p. 114) em estabelecer uma historiografia evolutiva sobre os estágios de desenvolvimento social (modos de produção) e, com isso, também de estágios de conhecimento – tendo em vista a posição extremamente crítica de Adorno à noção de progresso. Porém, a importância da menção a Sohn-Rethel na DN,

---

<sup>62</sup> Na carta que acompanha o manuscrito, Sohn-Rethel parecia muito impressionado com as aproximações que encontrara entre suas teorias depois de ler algumas passagens de “Três estudos sobre Hegel” [1963] (cf. ADORNO, 1991a, p. 136-138). Ansioso por saber das impressões de Adorno sobre tais convergências, Sohn-Rethel (sem resposta) escreveria mais duas vezes até que, finalmente, eles se encontrariam em abril de 1965 em Frankfurt para conversar (cf. ADORNO, 1989; idem, 1991). Apenas em 1989 seriam publicados, por Sohn-Rethel, registros escritos dessa conversa, segundo ele, notas laterais de autoria de Adorno (1989) que mostrariam o quanto este tinha se apropriado da discussão (ibid., p. 221) – um texto que, no entanto, não é tratado com consenso pela literatura secundária (BRAUNSTEIN, 2011, p. 77ss). A única menção ao colega dentro da obra publicada em vida por Adorno é a passagem supracitada da DN.

<sup>63</sup> Braunstein procura relativizar a influência de Sohn-Rethel sobre Adorno (dando mais destaque a Lukács e mesmo a Benjamin) com a intenção de marcar também um abandono da crítica da filosofia de Kant em favor da de Hegel (2011, p. 87)

em detrimento da alusão mais óbvia a Lukács, está em nos revelar a intenção de Adorno sobre um aprofundamento no tratamento do problema da reificação da consciência.

Dizer que o aspecto de dominação se funde com o princípio de identidade significa que a reificação não se restringe apenas a um problema da consciência burguesa apartada da relação direta com a produção material, mas representa um copertencimento entre as categorias e constituintes formais da consciência (como debatido na filosofia moderna) e os elementos formais da síntese social capitalista. Assim, o caráter de fetiche da mercadoria “(...) não é imputado a uma consciência que erra subjetivamente, mas é deduzido objetivamente a partir do a priori social, do processo de troca” (DN, p. 163). Dessa maneira, Adorno pretende abandonar os traços idealistas de *História e consciência de classe*, que se concentra na dissolução da reificação como uma figura da consciência, como se esquecesse que “o mal está nas relações que condenam os homens à impotência e à apatia (...); e não primariamente nos homens e no modo como as relações aparecem para eles” (DN, p. 163). Acredito que, aqui, Adorno clama por um conceito mais denso de dialética, que reconheça a cooriginariedade fundamental entre as estruturas formais da razão moderna e as estruturas formais de produção e troca de mercadorias no capitalismo (aprofundando, nesses termos, o conceito de reificação de Lukács), mas que, ao mesmo tempo em que permanece preso em alguma medida a essas estruturas, abre a possibilidade de uma posição não-idealista, rompendo definitivamente com o princípio de identidade e voltando-se para a não-identidade, “(...) na qual não apenas a consciência, mas uma humanidade reconciliada precisaria ser libertada” (DN, p. 163).

Antes de passar para uma análise mais detida sobre como se desenvolveria na DN essa aproximação em relação à não-identidade, gostaria de chamar atenção para o que acredito ser uma nuance, do argumento de Adorno, que complexifica ainda mais sua própria posição dentro dessa crítica à filosofia moderna, na medida em que seria possível distinguir entre *identidade* e *princípio de identidade*, isto é, o primado da identidade como processo de difusão ou disseminação sistêmica-estrutural de uma forma de pensamento. Quer dizer, a identidade, enquanto chave da capacidade de comparação e julgamento, parece ser tomada como momento inevitável no pensamento, uma vez que, lembremos, “pensar significa identificar” (DN, p. 12-13). O que parece evitável, por outro lado, seria a sua absolutização e difusão como *princípio*: este seria um passo necessário por causa do capitalismo, na medida em que absolutiza a troca e expande a mercantilização. O princípio de identidade que governa a filosofia moderna seria motor e reflexo, então, do processo histórico de expansão do capitalismo: o mundo passa a ser compreendido como totalidade em um crescente processo de unificação e uniformização. Vale lembrar da sentença que aparece logo após o trecho que aponta para o parentesco originário

entre os princípios de troca e de identidade: “A difusão do princípio transforma o mundo todo em algo idêntico, em totalidade” (DN, p. 128; ND, p. 149).

Já vimos, acima, como Adorno caracteriza o pensamento identitário a partir de um movimento de “expansão” da lógica sobre os objetos, relacionando-o a um aspecto totalitário do processo social. Na seguinte passagem, torna-se mais claro como esse modelo de pensamento é remetido à sociedade em que prevalece o princípio de troca:

Enquanto princípio de troca, a *ratio* burguesa realmente assimilou aos sistemas com um sucesso crescente, ainda que potencialmente assassino, tudo aquilo que queria tornar comensurável a si mesma, identificar consigo, deixando sempre cada vez menos de fora. (DN, p. 28; ND, p. 32)

Assim, a difusão ou a propagação da identidade enquanto princípio típico da razão moderna estaria inter-relacionada à necessidade de autoexpansão e de eliminação do heterogêneo que é característica da sociedade burguesa.

Nos termos dos sistemas filosóficos modernos, essa característica do sistema social é descrita por Adorno pela antinomia existente entre o conceito de totalidade (prerrogativa de um sistema completo e, por isso, finito e estático) e o de infinitude (prerrogativa de um sistema que tende ao infinito e que, por isso, deveria ser aberto e dinâmico).

A antinomia da totalidade e da infinitude [...] é uma antinomia da essência idealista. Ela reproduz uma antinomia central da sociedade burguesa. Essa também precisa, para conservar a si mesma, para permanecer idêntica a si mesma, para ‘ser’: expandir-se continuamente, prosseguir, lançar sempre para mais além os limites, não respeitar nenhum deles, não permanecer igual a si mesma. Foi-lhe demonstrado que, no momento em que alcançasse um nível limite, em que não pudesse mais dispor sobre *espaços* [*Räume*] não-capitalistas fora dela mesma, ela precisaria se suspender segundo seu conceito. (DN, p. 31, grifo nosso; ND, p. 37)

Adorno caracteriza o capitalismo por uma tendência de expansão sobre espaços não-capitalistas, e isso se reproduz na própria forma de sistema da filosofia burguesa. Gostaria de chamar atenção para o sentido *espacial* com que Adorno caracteriza esse movimento de expansão do capitalismo, enfatizando uma tensão que, se não chega a ser propriamente geopolítica (como ele faz em CTSI), ao menos aponta para uma compreensão do capitalismo como fundamentalmente expansivo e totalizante também em termos territoriais. Essa ideia de uma dinâmica de propagação do capitalismo e de um “(...) potencial de organização telúrica do mundo” (DN, p. 282) não está muito distante da compreensão esboçada por Marx (2011, p. 539) nos *Grundrisse*, de que “a tendência de criar o mercado mundial está imediatamente dada

no próprio conceito do capital” – texto que havia sido publicado somente em 1939 e um dos principais textos marxianos que aparecem na bibliografia de Adorno.<sup>64</sup>

Em todo caso, percebemos como a absolutização da identidade enquanto princípio do pensamento expressaria esta “(...) tendência cada vez mais integradora do sistema capitalista, (...) cujos momentos se imbricam em um conjunto funcional cada vez mais perfeito” (DN, p. 144). Certamente, não se trata de equipar o capitalismo ao seu “espírito”, para usar a expressão de Weber, mas de reconhecer que “a troca de equivalentes e sua problemática não [seriam] certamente pensáveis sem racionalidade” (DN, p. 144). É interessante notar como Adorno caracteriza esse movimento de expansão com uma tendência extrema ao abstrato, como se encontrasse, na forma do pensamento identitário, uma espécie de *lógica da integração* que elimina/aniquila ou, ao menos, desqualifica “seu elemento heterogêneo, quer ele seja chamado de sensação, de não-eu ou de qualquer outra coisa, até transformá-lo naquele elemento caótico, cujo nome Kant utilizava para designar o heterogêneo.” (DN, p. 287). Trata-se de um modelo de racionalidade totalitária que, ao submeter ou ao eliminar a não-identidade, parece refletir e reproduzir uma sociedade total e totalitária em muitos níveis. Esse modelo é, por exemplo, articulado por Adorno ao modo como o nazismo representou a afirmação de uma identidade racial/nacional pura em um nível político-estatal. O genocídio seria, então, a integração absoluta, e Auschwitz a confirmação do “filosofema da pura identidade como morte” (DN, p. 300).

## 2.5 Considerações finais

Tendo em vista o objetivo de compreender melhor o significado da *ratio* enquanto forma de pensamento característica da modernidade, vimos, neste capítulo, como Adorno destaca um determinado primado da identidade que pode ser caracterizado pela validade lógica ou universal do princípio de identidade e que se mostra especialmente perceptível nas filosofias de Kant e Hegel (mesmo que contra suas autocompreensões). Podemos retomar, aqui, a nota de rodapé analisada no início do capítulo, em que Adorno esclarece quatro sentidos em que a identidade é pressuposta como total na filosofia da identidade – agora, porém, com o intuito de entender as camadas de dominação sobrepostas. Podemos dizer que o primado da identidade, em termos de constituição individual, (1) representa uma certa forma de dominação da consciência racional sobre o âmbito das sensações, impulsos corporais, e mesmo inconscientes, do sujeito

---

<sup>64</sup> Texto de Marx com o segundo maior número de citações na DN, ficando atrás apenas de *O Capital*. Sobre a importância dos *Grundrisse* para Adorno, cf. FLECK, 2015.



(algo bem formulado da noção de dominação da natureza interna na DE). O primado da identidade na constituição de uma lógica universal (2) representaria a dominação do supraindividual (e transcendental) sobre os indivíduos e suas experiências. O primado da identidade na constituição (interna) dos entes (3) representaria uma dominação sobre o objeto por meio do corte e da exclusão de seu conteúdo material e específico, além de determinada imobilização em seu conceito. E, por fim, o primado da identidade como relação verdadeira entre sujeito e objeto (4) representaria a simples reprodução da dominação social, na medida em que repete (tautologicamente) as formas e os conteúdos socialmente prevalecentes de conhecimento.

Assim, Adorno aponta para um caráter de dominação ou de ideologia indissolúvel no pensamento da identidade. Na consideração da identidade como princípio ou totalidade, haveria um movimento de autonomização em relação às coisas e, além disso, um movimento de imposição da mediação social por intermédio do pensamento. Isto seria verdadeiro (embora não de modo absoluto) para a filosofia idealista que pretende, com essa autonomização, colocar o sujeito como fundamento do conhecimento e da realidade. Mas seria verdadeiro também para uma filosofia materialista ou qualquer filosofia que estabeleça algo como fundamento primeiro. Aqui, chama atenção como, para Adorno, a ideologia pode aparecer implícita ou “sub-repticiamente”: não apenas a partir do *conteúdo falso* da consciência, mas também como *forma de apresentação* do pensamento baseado em um primado da identidade.

Adorno liga a *ratio* a um tipo de pensamento identitário que se coloca como fundamento da realidade, e nisso responde a uma necessidade social. Mesmo em sua forma pura, esse pensamento é expressão de não-liberdade e coação contra o pensante e contra o pensado; violência para com o objeto por meio da identificação, da necessidade e da causalidade. Nesse sentido, é como se a consistência lógica, em sua forma pura, reproduzisse ou guardasse um aspecto social coercitivo dentro mesmo da relação de conhecimento, não apenas como dominação sobre o objeto, mas também sobre o(s) sujeito(s).

Com efeito, o que está em questão é a definição da forma de pensamento burguês como uma *lógica de integração* ou *lógica de dominação*, chamando atenção para como a dominação social tem uma forma lógica que já está estabelecida na esfera do conceito por meio do princípio de identidade, e que promove algo de violento não apenas contra o sujeito de conhecimento (porque estabelece a primazia das formas de identificação já constituídas, formas historicamente estabelecidas no contexto social de dominação e exploração), mas também contra o objeto (porque elimina o não-idêntico e oprime o contraditório). Trata-se de uma

mesma lógica que perpassa a dominação, seja do homem sobre a natureza, seja sobre outros homens.

Sem dúvida, há bastante dificuldade em definir a relação que Adorno estabelece entre identidade e troca e, de modo mais geral, entre sistema filosófico e sistema social, ou entre *ratio* e capitalismo: reflexo, cooriginariedade, codeterminação.<sup>65</sup> Certamente, não é o caso de se procurar aqui uma relação unidirecional de causalidade ou de precedência (como parece acontecer, aliás, na compreensão marxista da relação entre base e superestrutura) – Adorno parece justamente questionar essa perspectiva. Em todo caso, podemos destacar ao menos três aspectos em que esses polos se cruzam: primeiro, em relação à aparência de totalidade do princípio de identidade, que marca não só a opacidade do objeto enquanto mercadoria, mas também a opacidade do sistema social capitalista (cuja totalidade é ilusória e antagônica); segundo, isso transforma o pensamento identitário numa simples instância de reprodução da realidade já existente (e, com isso, manutenção da ordem ou *status quo*); e terceiro, o princípio de identidade representaria uma tendência de expansão e de integração do capitalismo, no sentido também de uma uniformização dos espaços e formas de vida ao redor do mundo.

A diferenciação entre identidade e princípio de identidade, evocada na última seção, aponta para uma determinada “dialética da identidade”, na medida em que – mesmo depois de todo o sentido cooriginário de ideologia e dominação aqui analisado – caberia falar ainda de um teor de verdade da identidade. Ou seja, caberia falar ainda de um sentido de interpretação da identidade não como princípio e compulsão do pensamento, mas de maneira legítima na atividade do pensamento – assunto do próximo capítulo.

---

<sup>65</sup> Ou, ainda, “isomorfia” (FLECK e PUCIARELLI, 2019).

### CAPÍTULO 3. DIALÉTICA NEGATIVA: NÃO-IDENTIDADE, IDENTIDADE E UTOPIA

Há uma diferença, uma diferença decisiva, embora matizada, entre se as leis da lógica formal e do método são impostas como um esquema de ordenação sobre o que é experimentado, ou se sua validade, sua aplicabilidade, por sua vez, é constantemente *confrontada* com o que as próprias coisas dizem. (PETG, p. 160, tradução nossa, grifo nosso)

Vimos, no capítulo anterior, como Adorno caracteriza a forma de pensamento moderna por uma relação de poder entre sujeito e objeto e pela centralidade da identidade na determinação do conhecimento. Mesmo a dialética hegeliana não teria levado a contradição suficientemente a sério e, no movimento final de síntese, teria esquecido algo da experiência material do objeto. O movimento de identificação é equiparado não somente a um esquecimento, mas também a uma necessária inferiorização e mesmo aniquilação ou sacrifício do elemento não-idêntico. A dialética negativa procura, por sua vez, abrir mão do impulso de dominação, e desta intenção provém a importância do constante “confronto” com o objeto.

No presente capítulo procuraremos sistematizar melhor o conceito de dialética negativa, buscando entender de que modo ela reconfigura a teoria do conhecimento tradicional, alterando qualitativamente a relação entre sujeito e objeto (3.1), a categoria de síntese (3.2), a categoria de identidade (3.3) e, ainda, a relação entre teoria e prática (3.4). Como afirma no ensaio *Sobre sujeito e objeto* de 1969 (SSO), Adorno está interessado em oferecer um modelo de teoria do conhecimento não-idealista que pretende aproximar-se da materialidade do objeto ao equiparar o efêmero ou o temporal ao eterno na constituição da verdade, levando em consideração a contingência tanto quanto a necessidade.<sup>66</sup> O que está em questão é uma desintegração do todo e uma suspensão da identidade final da identidade e da não-identidade, mantendo uma tensão dialética fundamental. O não-idêntico refere-se, portanto, a uma resistência ou oposição entre os polos. Como fica claro nas *Aulas sobre Liberdade e História (Zur Lehre von der Geschichte und von der Freiheit* [LGF] de 1964/1965), Adorno parece desenvolver certos temas benjaminianos. A “consciência consequente da não-identidade” (uma das definições da dialética negativa) é descrita como “consciência da descontinuidade” na história. Esta, “na medida em que é vista materialmente como uma história não de vitória, mas de derrotas, naturalmente toma consciência desta não-identidade – ou seja, da oposição entre o que se

---

<sup>66</sup> Silberbuch (2018, p. 57-59) chama atenção para como o primado da identidade significa a superioridade da forma e a inferiorização do empírico, de modo a ligar a noção de verdade e de universalidade ao que é imutável e eterno, em detrimento do particular e efêmero.

mantém abaixo e o princípio dominante e condenado à identidade – em um grau muito maior do que pretendia a construção idealista” (LGF, p. 136, tradução nossa).

### **3.1 Primado do Objeto e a alteração qualitativa da teoria do conhecimento**

No início da segunda parte da DN (p. 119; ND, p. 139), Adorno torna mais claro qual seria a diferença do seu entendimento de dialética em relação ao entendimento idealista: a consideração da necessidade e da indissolubilidade do ente para o pensamento, isto é, a consideração do “caráter coisal não-idêntico ao pensamento”. Com isso, desvanece-se qualquer ilusão de uma forma absoluta ou lógica pura e completamente filtrada de seu objeto, de seu sujeito, e das condições que os rodeiam. Desfaz-se também a ilusão idealista de que “no movimento de abstração nos livramos daquilo de que nos abstraímos” (idem) – aprendendo, certamente, algo da lição psicanalítica de que não nos livramos daquilo que reprimimos. A filosofia adorniana seria definida, então, pelo primado ou concessão de um peso maior ao algo não-idêntico com o qual o sujeito se relaciona. Ao manter a tensão da não-identidade, a dialética negativa pretende se diferenciar da filosofia da identidade não por se desfazer da identidade e da mediação, mas por limitá-la, reconhecendo a indissolubilidade desse algo.

Vejam os mais de perto como essas questões aparecem na discussão sobre a noção de *primado do objeto* [*Vorrang des Objekts*], tão central para a DN. Analisaremos, aqui, o que seria o primado do objeto de um ponto de vista epistemológico, isto é, como proposição de autocorreção do primado do sujeito da teoria do conhecimento moderna. Note-se que não está em questão o abandono das categorias modernas de sujeito e objeto, Adorno (DN, p. 150) trabalha com elas, mas pretende tomá-las contra o sentido de identidade por meio do qual são inicialmente pensadas, tornando-as fórmulas ou expressão de algo que não é unificável. Trata-se, portanto, de uma reorganização das noções modernas de sujeito, de objeto e da verdade (como relação entre eles) no sentido de corrigir ou desfazer o impulso de dominação da razão moderna. Assim é que “a crítica realizada à identidade dirige-se de maneira tateante para a preponderância do objeto” (DN, p. 157; ND, p.184).

Para repetir um tema do capítulo anterior, o primado do objeto é investigado nesta seção a partir do modo como Adorno se aproxima e se distancia das filosofias de Kant e Hegel. Vimos como a noção de não-identidade é aproximada por Adorno à noção de coisa-em-si. No que se refere a Hegel, O’Connor (2013, p. 54ss) destaca que Adorno parte de um conceito hegeliano de experiência, mantendo o entendimento dialético acerca de uma intermediação constitutiva entre sujeito e objeto. Eles “se interpenetram reciprocamente” (DN, p. 122; ND, p. 144) – algo,

que, aliás, seria um ganho em relação à “estrutura rigidamente dicotômica” (DN, p. 122; ND, p. 143) da filosofia kantiana. Assim, como esclarece mais diretamente em nota de rodapé, Hegel demonstraria “mais tolerância ante o não-idêntico” (DN, p. 119; ND, p. 139), porém, termina por revelar sua preferência pela identidade na medida em que a representação do ser “não é de maneira alguma menos mediatizada” (idem). A análise do conceito de *algo* precisaria, então, “continuar se movimentando em direção *àquilo* que *ele pensa*: na direção do não-conceitual” (idem) – o que significa: uma dialética materialista ou não-idealista teria de buscar incessantemente o limite da capacidade de mediação da razão, concedendo um peso maior à não-identidade (do que à identidade) na constituição do conhecimento desse algo.

Esta seria, afinal, uma das principais diferenças do primado do objeto em relação à dialética hegeliana: a “mediação mútua” (DN, p. 120; ND, p. 140) que constitui sujeito e objeto é mantida como uma tensão permanente; por mais que haja interdependência, essa separação não pode ser resolvida em uma síntese ou identificação final. Daí que a fórmula hegeliana sobre a identidade da identidade e da não-identidade teria de ser substituída pela noção de uma “não-identidade do idêntico e do não-idêntico” (LGF, p. 136, tradução nossa). Nos termos de uma dialética entre sujeito e objeto, isso significa que: “É preciso insistir criticamente na dualidade do sujeito e do objeto, contra a pretensão de totalidade inerente ao pensamento. Em verdade, a cisão que torna o objeto algo estranho, a ser dominado, e que o apropria subjetivamente é o resultado de um arranjo ordenador.” (DN, p. 151; ND, p. 177). Notamos, mais uma vez, como o distanciamento em relação a Hegel se dá por uma constatação negativa a respeito do arranjo ou do ordenamento social.

A cisão entre sujeito e objeto é vista como incontornável do ponto de vista da razão (DN, p. 80), no entanto, não é vista como um estado de coisas originário (DN, p. 150, p.166.). Essa cisão é contextual e tem como modelo os “processos racionais de trabalho” (DN, p. 151; ND, p. 177). A tarefa do pensamento dialético seria conceber essa contradição em sua complexidade, ao invés de eliminá-la no pensamento. Dessa forma, haveria uma crítica social vinculada à crítica das categorias de conhecimento. Na configuração de sua dialética como um tipo de insistência crítica, deixa-se entrever uma motivação adicional que move a dialética negativa em termos ético-políticos – como crítica social. Como coloca O’Connor (2013, p. 57-58), a epistemologia não é abandonada por Adorno, mas sobrevive a partir de uma transformação fundamental:

À sua dimensão descritiva legítima – a de identificar os componentes e a estrutura da experiência – deve ser adicionada uma dimensão normativa que

pode tanto diagnosticar os modos pelos quais a experiência tornou-se reificada, quanto propor um modelo para uma experiência emancipada e genuína.

Assim, podemos dizer que Adorno (2013, p. 60) se atém a uma discussão clássica da filosofia moderna sobre os elementos e as condições da experiência não mais de um ponto de vista neutro ou acima do âmbito material-social, mas articulando um conceito específico de experiência. Esse conceito é desenvolvido pela variação entre os termos de uma “experiência espiritual” [*geistige Erfahrung*]” (DN, 47; ND, p. 55) ou “experiência filosófica” [*philosophische Erfahrung*].<sup>67</sup> Em todo caso, O’Connor destaca como ele é a base teórica para uma noção de experiência não reduzida (DN, p. 20) ou não-reificada. Daí que ele, e outros comentadores (MORGAN, 2017), percebam o espaço central que o primado do objeto parece ocupar na DN, tanto do ponto de vista descritivo quanto normativo. Isto é, seja como constatação, seja como diretriz (moral e filosófica).

Partindo da perspectiva da constatação, ao seguir a análise da seção *Primado do objeto*, percebemos como este significa um peso maior da objetividade na sua determinação. Há uma “disparidade no interior do conceito de mediação” (DN, p. 158), pois o sujeito é constituído inteiramente dentro da mediação com o objeto, enquanto este “só se relaciona com a subjetividade na reflexão sobre a possibilidade de sua determinação” (DN, p. 158). Isto é:

O objeto só pode ser pensado por meio do sujeito, mas sempre se mantém como um outro diante dele; o sujeito, contudo, segundo sua própria constituição, também é antecipadamente objeto. Não é possível abstrair o objeto do sujeito, nem mesmo enquanto ideia; mas é possível esvaziar o sujeito do objeto. (DN, p. 158; ND, p. 184)

Apesar de o objeto só poder ser pensado através da subjetividade, ele existe para além dela. Por sua vez, não seria possível retirar ou abstrair plenamente a objetividade do sujeito. Dizer que este já “é antecipadamente objeto” refere-se à constatação fundamental da semelhança ou afinidade entre sujeito e objeto como materiais/físicos, atentando, portanto, para a condição ôntica do sujeito de conhecimento. Mesmo o “eu penso” kantiano permaneceria implicado a um eu essente que é particular e temporal, na medida em que a temporalidade da consciência é entendida como propriedade da matéria.<sup>68</sup> Para Adorno, toda “consciência é função do sujeito

---

<sup>67</sup> Sobre a equivalência entre estas expressões, cf. TIEDEMANN, “Editor’s Foreword” (ADORNO, 2008, p. XI).

<sup>68</sup> “O eu essente permanece implicado pelo sentido do ‘eu penso’ que deve poder acompanhar todas as minhas representações porque ele possui a sucessão do tempo como condição de sua possibilidade, e a sucessão temporal não é senão enquanto sucessão daquilo que é temporal. O ‘minhas’ (representações) remete a um sujeito como um objeto dentre objetos, e sem esse ‘minhas’ não haveria nenhum ‘eu penso’” (DN, p. 159; ND, p. 184-185).

vivo [*lebendigen Subjekts*]” (DN, p. 159; ND, p. 186), de modo que o sujeito de conhecimento não pode ser apartado de sua referência empírica e material.

Assim, o primado do objeto representa a constatação de que a matéria prevalece sobre o espírito (COOK, 2014, p. 10) e significa uma profunda transformação na compreensão da noção de conceito e de sujeito de conhecimento, que devem ser compreendidos a partir de sua materialidade, e em dependência a algo que não é ele mesmo. Como esclarece Adorno em nota de rodapé:

Literalmente, seria preciso seguir o primado do objeto até o ponto em que o pensamento imagina ter conquistado sua própria objetividade absoluta, separando-se de toda objetividade que não é ela mesma pensamento: até o cerne da lógica formal. O ‘algo’ [*etwas*] ao qual todas as proposições lógicas se referem ainda é, lá onde elas têm o direito de ignorar isso completamente, reprodução daquilo que o pensamento visa e sem o que ele mesmo não poderia ser; aquilo que não é pensamento é condição lógico-imanente do pensamento. [...] Com isso, caem por terra também todas as esperanças inerentes à necessidade de segurança de possuir na lógica formal algo pura e simplesmente incondicionado, o fundamento seguro da filosofia. (DN, p. 158; ND, p. 185, nota)

Vemos, de novo, como Adorno leva sua crítica até o cerne da lógica formal. O primado do objeto refere-se a uma compreensão fundamentalmente materialista, pois *mesmo as formas lógicas mais abstratas não são tomadas como absolutas, mas empiricamente condicionadas*. Acredito que esta é uma das questões principais que diferenciam sua posição materialista de outras que já haviam feito a crítica ao formalismo da teoria do conhecimento, pois há um questionamento radical da pureza da lógica formal, assim como do princípio de identidade. Retirar esse fundamento seguro da filosofia significa retirar o sujeito da posição constitutiva à qual ele é alçado na epistemologia moderna.

Isso não significa descartar o sujeito e a mediação como momentos do conhecimento. O primado do objeto não assume uma perspectiva ontológica e “não rompe a dialética do sujeito e do objeto” (DN, p. 160), mas enfatiza seu caráter de dupla mediação.

A mediação do objeto significa que ele não pode ser estática e dogmaticamente hipostasiado, mas só pode ser conhecido em sua imbricação com a subjetividade; a mediação do sujeito significa que ele seria literalmente nada sem o momento da objetividade. (DN, p. 159-160, tradução nossa; ND, p. 186-187)

Por um lado, a facticidade é condição de possibilidade do sujeito, o que deslegitima não apenas o papel constitutivo do eu-puro no Idealismo como primeiro e originário, mas também qualquer

intenção de compreensão do sujeito epistemológico desligado de sua condição empírica e do pensamento fora da referência a algo. Por outro lado, a mediação do objeto é necessária na medida em que ele é “mediado por si mesmo” (DN, p. 160) e, assim, “mais do que a pura facticidade” (DN, p. 161) – o que torna a razão necessária para explicitar ou articular sua temporalidade interna. O conhecimento do objeto só é verdadeiro quando é capaz de concebê-lo enquanto algo temporal, em devir, tendo, portanto, de abranger sua historicidade. Assim, podemos dizer que o primado do objeto não retorna a um empiricismo ou a um realismo ingênuo, pois ainda admite a necessidade de determinação racional do objeto. Não se trata simplesmente de uma inversão metafísica do primado do sujeito, como que um reposicionamento hierárquico, pois ele só se realiza na interdependência entre o momento objetivo no sujeito e o momento subjetivo no objeto.

Além disso, pode-se destacar mais um modo como a DN transforma a relação sujeito e objeto, embora, como vimos, não rompa com a dialética entre eles. Trata-se de uma espécie de triangulação dessa relação por meio da diferenciação entre sujeito e conceito:

Aquilo que media os fatos não é tanto o mecanismo subjetivo que os forma previamente e os concebe, mas a objetividade heterônoma em relação ao sujeito, a objetividade por detrás daquilo que ele pode experimentar. Ela se recusa à esfera da experiência subjetiva primária, ela precede essa esfera. (DN, p. 148; ND, p. 172).

Há, portanto, uma mediação que pode preceder a experiência subjetiva. Trata-se da mediação social que se interpõe entre sujeito e objeto. Sendo nomeada de conceito ou de razão, essa mediação se impõe de modo heterônomo. É como se o conhecimento não pudesse mais ser teorizado apenas a partir da relação sujeito-objeto, mas tivesse de passar pela tríade sujeito-conceito-objeto. O sistema social força a sua intromissão, não é possível descartá-lo.

O “ponto cego da dialética hegeliana” (REPA, 2011, p. 274), a saber, o entrelaçamento entre sistema filosófico e sistema social, faz com que o Conceito hegeliano seja entendido negativamente: uma abstração que é real, mas, ao mesmo tempo, falsa porque coercitiva.<sup>69</sup> O erro de Hegel e do Idealismo teria sido o de “equipara[r] a verdade subjetivamente mediada com o sujeito, como se o seu conceito puro fosse o próprio conceito” (DN, p. 123) – sem levar em consideração a possibilidade de falsidade da mediação conceitual, que carrega uma determinação social impositiva de conhecimento. Essa impossibilidade de identificação entre o

---

<sup>69</sup> Este seria, aliás, mais um aspecto do primado do objeto enquanto constatação: trata-se do peso da “coisidade do mundo” (DN, p. 162) que faz com que o heterônomo seja “mais poderoso que a autonomia” (idem).



sujeito e o conceito – o que significa, em outros termos, a falsidade da transparência da consciência – aponta para a impossibilidade de identificação entre o conhecimento subjetivamente determinado e a universalidade socialmente estabelecida e fixada no conceito. Adorno reconhece a inevitabilidade de ter de se “começar pelo conceito” (DN, p. 133), mas faz isso – como veremos na próxima seção – para criticá-lo, para desintegrar sua aparente unidade e remontá-lo de modo intermediado em constelações.

Se o sujeito não é igual ao conceito, o que seria o sujeito nessa teoria do conhecimento adorniana? Segundo Adorno (DN, p. 159, grifo nosso; ND, p. 186), “o primado do objeto só é alcançável em uma reflexão subjetiva *e em uma reflexão subjetiva sobre o sujeito*”. O primado do objeto implica uma dupla reflexão ou autocrítica que reconfigura a posição desse termo dentro da relação de conhecimento. Podemos dizer que o elemento central dessa reconfiguração é a consideração de que “a posição-chave do sujeito no conhecimento é experiência, não forma” (SSO, p. 194), o que significa que a experiência (e não a forma) deve ser tomada como o critério de constituição da verdade e do conhecimento. Por mais que a mediação do sujeito forneça a configuração formal do objeto, esse processo deve ocorrer dentro de uma experiência na qual o próprio objeto sirva como critério para sua ‘conformação’ – e não o contrário, como na tradição da teoria do conhecimento, em que a forma (seja categorial, seja da intuição sensível) serve como critério da aproximação cognitiva para com o objeto. Ao transformar a experiência espiritual no núcleo da mediação subjetiva do objeto, o primado do objeto abre espaço para uma “individuação do conhecimento (*Individuation der Erkenntnis*)” (DN, p. 47; ND, p. 56) que inclui a especificidade material tanto do sujeito quanto do objeto, enquanto históricos e singulares, resultando no ideal de conhecimento como *diferencialidade*, pois “consegue distinguir o mais ínfimo que escapa ao conceito” (DN, p. 46; ND, p. 55).

Para destrinchar essa noção de experiência, começemos pela proposta de *inversão da redução subjetiva* que desfaz o esvaziamento empírico do sujeito proposto pela teoria do conhecimento tradicional (desde Kant até o positivismo, ou mesmo na *epochè* husserliana). Como afirma Sommer (2016, p. 241), ao primado do objeto corresponde uma noção de sujeito empírico. Esse sujeito empírico teria de destituir a determinação social que se impõe na hipóstase da forma do conceito. Na introdução da DN, esse tema aparece na seção *Qualidade e indivíduo*, em que Adorno (DN, p. 47; ND, p. 56) frisa a importância de um sujeito qualitativo em que “a universalidade lógica e a unidade da consciência individual se condicionam mutuamente” – de modo a abarcar, no conhecimento verdadeiro, tanto a mediação universal quanto a experiência contingente e específica do indivíduo. O que está em jogo aqui, acredito,

o “mais sujeito” que ele reivindica,<sup>70</sup> é uma ênfase maior no valor cognitivo da experiência histórica e contextualmente situada. Isto significa resgatar o valor do sujeito empírico-particular para o conhecimento, permitindo “ao ser pensante confiar com menos prevenção em sua própria consciência e experiência” (DN, p. 44), resgatando aquelas “reações que são reprovadas como supostamente apenas subjetivas” (DN, p. 45).

Adorno refere-se a elementos como intenções,<sup>71</sup> sensações,<sup>72</sup> sentimentos,<sup>73</sup> emoções,<sup>74</sup> e pulsões ou impulsos<sup>75</sup> – elementos que na DN podem ser reunidos na intelecção sobre a importância do momento somático ou corporal para o conhecimento:

Enquanto momento não puramente cognitivo do conhecimento, o momento somático é irreduzível. [...] O fato de as performances cognitivas do sujeito do conhecimento serem somáticas segundo o seu próprio sentido não afeta apenas a relação de fundação de sujeito e objeto, mas também a dignidade do corporal [*Dignität des Körperlichen*]. No polo ôntico do conhecimento subjetivo, o corporal se destaca como o seu cerne. (DN, p. 166; ND, p. 194)

O corpo é o outro do qual a cognição e o espírito dependem, o elemento não-idêntico irreduzível e necessário. Sobre isso, Baeza (2015, p. 357, tradução nossa) afirma que “o não-conceitual para Adorno não é apenas um estado mental (...), mas antes uma dimensão corporal, afetiva, pragmática e muitas vezes inicialmente inconsciente que acompanha a experiência”.<sup>76</sup>

Chama atenção, mais uma vez, o uso de um termo moral – dignidade – para caracterizar uma relação de conhecimento. Nesse apelo para que o corpo seja tratado como fim em si

---

<sup>70</sup> “Em uma oposição brusca em relação ao ideal de ciência corrente, a objetividade de um conhecimento dialético precisa de mais, não de menos sujeito” (DN, p. 42; ND, p. 50).

<sup>71</sup> Por exemplo, quando afirma que: “A contradição dialética não ‘é’ enquanto tal, mas tem a sua intenção – o seu momento subjetivo – no fato de não se deixar dissuadir; por meio dessa intenção, a dialética se dirige para o diverso” (DN, p. 133), ou, ainda, em outras passagens (DN, p. 92, p. 108, p. 128-129, p. 141, p. 147).

<sup>72</sup> Cf. as seções da DN (p. 120-121): “Coerção ao conteúdo causal” e “Passagem para o Materialismo” (DN, p. 165-166).

<sup>73</sup> Cf., em especial, a seção “Sobre o estado da liberdade” em que Adorno ressalta a importância do sentimento de solidariedade na crítica moral à neutralidade lógica que se sucede em decorrência do horror nazista (DN, p. 238).

<sup>74</sup> Na seção sobre “O teor de verdade da doutrina do inteligível”, ele é categórico ao afirmar que a “não-identidade do sujeito consigo mesmo” não seria nada além de emoções que se abatem sobre o indivíduo (DN, p. 249).

<sup>75</sup> Encontramos essa temática, em um tom mais programático, em SSO (p. 191), quando afirma que “é preciso trazer de volta o sujeito à sua subjetividade; seus impulsos [*Regungen*] não devem ser banidos do conhecimento”. Já na DN, ela aparece, sobretudo, na terceira parte, no modelo sobre Liberdade, em que Adorno aborda a filosofia moral kantiana pretendendo como que uma análise (no sentido psicanalítico) do sujeito transcendental. Aí, os impulsos seriam o aspecto somático da espontaneidade e representariam decisões que se realizam como “saltos bruscos”, não se encaixando dentro de uma cadeia causal (DN, p. 191-192). Além dessa objeção à redução kantiana da vontade à consciência, ele ainda questiona a separação da lógica e do pensamento teórico do prático: “A razão não se desenvolveu apenas geneticamente a partir da energia pulsional [*Triebenergie*] da qual se mostra como uma diferenciação: sem essa vontade que se manifesta no arbítrio inerente a cada ato de pensamento e que fornece sozinha o fundamento de diferenciação desses atos ante os momentos passivos, “receptivos” do sujeito, não haveria nenhum pensamento em sentido próprio” (DN, p. 195).

<sup>76</sup> Cf., sobre o tema do corpo na filosofia de Adorno, LEE (2005).

mesmo, como algo que não permite equivalência, ecoa aquela condição de verdade da dialética negativa enquanto (auto)consciência e expressão da dor e do sofrimento. Sem dúvida, há aqui um outro sentido de moralidade, porque não está mais ligado à dominação dos instintos e paixões, e sim que se realiza na valorização desses elementos corporais como irredutíveis. Ao colocá-lo no centro da mediação subjetiva do objeto, Adorno pretende reverter a redução do sujeito de conhecimento ao seu núcleo lógico, trazendo especificidade e materialidade não apenas ao sujeito, mas à própria noção de conhecimento/verdade.<sup>77</sup> Além disso, ele pretende preservar o limite cognitivo e discursivo em relação à “dor física insuportável” (DN, p. 302), como aquela a que alguns indivíduos foram submetidos no nazifascismo. Como bem coloca Silberbusch (2018, p. 63, trad. nossa): “Há uma absolutez na experiência do ‘corpo torturável’ [*quälbarer Leib*], o último não-idêntico, que silencia o raciocínio.”

É interessante manter essa ideia de um momento de silêncio ou mudez porque, de fato, essa maior confiança na experiência subjetiva para a construção do conhecimento não deve cair em uma autoassertividade que obstrua a experiência com o próprio objeto. Para Adorno, a fórmula “Eu, como... [*Ich als...*]”, que alguém enuncia quando quer basear o julgamento de algo sobre sua condição específica, seria sintomática de uma forma autoritária de expressão. “Aquele que julga o exposto, seja arte ou filosofia, segundo pressupostos que não têm curso nele [no exposto], comporta-se de maneira reacionária, mesmo que recorra a princípios progressistas.” (TESH, 2013, p. 244, tradução modificada). Quer dizer, a valorização da experiência subjetiva para a constituição do conhecimento não poderia cair em um jargão que simplesmente baseasse a verdade em um ponto de vista. O primado do objeto refere-se a um necessário confronto com o exposto. De modo que: “Pensamentos que confiam na sua própria objetividade devem se entregar [*sich versenken*] *va banque* ao objeto, no qual eles se afundam, sem reservas mentais, para que o objeto seja novamente pensamento.” (TESH, 2013, p. 244). Assim é que o conceito adorniano de experiência e sua reconfiguração do sujeito de conhecimento podem ser caracterizados pelo movimento de “entrega ao objeto” (uma tradução para o português de expressões em alemão como *sich versenken*, *sich überlassen* ou *Hingabe*). Para retirar o sujeito da posição constitutiva à qual ele é alçado na epistemologia moderna, o primado do objeto promove – reforço – não uma simples inversão hierárquica dos termos, e sim uma dupla

---

<sup>77</sup> Esse valor cognitivo da experiência subjetiva poderia aproximar Adorno da discussão bastante atual sobre a noção de “lugar de fala” (cf. seção 4.4). Dentro da literatura secundária, isso aparece na reflexão sobre como algumas particularidades da vida de Adorno teriam marcado a sua filosofia. Para Oberle (2018), por exemplo, a centralidade da noção de não-identidade na filosofia de Adorno teria origem na experiência de não pertencimento e marginalidade vivida por ele a partir de sua origem familiar mista (pai judeu, mãe católica), sua vivência como descendente de judeu na Alemanha nazista e, sobretudo, do seu período como emigrado nos EUA.

reflexão que intensifica a atividade crítica do sujeito (exercida, inclusive, sobre si mesmo), e termina por conceder a primazia ao se entregar, se render, se moldar ao objeto.

Algumas passagens da Introdução da DN podem nos indicar mais elementos para o entendimento desse movimento que chamo de entrega ao objeto. O sujeito de conhecimento teria de poder “mergulhar [*versenken*] muito mais literalmente no que lhe é heterogêneo, sem o reduzir a categorias pré-fabricadas” (DN, p. 19; ND, p. 22). E complementa: a filosofia enquanto dialética negativa, “gostaria de se acomodar (...) estreitamente no que lhe é heterogêneo (...): ela visa à exposição integral ao outro [*Entäußerung*]” (DN, p. 19; ND, p. 22).<sup>78</sup> Esse movimento de vir pra fora de si e expor-se ao outro seria, para Adorno (DN, p. 44; ND, p. 53), um modo de desfazer, justamente, a reificação da *ratio* (reduzida à quantificação), afinal, “entregar-se [*überlassen*] ao objeto equivale a fazer justiça a seus momentos qualitativos”. Daí que O’Connor (2013, p. 16-18, p. 56, p. 78), por exemplo, liga o conceito de experiência proposto por Adorno a uma “tese da abertura [*openness*]” do sujeito ao objeto, em que aquele torna-se flexível e se abre para a experiência como algo inesperado.<sup>79</sup> Nesse abandonar-se, o sujeito seria capaz, afinal, de ir além do que é seguro e familiar e de se arriscar ao erro, ao imprevisto e à contingência – e esta abertura torna-se mesmo indício de verdade do conhecimento:

[...] para que frutifique, o conhecimento se joga [*sich weg*] à *fond perdu* nos objetos. A vertigem que isso provoca é um *index veri*; o choque do aberto, a negatividade com a qual ele se manifesta necessariamente no que é previsto e sempre igual, não-verdade apenas para o não-verdadeiro. (DN, p. 36; ND, p. 43)

Assim, o confronto com o objeto, enquanto “aquilo que lhe proporciona a firmeza [*Festigkeit*] que não possui em si mesmo” (DN, p. 41; ND, p. 49), é pintado não mais pelas cores da triunfante dominação, mas de uma “entrega [*Hingabe*] ao objeto específico” (DN, p.

---

<sup>78</sup> Em nota de rodapé, encontramos um dos poucos comentários da versão em português da DN em que o tradutor e o revisor técnico justificam a escolha da tradução de *Entäußerung* por “exposição integral ao outro”, enfatizando o sentido de abertura para aquilo que é heterogêneo (DN, p. 19). O termo também é traduzido por “exteriorização” (DN, p. 32, p. 51, p. 141) principalmente nos trechos em que Adorno se coloca em diálogo direto com o conceito hegeliano – cujo sentido, de alguma forma, busca recuperar, porém, fora de uma filosofia da identidade.

<sup>79</sup> Aqui, caberia, no entanto, diferenciar a minha tese da de O’Connor (2013, p. 73, tradução nossa), pois ele direciona essa abertura para um sentido necessariamente transformativo no conceito adorniano de mediação. Para ele, “a experiência é um processo de transformação pela mediação”, isto é, a experiência em sentido enfático seria uma tal interação entre sujeito e objeto que deve desaguar em transformações para ambos os lados. No entanto, considero que, com isso, coloca-se novamente uma previsão a respeito dos resultados dessa interação – algo que corromperia o momento de abertura que é preconizado. A transformação é vista por Adorno, antes, como propriedade do que é temporal-material; além disso, a transformação não poderia ser ressaltada como fim em si mesmo – porque pode haver transformações para pior (regresso).

36; ND, p. 43) no sentido de uma rendição ou devoção. O primado do objeto refere-se a um novo comportamento cognitivo do sujeito que se dobra ou se submete ao objeto, deixando-se adaptar; um pensamento que se torna aberto ao objeto porque é maleável ou “permeável”. Trata-se, portanto, de um tornar-se vulnerável e se deixar marcar, como em uma concessão em que o sujeito se abstém e renuncia à sua autoassertividade para deixar-se guiar. Com esse elemento de entrega, podemos perceber, mais uma vez, a dimensão normativa do primado do objeto – algo que parece achar lugar nas aulas de Adorno sobre filosofia moral como valorização das virtudes de autocrítica e modéstia.<sup>80</sup>

Do ponto de vista do diálogo com a tradição filosófica, Adorno não renuncia aos resultados da crítica kantiana em relação à atividade subjetiva de determinação, mas propõe uma segunda reflexão que faz com que o sujeito se volte uma vez mais ao objeto, colocando-se como que à disposição ou a cargo dele. Daí Adorno (DN, p. 8; ND, p. 10) afirmar que sua filosofia promoveria uma “**revolução axial da virada copernicana**” ou um “**segundo giro copernicano**” (SSO, p. 187). Tornar o sujeito transcendental o centro do conhecimento, tal como Kant havia feito, é visto, por Adorno, como resultado de uma autoconfiança desmesurada da ciência na *ratio*, seu meio ou instrumento de conhecimento: “[a] hipóstase do meio (...) estava teoricamente implícita na assim chamada revolução copernicana” (DN, p. 167). Para superar essa hipóstase (exemplificada na doutrina kantiana de categorias fixas e imutáveis), dissolvendo a “compulsão à identidade” do primado do sujeito, a teoria do conhecimento deveria apropriar-se da “intelecção do caráter constitutivo do não-conceitual no conceito” (DN, p. 19). Essa intelecção assume um tom de “imperativo” (DN, p. 41) que reconhece sua dependência em relação ao objeto e, por isso, deixa-se à disposição dele. Podemos entender esse duplo giro da entrega ao objeto como aquilo que muda o sentido da conceptualidade em direção ao não-idêntico, incluindo como primordial junto à atividade de determinação, a passividade daquilo que se deixa guiar.<sup>81</sup>

Encontramos esse entendimento do primado do objeto como uma equiparação entre os momentos de atividade e de passividade do sujeito de conhecimento no texto *Anotações ao*

---

<sup>80</sup> “Trata-se, portanto, e sobretudo, da consciência da própria falibilidade e, assim, eu diria que o momento da autocontemplação [*Selbstbesinnung*], da autorreflexão, tornou-se hoje realmente a verdadeira herança do que um dia se chamou de categorias morais. [...] Em outras palavras, se alguém me pressionasse para nomear, segundo o uso antigo, a virtude cardinal, eu provavelmente, e agora de forma bastante insidiosa, não poderia citar qualquer outra a não ser a modéstia [*Bescheidenheit*]. É preciso, portanto, se eu puder variar mais uma vez, ter consciência [*Gewissen*], mas não se recolher [*zurückziehen* – no sentido de ensimesmar-se] na consciência.” (PM, p. 251-252, tradução nossa).

<sup>81</sup> Também Sommer (2016, p. 237) enfatiza como o primado do objeto deve ser entendido dentro do marco da crítica à teoria do conhecimento kantiana, desembocando numa compreensão conjunta entre espontaneidade e receptividade (ibid., p. 243).

*pensar filosófico* (APF), escrito em 1964 e publicado em 1965 – muito embora, nessa ocasião, Adorno não diferencie enfaticamente sua posição do giro “simples” kantiano. Nesse texto, Adorno parece muito mais forçar ou ampliar a interpretação do conceito kantiano de espontaneidade para caber aí tanto a atividade consciente quanto o inconsciente, encontrando passividade no pensar, “sem que Kant o tematizasse” (APF, p. 203). Daí ele afirmar, ao final do §3: “Apesar da virada copernicana – e mediante esta – Kant ratifica involuntariamente a primazia do objeto” (APF, p. 203). No exercício de leitura desse texto, Nobre e Januário (2014, p. 51) analisam essa afirmação segundo uma diferenciação entre o “conteúdo” da filosofia kantiana (marcado pelo primado do sujeito) e seu “teor” inconsciente, que se volta para a coisa em vista de sua determinação. Acredito que a DN trate dessa questão de modo relativamente diferente, pois, apesar de manter determinada ambivalência da filosofia kantiana (sobretudo, como vimos, a partir do conceito de coisa-em-si), a virada copernicana, em especial, é colocada definitivamente na conta da *ratio* e do primado do sujeito, enquanto o primado do objeto corresponderia à virada da virada copernicana.<sup>82</sup>

Em todo caso, torna-se claro que a primazia do objeto – “compreensível somente na mediação recíproca entre sujeito e objeto” (APF, p. 203) – supõe o movimento de *amoldar-se* ao objeto: “(...) [o]nde o pensar é verdadeiramente produtivo, onde cria, ali ele é também um reagir. A passividade está fincada no cerne do ativo, um modelar-se do Eu no Não-Eu” (idem). A partir daí, o momento ativo do sujeito cognoscente fica marcado por sua “aptidão” para a receptividade e por um novo “modo de comportar-se” (idem) descrito por Adorno como uma espécie de *concentração*, porque se detém no objeto:

O momento ativo do comportar-se pensante é a concentração. [...] Mediante a concentração, a aplicação do eu é mediada por algo oposto que se lhe opõe. [...] A concentração confere ao pensar produtivo uma peculiaridade de que o priva o clichê. Deixa-se comandar – nisso não muito diferente da assim chamada iluminação artística –, contanto nada o afaste da coisa. Esta se abre à paciência como virtude do pensar. [...] A ressonância passiva da palavra paciência não expressa mal o feitio daquele modo de comportar-se: nem agitação laboriosa nem obstinação pertinaz, mas sim o olhar demorado e desprovido de violência sobre o objeto. [...] Ele [o sujeito] tem antes de colocar todo nervo e experiência na consideração da coisa para, idealmente, nela desaparecer. (APF, p. 203-205)

---

<sup>82</sup> Também no texto SSO de 1969, Adorno marca sua discordância em relação a Kant neste sentido: “Em favor da primazia do objeto fala, sem dúvida, algo que não se concilia com a doutrina kantiana da constituição...” (SSO, p. 190).

Por mais que não esteja em questão aqui propriamente a eliminação do sujeito – como alertam Nobre e Januário (2014, p. 53), pois isso acabaria com a “mediação recíproca” entre sujeito e objeto –, há, sem dúvida, uma “primazia da passividade” (ibid., p. 52). O primado do objeto transforma o momento ativo em um olhar demorado e paciente (que espera pela coisa), capaz de se abrir e de se aproximar dela mais concretamente ao se perder nela, utilizando-se desse momento de entrega como critério para sua atividade de determinação. Percebemos, portanto, uma posição epistemológica que assume valores normativos, ao ser descrita como comportamento dotado de aptidão e virtudes (pois é paciente e pacífico).

Nesse sentido, percebemos como e por que a *mimesis* assume um caráter central na filosofia de Adorno.<sup>83</sup> Enquanto imitação ou processo no qual os seres vivos e a consciência fazem de si mesmos idênticos com o que deles difere, a conduta mimética é, de fato, para Adorno, característica da atividade artística de modo não-conceitual (VND, p. 135). A característica principal da experiência espiritual, base do conceito de filosofia proposto pela DN, seria tornar esse comportamento mimético parte da atividade conceitual – abrangendo tanto uma faculdade lógica-determinativa quanto uma faculdade mimética de reação (DN, p. 46) que realizaria o primado do objeto ao reconhecer “o momento de afinidade eletiva entre aquele que conhece e aquilo que é conhecido” (DN, p. 46). “O conceito não consegue defender de outro modo a causa daquilo que reprime, a da *mimesis*, senão na medida em que se apropria de algo dessa *mimesis* em seu próprio comportamento, sem se perder nela” (DN, p. 21, grifo do autor). Podemos dizer, então, que a filosofia enquanto dialética negativa seria uma proposta de apropriação conceitual da *mimesis*, chegando assim a uma espécie de racionalidade estética. A *teoria estética* seria, então, uma proposta de comportamento teórico-intelectual perceptivo. A posição fronteiriça do termo é indicativa da relação de contraposição e complementariedade

---

<sup>83</sup> Segundo Früchtel (1986; 1998), embora central, a noção de *mimesis* não aparece na obra de Adorno em um único sentido, mas transitando entre as noções de imitação, simpatia, expressão, identificação, idiosincrasia, afinidade, similaridade (entre outros). Além disso, Früchtel liga o uso do termo na DE à noção freudiana de pulsão de morte e à noção antropológica de animismo. Por isso é que a *mimesis* aí aparece como um tipo de comportamento primário e mítico (*quase* como capacidade inata de imitação) do qual a civilização pretende progressivamente se afastar. Prevalece, na DE (p. 148-164), o entendimento desse afastamento como processo de recalque em que o reprimido retorna como uma falsa *mimesis* dentro da sociedade civilizada, em especial, dentro de alguns traços do comportamento antissemita. Esse tom pessimista é também destacado por Gagnebin (1993, p. 76), como se houvesse “certa condenação da *mimesis*, descrita antes de tudo como um processo social de identificação perversa”. Para Gagnebin (1993, p. 79), no entanto, esse tom se transformaria nas obras tardias de Adorno, que passam a considerar mais fortemente o aspecto crítico do procedimento mimético – acentuando a influência de Benjamin em seu pensamento; voltaremos a isso na próxima seção. O interessante, aqui, é notar como a *mimesis*, em especial no contexto da arte e estética, assume um valor (mais otimista) de redenção, ou de reconciliação, quase normativo. Para Gagnebin (1993, p. 84), a *mimesis* não poderia, então, ser reduzida à magia ou à regressão, ela “indicaria muito mais uma dimensão essencial do pensar, esta dimensão de aproximação não violenta, lúdica, carinhosa, que [por exemplo] o prazer suscitado pelas metáforas nos devolve”.

entre teoria e estética que prevalece na sua *Teoria Estética* (TE) publicada postumamente (ADORNO, 2006c).<sup>84</sup>

Nesse caso, entraria em operação a distinção apenas indicada por Adorno nas suas aulas sobre a DN entre a *identificação com* a coisa em contraposição à *identificação da* coisa (VND, p. 135). Früchtl é quem destaca a distinção entre identificação altercêntrica e identificação egocêntrica:

No primeiro caso, o sujeito identifica ele mesmo com outro sujeito ou objeto e faz um movimento intencional em direção ao outro. No segundo caso, o sujeito identifica outro sujeito ou objeto com ele mesmo e pode, assim, somente entender o outro na medida em que esse outro se assemelha a (o sujeito) ele mesmo. Em última instância, a identificação ‘lógico-transitiva’ pressupõe a identificação ‘reflexiva-psicológica’ em Adorno: para identificar um objeto corretamente, deve-se identificar *com* ele corretamente, ou seja, alter-centricamente. (FRÜCHTL, 1998, p. 25, tradução nossa)

Essa possibilidade de identificação altercêntrica é o que está no centro das noções de experiência e primado do objeto, tal como colocadas por Adorno. Esse momento de entrega e de adaptação seria então base para a transformação da própria compreensão da identidade e da racionalidade na DN.

A partir dessa transformação da relação entre sujeito e objeto, podemos entrever como o primado do objeto representa também uma transformação da relação entre ser humano e natureza. Se, segundo a DE, no Esclarecimento a relação entre homem e natureza é caracterizada pelo medo e pela *separação* (total) entre os termos – o que possibilita a superação do medo da natureza pela caracterização do sujeito como independente e dominador – na DN, essa relação é caracterizada por determinada *afinidade* que está na base do movimento de entrega ao objeto. Como chama atenção Deborah Cook (2014, p. 13), em seu importante estudo sobre o conceito de natureza em Adorno, a tese do primado do objeto serviria como um forte marcador da própria imersão do sujeito na natureza. Certamente, ela alerta, essa afinidade não pode ser colocada como simples constatação, na medida em que o próprio Esclarecimento trabalha ideologicamente pelo esquecimento dessa relação, obstruindo, portanto, sua plena

---

<sup>84</sup> O aspecto teórico-racional da arte na TE (p. 259) aparece, por exemplo, na sua definição acerca do primado do objeto: “[O] primado do objecto só se afirma esteticamente no character da arte como historiografia inconsciente, anamnese do subterrâneo, do recalcado e do talvez possível” – isto é, embora ainda esteja ligado, de modo geral, à noção de não-idêntico, o primado do objeto no âmbito da arte implicaria a ênfase na sua historiografia, no aspecto conceitual em meio ao não-conceitual (enquanto, para a filosofia, a ênfase seria no não-conceitual em meio ao conceitual). O’Connor (2013, p. 169) destaca que o comportamento mimético é entendido dentro da teoria estética de Adorno não apenas como mera representação de algo, mas associado a determinada criatividade e performatividade do sujeito, guiadas pelo abandono do planejamento e pela capacidade de resposta (*responsiveness*) ao material (ibid., p. 166).



consciência e realização. Mas, ainda assim, o primado do objeto apontaria para um horizonte de reconciliação, em que o conhecimento não se realiza mais como dominação.

A presença de um momento mimético na conceituação aponta para a possibilidade de uma relação entre sujeito e objeto que não é de separação, independência e dominação, mas de mediação e interdependência – uma relação entre homem e natureza que não é de cisão, mas sim de afinidade e copertencimento. Daí que Benhabib (1996b, p. 335) afirme que “o objetivo de Adorno é repensar a autonomia do eu, como um ser situado dentro da natureza, e não como um ser que é seu ‘mestre e possuidor’ (...)”; e que Cook (2014) aponte para as convergências entre Adorno e a ecologia: esse movimento de entrega e rendição ao objeto ressoaria na relativização do próprio instinto de autopreservação do homem em direção à construção de uma relação de solidariedade mais ampla.<sup>85</sup>

Podemos dizer, então, que a crítica da crítica se realiza ao submeter o momento ativo do sujeito a um momento passivo, de abertura e de receptividade do pensamento – momento em que ele seria capaz de se aproximar da coisa mesma, sendo esta definida a partir do não-idêntico, não-conceitual, não-categorial. Para citar a DN:

[...] a coisa mesma não é de maneira alguma um produto do pensamento; ela é muito mais o não-idêntico que atravessa a identidade. Uma tal não-identidade não é nenhuma ‘ideia’: mas algo encoberto. O sujeito da experiência trabalha em seu desaparecimento. A verdade seria o ocaso [*Untergang*] do sujeito. (DN, p. 162; ND, p.189-190)

Esse modelo de ocaso do sujeito, como momento de suspensão de suas categorias e entrega à não-identidade, é o que retorce o giro copernicano de Kant e promove então um primado do objeto. Este seria, afinal, o caminho de reversão da nulidade da coisa-em-si kantiana, cuja ininteligibilidade é em tantas oportunidades questionada por Adorno:<sup>86</sup> voltar-se para a não-identidade é o imperativo que avança sobre essa fronteira.

O primado do objeto marca, portanto, em termos de constatação, uma posição materialista e dialética, ao descrever a condição do sujeito de conhecimento a partir de sua experiência empírica/individual e de sua dependência em relação ao objeto. Do ponto de vista

---

<sup>85</sup> “Paradoxalmente, talvez, não seja mais do nosso interesse estarmos interessados em nós mesmos. Nosso interesse em nossa própria sobrevivência seria mais bem servido se abraçássemos os interesses da espécie como um todo. Adorno não está revivendo aqui a retórica grosseira do autossacrifício; ele endossa o objetivo que todos os seres humanos racionais buscam – a autopreservação. Ao mesmo tempo, ele reconhece que a sobrevivência dos indivíduos – para não falar de seu florescimento como indivíduos – requer que eles desenvolvam um senso de solidariedade muito mais profundo com todos os outros indivíduos neste planeta.” (COOK, 2014, p. 161, tradução nossa).

<sup>86</sup> Cf. final da seção 2.2 (acima), assim como KCPR, p. 129, e DN, p. 242.

normativo, o primado do objeto significa também a prescrição de um comportamento ou atitude do sujeito de conhecimento que deve ultrapassar a simples autoafirmação ao entregar-se e deixar-se marcar pelo objeto. O encaixe desse duplo aspecto (descritivo e normativo) acontece tendo como pano de fundo o reconhecimento de uma realidade injusta e, por isso, falsa, acarretando na demanda ética-política pela sua correção (MORGAN, 2017). Adorno, de fato, não esconde sua intenção de *fazer justiça* ao não-idêntico no próprio pensamento.

Na atitude deliberada do sujeito de suspender suas categorias de conhecimento e se entregar à experiência de um aqui e agora específicos, encontramos a transformação da própria compreensão de conhecimento. A incorporação de um elemento material e contingente explicitaria o “núcleo temporal” (DE, p. 9) da verdade: “(...) ela é flutuante [*Schwebend*], [e] frágil por causa de seu teor temporal” (DN, p. 37; ND, p. 45). A tarefa da razão, nesse sentido, seria a de dar conta não apenas dos traços idênticos que se repetem, mas também (e principalmente) do que é singular na temporalidade e provisoriedade da experiência. “A dialética visa, segundo seu lado subjetivo, a pensar de tal modo que a forma do pensamento não mais torne seus objetos coisas inalteráveis que permanecem iguais a si mesmas; a experiência desmente que eles o sejam” (DN, p. 134; ND, 157). A dialética marca, então, uma compreensão da própria racionalidade como “consciência dinamizada” (idem; ND, 156), em contraposição ao apelo atemporal e estático do mito e do pensamento da identidade. O momento de entrega ao objeto é, afinal, o que quebra a fixidez e o caráter tautológico da noção tradicional de verdade. A aproximação entre verdade e história (ou, de outro modo, entre natureza e história) seria então o que marca a compreensão, senão da própria racionalidade, ao menos da filosofia (e da teoria crítica, em especial). “Ela [a filosofia] precisa se renovar incessantemente, a partir de sua própria força do mesmo modo que a partir do atrito com aquilo com o que se mede (...)” (DN, p. 36; ND, p. 44). O trabalho do(s) conceito(s) torna-se, então, um “trabalho de Sísifo” (DN, p. 99) que não acaba e é “movimentado em si” (DN, p. 136). “Seu elemento provisório, porém, não é outra coisa senão a expressão do inexprimível que ela [a filosofia] comporta nela mesma.” (DN, p. 99).

“A entrega ao objeto específico, porém, cai sob a suspeita de falta de uma posição inequívoca.” (DN, p. 36; ND, p. 43). Adorno reconhece a possível objeção ao tom relativista de sua posição. “O pensamento aberto não está protegido contra o risco de escorregar para o arbitrário; nada lhe garante que tenha se nutrido suficientemente com a coisa mesma para suportar esse risco.” (DN, p. 38; ND, p. 45). Apesar de correr esse risco (o de um salto no abismo da loucura [DN, p. 37]), ao conceder o primado ao objeto, a dialética negativa mantém também a referência de uma objetividade material. “Desvinculando-se do elemento primeiro e

fixo, o pensamento, no entanto, não se absolutiza enquanto algo que paira livremente [*freischwebend*]. Justo a desvinculação [*Lossage*] o fixa naquilo que ele mesmo não é, e afasta a ilusão de sua autarquia.” (DN, 37, tradução modificada; ND, p. 44). Quer dizer, apesar de *flutuante*, a verdade não *flutua livremente*, ela não só gravita em torno do objeto, mas também está presa à “estrutura do processo social como uma totalidade pré-ordenada” (DN, p. 39). Nesse ponto, ele retoma a crítica ao capitalismo como totalidade falsa. A relatividade de sua teoria “obedece à lei objetiva de uma produção social sob a propriedade privada dos meios de produção” (idem). Assim, o relativismo (absoluto) é comparado a um “materialismo vulgar” (DN, p. 38; DN, 168-169) e visto como termo complementar do absolutismo do sistema quando se dissolve em uma particularização (seja individual ou de classes) incapaz de se localizar em relação ao vínculo totalizante da sociedade capitalista.<sup>87</sup> E, aqui, percebemos como ele tece uma dialética entre o singular e a totalidade falsa, e como, mais uma vez, há um horizonte de justificação ética-política (anticapitalista) do primado do objeto.

### **3.2 Constelação e a alteração qualitativa do sistema e da síntese**

Esse esforço de aproximação em relação ao não-idêntico, que marca o primado do objeto, é tratado por Adorno, em grande medida, por intermédio da discussão sobre uma nova forma filosófica em termos metodológicos e estilísticos. Se consideramos (a partir do segundo capítulo) que a ideologia se constitui não apenas como conteúdo, mas também como uma forma de pensamento baseada na identidade, então percebemos como o primado do objeto também carrega consequências sobre o modo de apresentação ou forma filosófica. Entende-se, assim, a importância de conceitos como o de micrologia, constelação, ensaio e modelo ou análise modelar. De um modo ou de outro, esses conceitos apontam para um entendimento estético do conhecimento filosófico, no sentido de entender o conhecimento também pela sua aparência, pela sua apresentação escrita e textual. Isso aparece na consideração adorniana sobre o “momento retórico” como sendo essencial à filosofia, quer dizer, o seu modo de apresentação ou de exposição (*Darstellung*) é essencial na constituição de sua verdade – algo que remete, sem dúvida, à influência de Benjamin, indicada (neste caso) pelo próprio Adorno (DN, p. 52).

---

<sup>87</sup> Adorno tinha em mente uma crítica ao relativismo sociológico de V. Pareto e à “sociologia do saber” de Karl Mannheim (cf. o texto “Ideologia” de 1954 [ADORNO, 1973] e DN, p. 38-40; p. 168-169). Essa falta de mediação com a totalidade social aproxima-se também da crítica ao existencialismo abordada no primeiro capítulo e, talvez, possa se aproximar também da crítica de Spivak a Foucault, como veremos na seção 4.3.

Aliás, talvez não haja melhor lugar na filosofia de Adorno para se reconhecer essa dívida intelectual do que na compreensão sobre a forma de exposição adequada à filosofia (BUCKMORSS, 1979; GAGNEBIN, 1993, 2005; GATTI 2009, 2014). Desde a sua aula inaugural na Universidade de Frankfurt em 1931, *Atualidade da filosofia* (ADORNO, 1991b), aparece explicitamente o resgate de alguns temas do “Prólogo epistemológico-crítico” da *Origem do Drama Trágico Alemão*, tais como o da crítica e da recusa do paradigma do sistema filosófico (BENJAMIN, 2013, p. 16), o das “constelações” para aludir ao modo de funcionamento dos conceitos (ibid., p. 22), ou o da importância crítica de um “exame minucioso dos pormenores” (ibid., p. 33). Para Gagnebin (1993), apesar de o principal conflito entre Adorno e Benjamin (retratado pela recusa, por parte da revista do Instituto de Pesquisa Social, de um ensaio de Benjamin sobre Baudelaire em 1938)<sup>88</sup> estar calcado justamente em motivos metodológicos e formais, é, sobretudo, na teoria benjaminiana da linguagem e na teoria benjaminiana do modo de exposição (*Darstellung*) ou escrita filosófica que deve ser encontrada a inspiração adorniana para a reabilitação do conceito de mimesis na TE e para a compreensão do ensaio como forma filosófica, respectivamente (GAGNEBIN, 1993, p. 79; 2005, p. 185).

Na DN (p. 54), a “essência linguística” da filosofia resgataria, junto ao momento lógico-formal do pensamento, o momento retórico, de persuasão estilística, representando o aspecto inexato do conhecimento (suas intenções, por exemplo) e se aproximando, em alguma medida, daquele conteúdo não-idêntico que visa. Como se os interstícios do texto, os “espaços vazios” [*Hohlraum*] entre os conceitos e as coisas a que se referem, pudessem abrir “espaços de intervenção/operação [*Einsatzstelle*] para [se] compreender o não-conceitual nele mesmo” (DN, p. 52, tradução modificada; ND, p. 62).<sup>89</sup>

Segundo Adorno (DN, p. 32), a “micrologia”, ou “olhar micrológico” seria então como que um “ato epistemológico” que “obriga o pensamento a permanecer diante do mais ínfimo” (DN, p. 36; ND, p. 43) como uma “insistência pensante em face do singular” (DN, 140). Isso seria mesmo uma estratégia para a reversão do impulso identificador da filosofia como sistema: “É só assim que o discurso completamente abusivo sobre a verdade enquanto o concreto conquistaria seu sentido” (DN, p. 36). Isso quer dizer que se dedicar intelectualmente ao menor e insignificante torna-se algo como uma orientação para o procedimento filosófico que quer e

---

<sup>88</sup> Sobre os motivos para essa discrepância entre a recusa institucional da escrita benjaminiana e determinadas apropriações por parte de Adorno (que, muitas vezes, não reconhece publicamente essa influência), cf. a análise minuciosa da troca de cartas entre os autores por Gatti (2009, 2014).

<sup>89</sup> Caberia notar que, de fato, para Adorno (DN, p. 101), “tudo aquilo que é pensado também é linguístico”, mas a relação entre pensamento e linguagem não é de identidade, senão que de uma intermediação dialética. Ao mesmo tempo em que dependem um termo do outro, somente a permanência dessa distinção garante o lugar de verdade na linguagem: “[...] na confrontação constante entre a expressão e a coisa.”

visa a não-identidade. A verdade ou a “essência” da coisa passa a ser buscada naquilo que seria inessencial, marginal e não-idêntico. Para Adorno (DN, p. 140), “o não-idêntico constituiria a própria identidade da coisa”, ou ainda:

[...] o essencial não se exaure de modo algum na lei universal velada. Seu potencial positivo sobrevive naquilo que é concernido pela lei, naquilo que é inessencial para o veredicto do curso do mundo e assim expelido para a margem. A visão que se volta para esse elemento, para o ‘resíduo do mundo das aparências’ de Freud, que se acha muito para além do psicológico, segue a intenção dirigida sobre o particular considerado como o não-idêntico. O essencial tanto é amplamente contrário à universalidade dominante, à inessência, quanto a supera criticamente. (DN, p. 147)

Adorno subverte a própria noção (tão cara à filosofia) de essência, não mais representada pela “lei universal” ou pela “universalidade dominante”. O olhar demorado de uma concentração, tal como realiza a experiência espiritual do primado do objeto, volta-se justamente para aquilo que no objeto é inessencial do ponto de vista da identidade, aquilo que se encontra às margens, o resíduo apartado pela generalização do conceito.

Na seção *Argumento e experiência*, ainda na Introdução, Adorno reflete: “(...) na prática do conhecimento (...)”

[...] o momento de uma tal transcendência do pensamento vem à luz junto ao fato de essa transcendência só dispor enquanto micrologia de meios macrológicos. A exigência de ser vinculante sem sistema é a exigência por modelos de pensamento. [...] O modelo diz respeito ao específico e mais do que específico, sem fazê-lo volatilizar-se em seu conceito mais genérico e supraordenado. Pensar filosoficamente significa o mesmo que pensar em modelos; a dialética negativa é um *ensemble* de análises modelares. (DN, p. 32-33; ND, p. 39)

Apesar de voltar-se para o mais específico, a micrologia dispõe apenas de “meios macrológicos”, isto é, de conceitos que, isoladamente, “volatilizam” esse conteúdo em sua forma supraordenada. Isso *exige* que a filosofia abandone seu modo de apresentação em sistemas fechados e completos de conhecimento, por “modelos de pensamento”, que mantêm a sistematicidade, porém, a partir de um ponto específico e dentro de análises menores e parciais. Isso fica bem exemplificado na própria estrutura da DN, cuja terceira parte traz “três modelos de dialética negativa” (DN, p. 8), dedicados, respectivamente, aos conceitos de liberdade, história e metafísica. Podemos dizer que esse modelo de análise aparece também na valorização do ensaio como forma filosófica (ADORNO, 2003b) e na imensa quantidade de textos curtos que perfazem suas obras completas: em geral, voltados para críticas de arte (literárias e

musicais, em sua maior parte).

Apesar de Sommer (2016, p. 82) considerar o conceito de *modelo* como central, talvez a noção mais profícua para a compreensão de o que seria essa forma ou modo de apresentação característica da filosofia que prioriza o objeto é a de *constelação*. Também de origem benjaminiana, o termo aparece na DN como uma resposta ao impasse gerado pela contradição de uma micrologia que se realiza por meios macrológicos, ou seja, pela contradição de ter de falar sobre o não-conceitual por intermédio de conceitos. O trabalho de Neves Silva (2006) é exemplar na reflexão sobre a constelação como *categoria* básica do léxico adorniano, isto é, como noção que assume valor categorial ou metodológico, significando um modo de organização ou composição de conceitos em função da especificidade da coisa a ser conhecida. Desse modo, os conceitos deixariam de ser enfatizados em seu valor de unicidade e fundamento e passariam a ser entendidos como elementos de um conjunto, dentro do qual são redimensionados e articulados entre si, como estrelas de uma constelação. Se “somente os conceitos podem realizar aquilo que o conceito impede” (DN, p. 53), então as constelações são uma forma de utilizá-los ao mesmo tempo em que os corrige: “O erro determinável de todo conceito obriga a que se evoque outros; é daí que emergem (...) constelações” (DN, p. 53).

Na seção intitulada *Constelação*, Adorno é relativamente claro:

O momento unificador sobrevive sem a negação da negação e mesmo sem entregar-se à abstração enquanto princípio supremo, de modo que não se progride a partir de conceitos e por etapas até o conceito superior mais universal, mas esses conceitos entram em uma constelação. Essa constelação ilumina o que há de específico no objeto e que é indiferente ou um peso para o procedimento classificatório. (DN, p. 140; ND, p.164)

A noção de constelação conserva o momento unificador do pensamento, se posicionando no lugar que ocupava no Sistema hegeliano a noção de síntese, porém, sem a negação da negação e sem o princípio de identidade. A constelação seria capaz de evitar o descarte, ou o esquecimento, que caracteriza a negação determinada hegeliana (cf. 2.3), iluminando, de algum modo, o conteúdo não-idêntico e particular a que o conceito se refere. Quer dizer, a função sintética do pensamento não é mais entendida na unidade interna do conceito, mas na composição entre conceitos na forma de constelações.

Para Adorno, fora da “exigência de totalidade da identidade” (DN, p. 141), a não-identidade não seria mais tão opaca (*idem*), e as constelações seriam um meio de iluminar seu interior. Nas palavras do autor:

As constelações só representam de fora aquilo que o conceito amputou no interior, o mais que ele quer ser tanto quanto ele não o pode ser. Na medida em que os conceitos se reúnem em torno da coisa a ser conhecida, eles determinam potencialmente seu interior, alcançam por meio do pensamento aquilo que o pensamento necessariamente extirpa de si. (DN, p. 141; ND, p.164-165)

A coisa a ser definida ocupa o centro de um contorno formado pela reunião de conceitos. Interessante, nessa dialética entre dentro e fora, é observar como a superação do princípio de identidade se liga a um movimento de exteriorização, que, por sua vez, resulta numa pluralização de identidades e no trabalho conjunto entre elas. Para citar o autor novamente:

Enquanto constelação, o pensamento teórico circunscreve o conceito que ele gostaria de abrir, esperando que ele salte, mais ou menos como os cadeados de cofres-fortes bem guardados: não apenas por meio de uma única chave ou de um único número, mas de uma combinação numérica. (DN, p. 142; ND, p. 166)

De acordo com sua figura incompleta, essa articulação constelatória de conceitos acontece de forma não linear, não hierárquica e lacunar, explicitando um modo de *determinação aberta* do objeto. Enquanto um contorno não totalmente preenchido, a constelação não renuncia à sua tarefa de definição, recolhendo o conteúdo de verdade presente nos conceitos, mas deixa, necessariamente, um espaço vazio entre eles, negando a possibilidade de totalidade da determinação. Uma constelação sempre deixa, portanto, um espaço de indeterminação, imprimindo uma característica de incompletude ou inconclusividade ao conhecimento verdadeiro. Além disso, a figura da constelação também traz para o conhecimento filosófico um sentido de interpretação ou individuação quando lembramos que seu desenho só aparece (no céu) a partir da participação do sujeito que (observa atentamente e) interliga seus pontos. Trabalhar com essa metáfora dos conceitos como estrelas mantém o mote tradicional que toma a razão como luz (ou esclarecimento) e guia ou mapa de orientação. Mas fica claro como Adorno adere a um sentido de parcialidade, incompletude e intermitência. No já citado ensaio *Anotações sobre o pensar filosófico*, ele afirma:

Pensamentos que são verdadeiros têm de se renovar incessantemente a partir da experiência da coisa, mesmo que esta se determine primeiramente neles. A força para tanto é a essência da consequência filosófica, não a ladainha dos silogismos. Verdade é constelação em devir, não um percurso automático em que o sujeito seria por certo aliviado, mas seria também dispensável. (APF, p. 206)

A relação entre constelação e primado do objeto pode ser percebida da seguinte forma: o movimento de entrega que marca o conceito adorniano de experiência implica também uma renovação do próprio pensamento. A constelação seria a forma de conhecimento capaz de representar essa condição de incessante renovação ou atualização, como um modelo temporário de interpretação.

Assim é que, como aponta Sommer (2016, p. 83), uma das funções da constelação é apresentar a coisa em seu contexto, no sentido de poder alcançar sua especificidade histórica. Segundo Adorno (DN, p. 141), “o conhecimento do objeto em sua constelação é o conhecimento do processo que ele acumula em si”, ou melhor:

Perceber a constelação na qual a coisa se encontra significa o mesmo que decifrar aquilo que ele [o objeto] porta em si enquanto algo que veio a ser. [...] Somente um saber que tem presente o valor histórico conjuntural do objeto em sua relação com os outros objetos consegue liberar a história no objeto; atualização e concentração de algo já sabido que transforma o saber. (DN, p. 141; ND, p. 165-166)

A constelação apontaria (de fora) para a historicidade (interna) do objeto, sua “história sedimentada”. Ela definiria o objeto a partir de uma combinação de conceitos que, pela sua pluralidade e possibilidade de variação, é capaz de reconstruir (conceitualmente) a especificidade histórica do objeto singular. A atividade conceitual realiza-se, portanto, como presentificação do objeto e do contexto histórico-social que media sua existência, expressando racionalmente a condição temporal e material do objeto. Essa determinação de forma plural, aberta e inconclusa traria à tona sua condição em devir. Esta seria, afinal, uma tarefa que só poderia ser desempenhada pela razão, pela mediação subjetiva do objeto: desfazer a aparência de fixidez daquilo que se apresenta como imediato, de modo a “liberar a história no objeto”.<sup>90</sup> Assim, este conhecimento é colocado nos termos de uma “concentração” porque, como vimos acima, o sujeito deve se demorar na sua entrega ao objeto e “atualização” porque, com isso, o pensamento se renova. Quer dizer, apesar de os conceitos darem sentido histórico ao imediato, este é que deve servir de parâmetro para a formação da constelação – e esta é a primazia do

---

<sup>90</sup> Nesse sentido, como aponta Tiedemann (1997, p. 132-134), Adorno se aproxima, mais uma vez, de Benjamin e de sua noção de “imagens dialéticas” enquanto processo do pensamento que põe em movimento a aparência imediata e presente das imagens através de sua interpretação. Encontramos no texto “A ideia de história natural” (ADORNO, 1991b), de 1932, uma referência direta de Adorno a esse tema e outros do *Origem do Drama Trágico Alemão*. Adorno valoriza o modo como Benjamin pensa a ressurreição não de um ponto de vista distante e escatológico, mas como objeto de interpretação filosófica (ADORNO, 1991b, p. 121), como tarefa de despertar o cifrado e paralisado (ibid., p. 122). A ideia de história natural se refere, então, a uma compreensão da intermediação constitutiva entre os termos (natureza e história), respondendo à necessidade de desconstrução (ibid., p. 130) da aparência estática do material.



objeto.

Antes de concluir esta seção, caberia refletir um pouco sobre até que ponto as noções de micrologia, modelo, ensaio e constelação podem ser, de fato, entendidas como parâmetros metodológicos para a filosofia adorniana. Sem dúvida, Adorno reprova qualquer entendimento de um método que se sobreponha previamente à experiência com o objeto e, em grande medida, toda sua crítica ao princípio de identidade parte dessa compreensão. No entanto, a DN assume uma posição contraditória nesse quesito, pois, como indica já em seu prefácio, ela ofereceria uma “metodologia dos trabalhos materiais do autor” (DN, p. 7), muito embora “não exist[a] nenhuma continuidade entre aqueles trabalhos e este” (idem). É por causa dessa descontinuidade entre material e método que “o procedimento não é fundamentado [*begründet*], mas justificado [*gerechtfertigt*]” (idem). Ou seja, um parâmetro metodológico não pode ser baseado de maneira absoluta em um princípio, mas pode (e deve) ser justificado como uma explicação que possa ou dar-lhe direito/razão de ser ou o inocentar de uma culpa. A diferença é colocada pelo aspecto ético-moral de um pensamento que expressa suas intenções (coloca “as cartas na mesa”) e admite sua culpabilidade (pela violência imputada). Assim se justifica o emprego da micrologia, constelações e ensaios: “na dialética (...), o momento retórico toma o partido do conteúdo” (DN, p. 56).

De fato, para Adorno, a dialética não poderia ser isolada nem como ontologia ou “estrutura sustentadora” (DN, p. 120),<sup>91</sup> nem como método (DN, p. 126). Ela seria muito mais um “modo de procedimento filosófico” (DN, p. 124) provocado pela própria coisa não-reconciliada (DN, p. 126), e que “respeita, enquanto pensar, aquilo que há para ser pensado, o objeto [*Gegenstand*], mesmo lá onde ele não consente com as regras do pensar” (DN, p. 123, tradução modificada; ND, p. 144). Sob esse ponto de vista, o momento de determinação e síntese do conhecimento não é mais visto como um ato espontâneo, puramente subjetivo, mas se constitui em função da coisa, que “o permite e reclama [*verlangt*]” (DN, p. 122; ND, p. 142). O primado do objeto expressaria, afinal, uma relação necessária entre forma e conteúdo,<sup>92</sup> superando o dualismo entre os dois termos, sem cair na identidade entre eles (SOMMER, 2016, p. 238). O modo de procedimento filosófico da dialética negativa persegue a possibilidade de

---

<sup>91</sup> “A crítica à ontologia não tem por meta nenhuma outra ontologia, nem mesmo uma ontologia do não-ontológico. Se esse fosse o caso, ela não faria outra coisa senão colocar algo diverso como o puro e simplesmente primeiro; dessa vez não mais a identidade absoluta, o ser, o conceito, mas o não-idêntico, o ente, a facticidade. Com isso, ela hipostasiaria o conceito do não-conceitual e iria de encontro àquilo que tem em vista.” (DN, 120; ND, 140).

<sup>92</sup> Um argumento que se repete no âmbito de sua filosofia da arte, na medida em que o conteúdo de verdade de uma obra não residiria simplesmente no conteúdo que ela expressa – daí a áspera crítica de Adorno às músicas de protesto (tão em voga na década de 1960) que expressavam diretamente seu desacordo com o sistema social – mas muito mais no potencial crítico e de inovação da obra em termos formais (daí a valorização do dodecafonismo pela sua reestruturação do sistema de notas musicais).

particularização ou de adaptação da apresentação formal em função do conteúdo particular que visa. A incompletude e a historicidade das constelações mimetizam o objeto em devir e seria uma forma de deixá-lo falar. Neste *respeito e concessão*, nota-se, mais uma vez, o aspecto moral-normativo do primado do objeto como sendo aquilo que o diferencia do primado do sujeito.

### 3.3 Lógica da desintegração e Utopia como alteração qualitativa da identidade

A partir desse modelo de interpretação acerca de o que seria a teoria do conhecimento materialista de Adorno, passo, agora, à análise mais detida sobre como a dialética negativa compreende conjuntamente as noções de identidade e não-identidade em uma forma de pensamento que se contrapõe ao pensamento identitário da racionalidade moderna a partir de uma lógica da desintegração. Lembremos que a dialética negativa opera ainda com a categoria de identidade – ou, como o próprio Adorno admite, ela participa da lógica da identidade (DN, p. 129; ND, p. 150) – algo que percebemos anteriormente (ao final do segundo capítulo) por meio da distinção adorniana entre identidade e princípio de identidade como uma dialética da identidade.

Podemos dizer que, entre identidade e não-identidade, se repete a relação de intermediação constitutiva esboçada na seção anterior sobre a relação sujeito-objeto: são termos diferenciados e, ao mesmo tempo, dependentes entre si. “Em verdade, não há identidade sem algo não-idêntico” (DN, p. 108, Cf. DN, p. 203) e, por outro lado, “a categoria da não-identidade obedece ainda ao critério da identidade” (DN, p. 165) – uma depende da outra. Parece haver também certo primado da não-identidade, bem exemplificado no modo como Adorno sugere uma “não-identidade da identidade e da não-identidade” ao contrapor-se à conhecida fórmula hegeliana (LGF, p. 136, tradução nossa). Afirmar a não-identidade entre esses termos significa a manutenção de uma relação em tensão, sem que seja convertida em dominação ou hierarquia (seja para um lado ou para o outro). Além disso, quando afirma a “não-identidade da identidade e da não-identidade”, Adorno pretende romper com os princípios da lógica formal tradicional – não somente com o princípio de identidade, mas também com o princípio de não-contradição e do terceiro excluído. Se a contradição “é o não-idêntico sob o aspecto da identidade” (DN, p. 13), retirar o não-idêntico dessa imposição significa considerá-lo não mais como contradição necessariamente excludente, mas como algo qualitativamente diverso. Como se, mantendo essa tensão, ele pudesse conceder o direito de existência daquilo que não cabe na identidade: não

somente como contradição, mas também para além dela, como terceiro termo, diverso ou heterogêneo.

Como alerta O'Connor (2013, p. 80), certamente não há na DN uma teoria sistemática da não-identidade, tornando-se difícil encontrar uma definição precisa para o termo. O próprio Adorno adverte que não se trata de ontologizar o não-idêntico “pura e simplesmente como primeiro” (DN, p. 120; ND, p. 140) ou imediato (DN, p. 108). Ele é expressão da “coisa não-reconciliada (...) plena de contradições e [que] se opõe a toda tentativa de interpretá-la de maneira unívoca” (DN, p. 126; ND, p. 148). Assim, o não-idêntico não é posto pelo sujeito (DN, p. 146). Muitas vezes, ele é caracterizado como irracional (DN, p. 79) ou como aquilo que vai contra a lógica da consequência (DN, p. 242) e da causalidade (DN, p. 286). Outras vezes (como já vimos na seção passada sobre o sentido do primado do objeto), a não-identidade se refere a algo material (DN, p. 165) ou corporal (DN, p. 248), de caráter coisal indissolúvel (DN, p. 108, p. 119, p. 141).

Outras vezes, ainda, a não-identidade é como que uma vítima “oprimida e degradada” (DN, p. 164; ND, p. 312) do princípio de identidade, que gera, enquanto estrutura totalitária de opressão, a sensação de “algo angustiante”. “Sob o jugo universal do princípio de identidade, aquilo que não imerge na identidade e que se subtrai à racionalidade planificante no reino dos meios torna-se algo angustiante, revanche pela desgraça que aconteceu com o não-idêntico por meio da identidade” (DN, p. 265; ND, p. 314). A DN (p. 140) procura, de algum modo, redimir essa dor e reverter essa injustiça, fazendo da não-identidade “a própria identidade da coisa”. Só que, nesse sentido, a “essência” da coisa encontra-se muito mais no singular, marginal e contingente do que no universal, seria muito mais um atravessamento (DN, p. 162) ou um transbordamento (DN, p. 141, p. 158) do que substância ou conceito fechado.

Podemos dizer que essa pluralidade de sentidos da não-identidade é adequada àquela organização constelatória do conhecimento que exploramos na seção passada. Além do mais, a denominação de algo central de modo negativo, como *não-identidade*, é adequado ao teor negativo dessa dialética. Dessa forma, o que podemos chamar de razão dialética, ou racionalidade da dialética negativa, teria uma tarefa dupla porque não descarta a identidade, mas se opõe a ela. À fórmula da “identidade na não-identidade” seria necessário contrastar “a não-identidade na identidade” (DN, p. 134; ND, p. 157) – tensionando a relação.

Para avançar na compreensão sobre o sentido a partir do qual a identidade é conservada na DN, acompanhemos as seções “Lógica da desintegração [*Zerfalls*]”, “Sobre a dialética da identidade” e “Autorreflexão do pensamento” ainda no começo da segunda parte da obra (DN, p. 126-132, tradução modificada; ND, p. 148-154). Partes dessas seções foram analisadas

anteriormente, com destaque para a afirmação de que a “identidade é a forma originária da ideologia” (DN, p. 129; ND, p. 151) e da relação de cooriginariedade entre princípio de troca e de identificação (DN, p. 128; ND, p. 149). É impressionante a densidade teórica dessas seções e é digno de nota que nessas páginas se condensem tão proximamente o teor negativo e o positivo da identidade, seu sentido de dominação e de utopia.

Esclarecendo, mais uma vez, sobre o procedimento da dialética negativa em comparação com a de Hegel, Adorno afirma:

Seu movimento [da dialética negativa] não tende para a identidade na diferença de cada objeto em relação a seu conceito; ela antes coloca o idêntico sob suspeita. Sua lógica é uma lógica da desintegração [*Zerfalls*]: da desintegração da figura construída e objetivada dos conceitos que o sujeito cognoscente possui de início em face de si mesmo. A identidade dessa figura com o sujeito é a não-verdade. Com ela, a pré-formação subjetiva do fenômeno se coloca diante do não-idêntico, do indivíduo inefável. (DN, p. 127, tradução modificada; ND, p. 148)

O conceito é tomado como figura que se apresenta ‘de início’ ao sujeito, mas que não pode ser identificado a ele. Nesse sentido, encontramos novamente aquele teor falso do conceito enquanto coação. Há uma não-identidade entre sujeito e conceito, este carrega a mediação/determinação social da consciência pela forma do pensamento. Chama atenção que Adorno não fala em abandonar ou eliminar a determinação conceitual (universal e identitária) do objeto, mas em desintegrá-la ou decompô-la, isto é, quebrar sua forma total, unitária e estática de apresentação e, conseqüentemente, quebrar a aparência de totalidade que essa figura assume no Idealismo. Adorno pretende, então, colocar em movimento uma lógica da desintegração em contraposição à “lógica da integração” do pensamento identitário.

Voltando às palavras de Adorno:

[...] a crítica ao idealismo não elimina aquilo que a construção adquiriu de discernimento a partir do conceito, nem aquilo que a condução dos conceitos ganhou em energia graças ao método. Só ultrapassa a esfera do encantamento idealista aquilo que ainda está inscrito em sua figura, aquilo que o chama pelo nome em meio à co-realização [*Nachvollzug*] de seu próprio procedimento dedutivo e que demonstra na suma conceitual desenvolvida da totalidade o seu elemento cindido e não-verdadeiro. (DN, p. 127; ND, p. 149)

Novamente, não se trata de eliminar os resultados alcançados pelo procedimento dedutivo do Idealismo, senão de apontar nele sua parcialidade e falsidade. Assim, o conhecimento verdadeiro parte criticamente do conceito, passando, então, para uma análise que o desintegra,

contrapondo-lhe o que é específico no objeto e o que nele difere de seu conceito. A lógica da desintegração realiza, então, um caminho duplo que, ao mesmo tempo, considera e nega a identidade. Por isso Adorno se refere a uma ‘correalização’: isto significa considerar, por um lado, o conteúdo de verdade da determinação universal e idêntica do conceito, assim como, por outro, mostrar sua contradição por meio de uma diferenciação do objeto em relação a seu conceito. Daí o ideal do conhecimento diferenciado (DN, p. 46): ele percebe não apenas o que é idêntico no objeto ao seu conceito, mas também aquilo que é diferente.

A tarefa da razão dialética seria, então, a de proceder uma confrontação (*Konfrontation*) entre conceito e coisa: “A crítica recíproca de universal e particular, os atos identificadores que julgam se o conceito faz justiça àquilo que é apreendido e se o particular também preenche seu conceito, é o meio [*Medium*] do pensamento da não-identidade entre o particular e o conceito.” (DN, p. 128; ND, p. 149). Quer dizer, mesmo dentro de uma forma de pensamento voltada para a não-identidade e para o primado do objeto, a identidade é necessária e constitui um momento de verdade para a DN (p. 130; ND, p. 152) – sua autorreflexão “não pode ser pensada sem identificação: toda determinação é identificação”. Nas palavras de Adorno:

Em termos dialéticos, o conhecimento do não-idêntico também está presente no fato de que justamente ele identifica mais e de maneira diversa do pensamento da identidade. Ele quer dizer o que algo é, enquanto o pensamento da identidade diz sob o que algo cai, do que ele é um exemplar ou representante, ou seja, aquilo que ele mesmo não é. [...] A identidade não desaparece por meio de sua crítica; ela se transforma qualitativamente. (DN, p. 130; ND, p. 152)

Quer dizer, o pensamento da não-identidade *transforma* a identidade, pretendendo ir além da mera classificação. O que significa que ele possa *identificar mais* o objeto e *de maneira diversa* do que aquele pensamento que prioriza a identidade?

Adorno é relativamente claro sobre em que sentido ele conserva ainda a identidade, a saber, como uma espécie de ideal nostálgico:

Vivem nela [na identidade] elementos da afinidade do objeto com seu pensamento. [...] seu ideal não poderia ser simplesmente alijado: na repreensão pelo fato de a coisa não ser idêntica ao conceito também vive o anseio [*Sehnsucht*] próprio a este último de que ela poderia se tornar idêntica. Dessa forma, a consciência da não-identidade contém a identidade. (DN, p. 130, tradução modificada; ND, p. 152)

Quer dizer, o pensamento da não-identidade conserva a identidade na medida em que ela carrega uma perspectiva de afinidade ou de reconciliação, mesmo que seja apenas como anseio.

O sentido do termo alemão *Sehnsucht* não significa apenas uma nostalgia ou saudade de algo passado, mas também uma espécie de ânsia ou desejo relacionado ao porvir ou ao que não existe. Essa distinção mostra-se importante para Adorno se diferenciar, por exemplo, do pensamento de Heidegger ou de Lukács, que colocariam qualquer espécie de reconciliação em referência a uma experiência primeira e originária perdida em um passado remoto.

Adorno continua:

Certamente, até o interior da lógica formal, o momento ideológico do pensamento puro é a suposição da identidade. Nesse pensamento, contudo, também se esconde o momento de verdade da ideologia, a indicação [*Anweisung*] de que não deve haver nenhuma contradição, nenhum antagonismo. Já no simples juízo identificador, um elemento utópico se associa ao elemento pragmático, dominador da natureza. (DN, p. 130; ND, p. 152)

Aqui, ele retoma a relação entre identidade e ideologia. Identidade é ideologia na medida em que é afirmada ou suposta como verdadeira/existente. A ideologia, por sua vez, tem um teor de verdade na medida em que carrega a indicação de uma reconciliação possível. Chama atenção a associação entre um aspecto dominador e um aspecto utópico da identidade. Por um lado, o juízo identificador cumpre uma função pragmática e operacional sobre aquilo que identifica e, nesse sentido, adequa o objeto ao interesse do sujeito. Este é o aspecto instrumental que realmente constitui o conceito, mas que, no Esclarecimento, é destacado e absolutizado. Uma vez negado seu aspecto utópico, a identificação fica reduzida à classificação, instrumentalização ou adaptação do objeto. Por outro lado, é constitutivo da identidade um caráter utópico, como uma indicação ou esperança. Podemos dizer que é a partir da ênfase nesse elemento utópico da identidade que se promove a transformação qualitativa em questão na DN. Isto é, ela é capaz de identificar mais porque passa a ser caracterizada não apenas por um elemento pragmático, teleológico e funcional (que motiva a dominação do objeto), mas também, e, principalmente, por um elemento utópico que a compõe.

Podemos entender melhor a condição utópica desse tipo de conhecimento analisando como a atividade cognitiva da filosofia passa a ser marcada por um momento mimético, tal como esboçado no capítulo anterior. A mimesis é incluída como um “momento da afinidade eletiva entre aquele que conhece e aquilo que é conhecido” (DN, p. 46). No entanto, Adorno adverte que a consciência a respeito do momento da mimesis “torna-se não-verdade quando a afinidade que, em seu caráter indelével [*Untilgbarkeit*], está ao mesmo tempo infinitamente distante, posiciona a si mesma positivamente” (DN, p. 131, tradução modificada; ND, p. 153).

Quer dizer, enfatizar o caráter utópico da identidade representa manter uma tensão dialética que sustenta a afinidade (e a entrega) mesmo na distância insuperável entre sujeito e objeto. A identidade sobrevive então como indicação ou perspectiva de reconciliação que, no entanto, não está dada e não pode ser positivada. “Somente a distância extrema seria a proximidade” (DN, p. 56; ND, p. 66).

Desse ponto de vista, torna-se possível distinguir em que medida a identidade relaciona-se com a dominação, e, mais amplamente, a razão com o poder: ela se transforma em ideologia na medida em que tal indicação ou ideal é suposto como atual ou presente – algo que seria impossível no contexto do estado falso. Ou seja, a falsidade do pensamento identitário estaria em “tomar a identidade por sua finalidade” (DN, p. 130; ND, p. 152) realizar a identidade como positividade e confundir esperança com verdade.<sup>93</sup> Adorno chama atenção, então, para o fato de que todo movimento de identificação se baseia em um sentido utópico: na *esperança* de que a coisa possa corresponder a seu conceito. De tal modo, a força impositiva do conceito não é tão necessária quanto a esperança que o sustenta – e é justamente esse caráter utópico da identificação que deve ser enfatizado no sentido de relativizar ou de condicionar o elemento pragmático dominador do objeto. É a partir da utopia que encontramos, afinal, senão o teor de verdade ou sentido positivo para a identificação, ao menos um vestígio da normatividade do conceito, na medida em que “o singular é mais e menos do que a sua determinação universal” (DN, p. 132; ND, p. 154). Quer dizer, o singular não é apenas *mais* do que o seu conceito (abrangendo a perspectiva da não-identidade como aquilo que escapa e transborda a racionalização), mas também é *menos* do que ele, como se a determinação universal indicasse uma possibilidade a mais (melhor?) para a realidade.

Muitos comentadores reconhecem a importância da utopia no pensamento de Adorno,<sup>94</sup> ainda que não exista uma posição unificada ou derradeira sobre seu significado. Podemos dizer que, ao menos na DN, parece haver uma oscilação no uso do termo entre dois polos que se diferenciam entre si e nem sempre estão em concordância: ora como *utopia concreta*, potencial imanente de desenvolvimento; ora como *utopia aberta* ou transcendente em relação ao que está dado.<sup>95</sup> Em algumas passagens, Adorno parece entender o pensamento utópico como consciência de possibilidades reais ou de potenciais bloqueados de reconciliação, trazendo,

---

<sup>93</sup> Argumento também presente no ensaio denominado “Instância de apelação” (tese 61) em *Minima Moralia*.

<sup>94</sup> Cf. ROSE (1978), BENHABIB (1986), TIEDEMANN (1997) e, mais recentemente, MACDONALD (2017), CHROSTOWSKA (2018) e YASIN (2018).

<sup>95</sup> Também Sommer (2014) e MacDonald (2017) chamam atenção para a polissemia do termo utopia. Sobre o debate entre imanência e transcendência no pensamento de Adorno, cf. NOBRE, 2019; FLECK, PUCCIARELLI, 2019; DE CAUX, 2019.

assim, referências ao que seria um estado justo. A utopia é entendida como potencial bloqueado, possibilidade que é concreta porque já estaria “disponível”, mas que é, ao mesmo tempo, bloqueada pelo sistema social – é, portanto, possível e impossível ao mesmo tempo. Assim, por mais que não seja possível determinar a utopia de forma imagética, positiva e completa, seria possível, ao menos, reconhecer pontos fragmentários de referência sobre o “estado justo” que é liberado “em face da possibilidade concreta da utopia” (DN, p. 18).

Dizer que haveria na DN a indicação de potenciais utópicos significaria considerar uma contradição na obra de Adorno que, não obstante a exigência de indeterminação da utopia, ofereceria indicações sobre o ideal utópico de sociedade. Isto é, apesar de Adorno proibir a determinação completa/imagética da utopia (negando uma noção positiva de totalidade), seria possível indicar traços a respeito de o que seria uma sociedade reconciliada a partir da identificação das possibilidades utópicas historicamente bloqueadas. Entre alguns comentadores que exploram essa interpretação,<sup>96</sup> Hirsch (2003, p. 47) caracteriza o pensamento de Adorno pela contradição “fundamental e produtiva” entre o que ele, ao mesmo tempo, proíbe e carrega. Parece pertinente denominar essa tendência de *utopia concreta* em referência à “possibilidade concreta da utopia” diante da qual se constitui a DN (p. 18). Essa denominação justifica-se também porque é capaz de ressaltar a contradição presente nesta ideia: como pode uma utopia (por definição, algo ideal de difícil ou impossível realização) ser uma possibilidade *concreta*? A expressão tem origem no pensamento de Ernst Bloch (2000) e dialoga diretamente com o conceito (também aparentemente contraditório) de “possibilidade real” que aparece no texto fundacional de Horkheimer para a Teoria Crítica (como abordado na sessão 1.1) e, na década de 60, na obra de Marcuse (como veremos na próxima seção).<sup>97</sup>

Podemos encontrar dois raros momentos em que Adorno chega a indicar algumas dessas possibilidades reais ou utopias concretas, por exemplo, quando ele fala sobre o potencial emancipador do desenvolvimento das forças de produção e sobre o sentido utópico do princípio de troca. No primeiro caso, isso aparece na constatação (já abordada no primeiro capítulo) sobre a abundância da produtividade técnica do seu tempo e o seu potencial de pôr fim à fome e ao trabalho heterônomo. Nas aulas sobre a DN em 1965, Adorno (VND, p. 75-76) é mais direto ao afirmar que haveria uma contradição real entre o potencial das forças de produção e as relações sociais de produção que a bloqueiam. Na DN (p. 174; ND, p. 203), ele afirma que seria “imediatamente possível segundo as forças produtivas aqui e agora” a organização do mundo

---

<sup>96</sup> Cf. MACDONALD (2017), assim como JAEGGI (2005) e STOEGNER (2017) – que abordaremos no próximo capítulo.

<sup>97</sup> Cf. MARCUSE, 1967, p. 204-205.



que “teria o seu *telos* na negação do sofrimento físico ainda do último de seus membros e [na negação] das formas de reflexão intrínsecas a esse sofrimento”.

Encontramos o segundo caso na seção já analisada *Sobre a dialética da identidade*, na qual Adorno fala sobre o elemento utópico que constitui a identidade. Ora, se o princípio de identidade e o de troca são cooriginários, afirmar a identidade sob o ponto de vista da utopia significaria também reconhecer um potencial utópico na troca.

Se simplesmente se anulasse a categoria de medida da comparabilidade, no lugar da racionalidade que reside em verdade ideologicamente, mas também enquanto promessa, no princípio de troca, apareceriam a apropriação imediata, a violência, e, hoje em dia, o privilégio nu e cru dos monopólios e dos cliques. A crítica ao princípio de troca enquanto princípio identificador do pensamento quer a realização do ideal de uma troca livre e justa que até os nossos dias não foi senão mero pretexto. Somente isso seria capaz de transcender a troca. [...] Se não mais se retivesse, de nenhum homem, uma parte de seu trabalho vital, então a identidade racional seria alcançada e a sociedade estaria para, além do pensamento identificador. (DN, p. 128; ND, p. 150)

Apesar da cooriginariedade entre e a troca de equivalentes e a apropriação do trabalho, Adorno reconhece o teor de verdade do princípio de troca como ideal de uma troca livre, como a promessa de justiça que atravessa a razão enquanto medida de comparabilidade. Nos dois casos, o sentido de crítica social do pensamento utópico parece se referir a determinação de potenciais imanentes de reconciliação, como se fosse o resgate de uma promessa da razão.

Há também algumas passagens da DN (p. 13, p. 62, p. 135, p. 157) que caracterizam a utopia não mais como possibilidades concretas da realidade, mas sob um sentido mais radical de não-identidade: como algo *qualitativamente diverso* ou *novo*. Se a estratégia de caracterização do pensamento utópico desenvolvida no tópico anterior pode ser designada como o reconhecimento de potenciais imanentes à realidade, este segundo modelo de uma *utopia aberta* talvez pudesse ser colocado no sentido de uma estratégia de normatividade transcendente. Nessas passagens, a utopia é caracterizada como reconciliação com a alteridade, em um ideal de diversidade ou “conjunção do diverso”:

Essa reconciliação liberaria o não-idêntico, desprendendo-o por fim da compulsão intelectualizada; ela abriria pela primeira vez a pluralidade do diverso sobre o qual a dialética não teria mais poder algum. Reconciliação seria então a meditação sobre a multiplicidade que não se mostraria mais como hostil... (DN, p. 14)

Utopia ganha o significado de coexistência da diferença. Nesse sentido, poderíamos entender as indicações de Früchtl (1998, p. 25) sobre a possibilidade de uma identificação altercêntrica, muito próximo também do que O'Connor (2013, p. 78) chama de atitude não-coercitiva da identidade. Nas palavras de Adorno:

A utopia estaria acima da identidade e acima da contradição, uma conjunção do diverso. Em virtude dela, a identificação se reflete segundo o modo como a língua usa a palavra fora da lógica, língua que não fala da identificação de um objeto, mas da *identificação com* homens e coisas. (DN, p. 131, grifo nosso; ND, p. 153)

### 3.4 Pensamento utópico e a alteração qualitativa da práxis

Ao lado de *não-identidade*, *utopia* teria de ser um dos conceitos mais importantes para o entendimento da dialética negativa. Nesse sentido, percebemos como Adorno não estava tão distante de alguns colegas de sua geração que pensaram profundamente a utopia: conceito central também para Ernest Bloch e Herbert Marcuse, e mesmo para antagonistas como Karl Mannheim e o movimento estudantil de 1968.

Adorno considerava que Bloch teria sido o principal responsável pela recuperação do conceito de utopia com o seu *Espírito da utopia*, de 1918, livro que foi lido por Adorno ainda muito jovem e que exerceu bastante impacto em toda sua filosofia (MÜLLER-DOOHM, 2004, p. 36).<sup>98</sup> No caso de Marcuse, essa aproximação fica clara, em especial, na palestra *O fim da utopia*, proferida em 1967 na Universidade Livre de Berlim, em auditório lotado de estudantes. Marcuse constata a real possibilidade de concretização de um novo contexto histórico em contraposição às sociedades “ainda não livres de hoje”. Para ele, o “fim” da utopia significava o fim do entendimento da utopia como irrealizável. A real possibilidade de concretização da utopia é determinada pelo fato de que “as forças materiais e intelectuais necessárias à realização da transformação estão tecnicamente presentes, apesar dos obstáculos colocados à sua utilização racional pela organização das forças produtivas” (MARCUSE, 1969, p. 16). Em relação às forças materiais disponíveis, ele se refere ao avanço técnico do capitalismo, que já teria atingido um nível suficientemente capaz de eliminar a fome, a miséria e o trabalho alienado (ibid., p. 17) – o que, no entanto, permanecia inalterado.<sup>99</sup>

---

<sup>98</sup> Cf. a discussão entre Adorno e Bloch em 1964 sobre utopia (BLOCH, 1988). Sobre as relações entre a noção de utopia em Marx, Adorno e Bloch, cf. RISMAL (2018).

<sup>99</sup> Cf. FIDELIS, 2014.

Sabemos que Adorno concorda em parte com essa tese do avanço técnico suficiente do capitalismo. O ponto de divergência entre os autores refere-se, por sua vez, às implicações práticas dessa constatação. Uma discordância bem exemplificada pela total disparidade de interpretação a respeito dos movimentos estudantis da época, sendo Marcuse (1999) apoiador incondicional e crítico ferrenho de Adorno quando do episódio em que este chamou a polícia para desocupar o Instituto. Assim, mesmo que valorize a utopia, Adorno mantém suas reservas em relação à prática,<sup>100</sup> de modo que nunca chegou a formular uma teoria da utopia, nem muito menos empregá-la com um sentido fortemente político-social. Com isso, aliás, ele faz uso do termo de modo um tanto diferente do seu sentido tradicional: enfatiza uma perspectiva expressamente epistemológica (bem exemplificado na “utopia do conhecimento”) e afasta-se do sentido político original do campo literário, do qual a utopia nasceu como descrição figurativa de sociedades alternativas ideais.

Com efeito, a dialética negativa pode ser entendida como “pensamento utópico” (DN, p. 261), considerando-o como forma de pensamento capaz de realizar o primado do objeto e abranger as alterações categoriais propostas com ele. Sem dúvida, e ponto pacífico na literatura secundária, Adorno proíbe imagens da utopia (sendo esta talvez sua maior peculiaridade em relação aos seus colegas). De acordo com o caráter lacunar e inconcluso da determinação aberta das constelações, o pensamento utópico teria de funcionar *sem imagens*, não permitindo “que se pinte a utopia positivamente (DN, p. 176; ND, p. 207). Essa proibição seculariza a “interdição teológica às imagens” (idem), fazendo referência a algo que havia sido valorizado por Benjamin em seu contato com o judaísmo e a cabala.

Talvez o mais interessante, contudo, seja que essa proibição é anunciada em um momento de diferenciação do materialismo da DN em relação ao marxismo ou materialismo oficial – indicando a relação do pensamento utópico com a práxis verdadeira. Assim, retomamos as críticas de Adorno ao socialismo soviético (já tratadas no primeiro capítulo) quanto à sua aderência a uma forma de pensamento reificada. O materialismo oficial conservaria, do ponto de vista epistemológico, uma espécie de “doutrina do reflexo” (DN, p. 175), isto é, uma teoria do conhecimento que se relaciona com o mundo sob a forma de reflexos ou imagens objetivadas. O problema, para Adorno, é que:

Uma consciência que inserisse entre ela e aquilo que ela pensa um terceiro elemento, as imagens, reproduziria sem perceber o idealismo; um corpo de representações substituiria o objeto do conhecimento, e o arbítrio de tais representações é o arbítrio daqueles que decretam. O anseio [*Sehnsucht*]

---

<sup>100</sup> Cf. FIDELIS e AFSHAR, 2019.

materialista de conceber o objeto quer o contrário: só sem imagens seria possível pensar o objeto plenamente. (DN, p. 176, tradução modificada; ND, p. 206).

Quer dizer, compreender o pensamento como reflexo imediato da realidade (como se possuísse “fotografias da objetividade” [DN, p. 175]) terminaria por submeter a consciência subjetiva às relações de poder existentes na sociedade. Nesse aspecto, o materialismo oficial converge com o Idealismo e assim também com a “administração integral” (idem) do mundo capitalista e burguês.

Além disso, Adorno vê no próprio Marx um certo primado da práxis que esconde aspectos idealistas de seu pensamento. Na seção *Contemplação*, ele retoma sua reflexão sobre a 11ª Tese contra Feuerbach:

Marx acolheu de Kant e do idealismo alemão a tese do primado da razão prática e a aguçou até a exigência de transformar o mundo, ao invés de simplesmente interpretá-lo. Com isso, ele subscreveu o programa do domínio absoluto da natureza, um programa burguês desde a origem. Impõe-se aqui o modelo real do princípio de identidade [...], o-esforço por igualar ao sujeito aquilo que lhe é desigual. (DN, p. 205; ND, p. 242)

Adorno claramente posiciona Marx dentro da filosofia da identidade e questiona não somente o primado da práxis, mas, com isso, o primado do princípio de produtividade e de dominação da natureza. Não tendo chegado a uma crítica da identidade, Marx também não teria chegado ao reconhecimento da não-identidade, o que lhe imputaria, ao menos, mais três faltas:

1) Primeiro que, constituindo a atividade do sujeito ainda sob a perspectiva de um primado epistemológico da identidade, Marx teria tratado a dominação de maneira parcial. Essa restrição da crítica da ideologia marxiana em termos de desvelamento de outras formas não econômicas de dominação social é percebida, por exemplo, no que se refere à relação do homem com a natureza. Quer dizer, certamente o esquema marxista de análise dava conta da relação de dominação social entre sujeitos por meio de classes, mas não daquela que se estabelece sobre o objeto, num sentido fundamentalmente instrumental de utilização e exploração da natureza. Isso é o que reverbera em Marx como um “primado da economia” (DN, p. 267), ou como um aspecto produtivista de sua teoria. Nas palavras de Adorno:

No caso de Marx, o princípio da dominação da natureza é aceito, de fato, ingenuamente. De acordo com a concepção marxista, há algo que muda nas relações de dominação entre os homens [*Menschen*] – elas deveriam mudar,

isto é, elas deveriam desaparecer – mas a dominação [*Herrschaft*] incondicional dos homens sobre a natureza não é afetada por isso, de modo que se poderia dizer que a imagem da sociedade sem classes em Marx, como Horkheimer formulou uma vez, tem algo como uma gigantesca sociedade anônima para a exploração da natureza. (VND, p. 89, tradução nossa)

Essa falta de radicalidade na crítica das relações de dominação reverbera também no próprio conceito de práxis envolvido no pensamento de Marx. Segundo Adorno (MTP, p. 202): “(...) até poderia se perguntar se, até hoje, toda práxis, enquanto domínio da natureza, não tem sido, em sua indiferença frente ao objeto, práxis ilusória.”

2) O segundo aspecto que gostaria de assinalar não é exatamente uma falta do marxismo, mas talvez uma transformação ou um aprofundamento do significado do materialismo na medida em que se passa a compreender o *material em vista do não-idêntico*. Acentuar o aspecto físico e corporal do materialismo significa também, para Adorno, acentuar seu impulso imanente pela transformação:

O momento corporal anuncia ao conhecimento que o sofrimento não deve ser, que ele deve mudar. ‘A dor diz: pereça.’ Por isso, o especificamente materialista converge com aquilo que é crítico, com a práxis socialmente transformadora. (DN, p. 173; ND, p. 203)

O impulso político por trás da crítica da ideologia deve incluir também esta tarefa de expressão do sofrimento e satisfação material: “É somente com o ímpeto corporal apaziguado que o espírito se reconciliaria e se tornaria aquilo que há muito ele não faz senão prometer, uma vez que sob o encanto das condições materiais ele recusa a satisfação das necessidades materiais” (DN, p. 176; ND, p. 207). Sobre isso, Jarvis (2004, p. 80, tradução nossa) afirma que: “Para o próprio Adorno, querer ser um materialista significa partir, não de um conjunto fixo de comprometer-se metafísicos ou metodológicos, mas de algo que pode denominar-se mais precisamente um impulso: o desejo utópico de felicidade sem ilusões, incluindo o prazer corporal, o desejo de um fim para o sofrimento.”

Já para Renault (2009, p. 162-163, tradução nossa), a ênfase adorniana na noção de sofrimento revelaria sim uma limitação do marxismo na medida em que “entre marxistas, a questão do sofrimento social é frequentemente suspeita de lidar apenas com os efeitos da dominação nos indivíduos mais do que com as estruturas sociais de dominação”. Apesar de, em certa medida, Honneth ter se aproximado dessa noção com a crítica das “patologias sociais”, o materialismo de Adorno assumiria, para Renault (2010, p. 223, tradução nossa, grifos do autor),

uma posição de destaque, porque não é apenas “uma interpretação da sociedade a partir do ponto de vista das experiências sociais negativas de sofrimento, mas um *conhecimento* dos seus componentes físicos e sociais; não é apenas uma resposta dada a demanda psicológica de superação do sofrimento, mas também uma forma de oferecer uma *expressão pública* para ele”. Renault, aliás, é uma das principais figuras na teoria crítica contemporânea a revalorizar o pensamento de Adorno para a transformação das categorias de análise da experiência social em vista da necessária crítica de experiências contemporâneas de sofrimento psíquico em casos de violência estrutural.

3) Em último lugar, o reconhecimento da não-identidade e sua inclusão na constituição do conhecimento significam uma *condição aberta de determinação da realidade*, em muitas passagens definida por Adorno como uma condição “não-imagética” do conhecimento. A não-identidade representaria a impossibilidade de definição completa de um modelo de organização social, o que significa também uma restrição epistemológica à tarefa política do materialismo. “Depois das catástrofes passadas e em face das catástrofes futuras, a afirmação de um plano do mundo dirigido para o melhor, um plano que se manifesta na história e que a sintetiza, seria cínica.” (DN, p. 266). O pensamento utópico contribuiria para a intelecção do horizonte alterável da realidade, deixando aberto o “espaço para o qualitativamente novo” (DN, p. 135).

Estas seriam indicações para uma reconfiguração também da própria teoria (crítica), que deveria apontar para a práxis como para um ponto cego e ilusório (MTP, p. 229).

### 3.5 Considerações finais

A diferenciação esboçada no final do capítulo anterior, entre identidade e princípio de identidade, foi mais bem desenvolvida neste capítulo, avançando na compreensão sobre até que ponto a dialética adorniana permanece presa às estruturas formais do pensamento moderno. Certamente, não está em questão o abandono, mas a alteração qualitativa das categorias do idealismo a partir do constante confronto com a coisa. Pudemos delinear, com as suas devidas proporções, o que seria a teoria do conhecimento da dialética negativa, ressaltando que não há uma forma pura ou completamente esvaziada de consciência.<sup>101</sup> Vimos como o primado do

---

<sup>101</sup> Em sua metacrítica da epistemologia, podemos dizer que esta aparece de modo negativo, isto é, ao mesmo tempo, como falsa e necessária (enquanto ponto de partida). Se tivéssemos de traçar uma linha entre epistemologia e sociedade (ou entre formas puras/necessárias e formas empíricas/contingentes), no sentido de distingui-las,

objeto reconfigura a relação sujeito-objeto na medida em que valoriza a referência empírica e material do conhecimento, aproximando a provisoriedade e a contingência ao conceito de verdade. Isso aparece exemplarmente na noção de “mais sujeito” que o primado do objeto reivindica: Adorno parece destacar a condição corporal do sujeito de conhecimento. Ao convocar uma “inversão da redução subjetiva”, ele chama atenção para o valor cognitivo da experiência histórica e contextualmente situada – embora ressalve o cuidado de não cair em autoassertividade ou em um jargão que determine a verdade diretamente segundo um ponto de vista.

Para entender melhor de que modo a noção de não-identidade transforma a relação da filosofia com o aspecto empírico do pensamento, poderíamos retomar a estrutura da nota de rodapé analisada no início do segundo capítulo (DN, p. 124; ND, p. 145), em que Adorno esclarece os sentidos do conceito de identidade – replicando a argumentação, agora no sentido da não-identidade. Em primeiro lugar, 1) a não-identidade representaria a quebra da unidade da identidade da consciência pessoal/subjetiva, isto é, a quebra da totalidade da consciência ou identidade unitária do indivíduo – algo extremamente influenciado pela noção freudiana de inconsciente.<sup>102</sup> 2) A não-identidade refere-se também à quebra da identidade supraindividual ou universalidade lógica da razão (tendo em vista o seu caráter ilusório ou falso/arbitrário de imposição). Com isso, talvez pudéssemos contrapor à razão indiferenciada da modernidade um conceito diferenciado de razão. 3) Considerar a não-identidade significa também quebrar a fixidez da identidade constitutiva de um ente. Com isso, Adorno pretende dar conta da condição de devir, de constituição temporal dos sujeitos e dos objetos. E, 4) por fim, a não-identidade refere-se à não-identidade entre pensamento e ser, isto é, a impossibilidade do entendimento da verdade como identidade total entre sujeito e objeto. Em todos os casos, está em questão a quebra da totalidade com a qual a identidade é interpretada, assim como a valorização da experiência e da especificidade empírica tanto do sujeito quanto do objeto e da relação entre eles. De tal modo, a verdade também ganha um sentido temporal, material, empírico, contingente, não-fixado.

---

acredito que a imagem seria algo parecido com o modo como Adorno define a separação entre história e natureza. É uma linha que existe, mas que não pode ser localizada com precisão, porque ela é móvel e pode variar. Isto é, cada momento na história define essa linha de maneira diferente, sem nunca acabar completamente com a divisão. O que era natureza passa a ser história (e vice-versa).

<sup>102</sup> Sobre isso, Andre Green (1981, p. 88, trad. livre) afirmaria mais tarde: “O conceito de inconsciente descoberto por Freud questionou radicalmente o caráter unitário da consciência.” Green representava a teoria psicanalítica dentro da discussão interdisciplinar seminal sobre o conceito de identidade promovida por Claude Lévi-Strauss (1981) no final da década de 1970.

Percebemos, ainda, como o primado do objeto carrega não apenas um teor epistemológico, mas também um aspecto moral-normativo para o conhecimento. Adorno evoca recorrentemente motivos morais na crítica do conhecimento, seja na forma de repreensões (sobre os vícios do comportamento cognitivo, como a pretensão de totalidade ou o impulso de dominação), seja na forma de imperativos (sobre as virtudes de autocrítica, paciência, aptidão para a receptividade, abertura, entrega ou devoção). Além disso, há um entrelaçamento entre a crítica social e a crítica epistemológica, admitindo o contexto de crescente integração no capitalismo tardio. Adorno chama atenção para a dominação que se estabelece no domínio do conceito, como imposição de um tipo de pensamento abstrato e formal.

Assim é que Adorno propõe, muito influenciado por Benjamin, uma nova forma filosófica: dedicada ao que é insignificante e marginal e que mantém a sistematicidade e o momento unificador do conhecimento articulando os conceitos de modo aberto, plural, inconcluso e passageiro em constelações. Assim, ao mesmo tempo em que reduz as pretensões de totalidade da razão, ele conserva a necessidade de construção conceitual da especificidade histórica do objeto singular e deixa aberto um espaço de indeterminação e inexatidão no conhecimento. Nesse sentido, mais uma vez se percebe os motivos ético-morais de sua forma de conhecimento: seu procedimento é justificado pelo respeito e mesmo amor ao objeto.

A dialética entre identidade e não-identidade refere-se à intelecção que confere dignidade e direito de existência ao não-idêntico. Isto acontece no âmbito da razão pelo procedimento de autocrítica e de desintegração da totalidade, e pelo sentido utópico com o qual se compreende a identidade. Talvez possamos dizer que a dialética negativa realizaria o primado do objeto incorporando um aspecto ético-moral na instância de conhecimento, assumindo, assim, um aspecto importantíssimo para o que seria a política ou a práxis verdadeira. É nesse sentido, por exemplo, que Schwarz (2012, p. 50) nega o “imobilismo político” de Adorno: “O bloqueio da solução revolucionária e a esterilidade da política eleitoral são diagnósticos, e não preferências (...). Aliás, a existência civil do espírito crítico é um fato político importante, muito raro, possivelmente mais radical do que a filiação partidária.”

O “pensamento utópico” engloba, então, o sentido epistemológico da “utopia do conhecimento”, passa por um aspecto ético-moral e talvez chegue a um aspecto ou dimensão política. Afinal, ele é proposto no sentido de se contrapor à forma de pensamento reificada e conformista do marxismo oficial, assim como se contrapõe também à identidade entre sujeito e objeto que é pressuposta por Marx. Seu valor enquanto práxis emancipatória de pensamento



(capaz de renovar a tarefa da crítica da ideologia e do capitalismo)<sup>103</sup> poderia ser encontrado no modo como abrange a crítica a outras formas de dominação (não somente a de classe, mas, por exemplo, a dominação sobre a natureza, assim como determinada dominação *epistêmica*). Além disso, a relação com o não-idêntico parece intensificar o teor corporal da dominação e a condição necessariamente vaga de qualquer coisa que pudesse vir a ser uma filosofia política.

Aliás, essa condição cega e ilusória da teoria em relação à práxis foi demasiadamente explorada na construção da imagem de um Adorno apolítico, sob a acusação de que uma tal negatividade chegava à falta de qualquer normatividade. Assim, no próximo capítulo, voltaremos para a discussão de historiografia sobre o problema da política no pensamento de Adorno.

---

<sup>103</sup> Cf. ROSE (1978), HIRSCH (2003), DEMIROVIC (2003).

## CAPÍTULO 4. CONSTELAÇÕES POSSÍVEIS ENTRE NÃO-IDENTIDADE, IDENTIDADE E POLÍTICA

A mera tentativa de voltar o pensamento para o não-idêntico ao invés de para a identidade é tomada por um contrassenso; ela a priori reduziria o não-idêntico ao seu conceito e o identificaria com ele. Considerações elucidativas desse gênero são por demais radicais e, por isso, como a maioria das questões radicais, pouco demais. (DN, p. 135; ND, p. 158)

Retomando a questão central da tese, perguntamos, agora, se a presença da identidade (entendida necessariamente junto à noção de não-identidade e de utopia) acarretaria uma capacidade normativa da razão em termos políticos. Essa pergunta é motivada pelo interesse de submeter a própria dialética negativa à crítica política-epistemológica que ela promove. Vimos que, para Adorno, o Idealismo e sua forma de conhecimento possuiriam funções e implicações políticas, mesmo em suas estruturas mais abstratas. Daí os vários sentidos de dominação da *ratio*: seja sobre o objeto, seja sobre os sujeitos, seja como conservação (e mera reprodução) do mundo e do *status quo*. Ora, se “a *Lógica* de Hegel não é apenas sua metafísica, mas também sua política” (TESH, 2013, p. 182 – grifo do autor), seria válido dizer que a DN (talvez a obra mais próxima da *Ciência da Lógica* hegeliana)<sup>104</sup> seria não apenas metafísica, mas também política? Ou melhor, seria válido dizer que a dialética negativa possui igualmente um reflexo ou um desdobramento político? Qual seria a política pressuposta pelo pensamento da não-identidade, ou pela lógica da desagregação? Que relações de poder e dinâmica de forças sociais emergem do “pensamento utópico”?

Não fica claro se esse exercício filosófico em direção à não-identidade preservaria uma dimensão política, entendida tradicionalmente como orientação normativa da vida comum ou da ação coletiva em nome da transformação social para a emancipação. Essa questão é respondida negativamente por Buck-Morss (1979), assim como por Benhabib (1986, p. 220), que reconhece a centralidade da utopia no pensamento de Adorno no que se refere à configuração de um horizonte racional de emancipação, porém, destaca que isso se traduz em um impulso estético, não político.<sup>105</sup> De fato, no âmbito da DN, muitos fatores impedem que essa dimensão política seja explicitada: sobretudo, o diagnóstico de um bloqueio da práxis (como vimos no primeiro capítulo), mas também a centralidade da categoria de não-identidade, que impede uma determinação completa em termos de conhecimento e de verdade. Daí o

---

<sup>104</sup> Cf. GUERRA, 2017.

<sup>105</sup> Cf. LOPES, 2019.

afastamento de Adorno da compreensão tradicional de política no marxismo oficial, que o faz duvidar do papel do Estado e do partido e negar a determinação precisa de uma forma de organização social ideal. Com efeito, as noções de não-identidade e utopia que caracterizam a proposta filosófica da DN, por definição, impõem limites intransponíveis à capacidade determinativa da razão, prejudicando, por exemplo, a intenção de universalidade que marca as filosofias políticas mais tradicionais. Resumidamente, está em questão discutir se a noção de “pensamento utópico”, com todas as suas incompletudes e ambivalências, seria suficiente para articular a força normativa do pensamento da não-identidade em termos políticos. Nesse sentido, buscamos reconstruir como a teoria crítica e a literatura secundária interpretaram de diferentes maneiras articulações ou constelações possíveis entre os conceitos de identidade, não-identidade, utopia e política.

#### **4.1 Adorno e Habermas: Déficit normativo da não-identidade**

De acordo com a historiografia de Klein (2011, p. 436), pode-se diferenciar a recepção da obra de Adorno no ambiente acadêmico alemão em pelo menos três fases: de 1969 a 1982, de 1981 a 1994, e de 1993 até hoje. A primeira fase de recepção baseava-se não tanto na leitura atenta de seus textos, mas na proximidade com a figura pessoal de Adorno – marcada pela sua atuação como intelectual público e, em especial, pela polêmica com os movimentos estudantis de protesto na época de sua morte (ibid., p. 436-437). Ao mesmo tempo, Adorno fora criticado pelos conservadores, por ter influenciado os estudantes, e pelos estudantes e a “nova esquerda”, por ser muito burguês, pouco prático e nada revolucionário (ibid., p. 437). Em todo caso, prevalecia uma posição de crítica e determinado ceticismo sobre a sua tendência esteta, que dava “privilégio à arte contra a filosofia” (ibid., p. 438). Salvo poucas exceções, não houve pesquisas mais específicas sobre seus escritos propriamente filosóficos, nem uma discussão sobre as possíveis diferenças entre a DE e a DN, tomada como “livro negro”, cujas complicações conceituais apartavam qualquer discussão política ou transformação social concebível (ibid., p. 437).

Nesse contexto, a influência de Habermas foi fundamental por enfatizar o aspecto negativo do pensamento de Adorno, recusando, de saída, qualquer possibilidade de interpretação produtiva de sua obra com relação a problemas sociais. Quando muito, as discussões sobre a não-identidade seriam mais apropriadas ao campo da estética e filosofia da arte (KLEIN, 2011, p. 438-439). Consolidando-se na década de 1980 como representante da Teoria Crítica da Escola de Frankfurt, ao mesmo tempo em que herda uma base filosófica

comum, Habermas (2000) afasta-se progressivamente de seus antecessores, chegando no *Discurso filosófico da modernidade*, de 1985, a contrapor-se de modo até mesmo polêmico (COOK, 2004). Segundo Habermas (2000, p. 153-186), a crítica da razão promovida por Adorno e Horkheimer na DE se colocava – até o âmago de suas categorias formais mais importantes – de maneira tão negativista e totalizadora que atingia a própria base normativa da teoria crítica. Inspirados por Nietzsche, Adorno e Horkheimer teriam reduzido as pretensões teóricas de validade a pretensões de poder, inviabilizando, paradoxalmente, o próprio uso da razão como faculdade crítica. O conceito de “razão instrumental” não poderia reduzir a razão a puro instrumento de dominação sem, ao mesmo tempo, contradizer a pretensão de validade do seu próprio discurso – revelando-se, então, como o gesto paródico de uma “contradição performativa”.

Essa crítica totalizadora significava uma “auto-suplantação da crítica da ideologia” (ibid., p. 172) porque negava completamente o potencial racional da cultura burguesa e abandonava o projeto do Esclarecimento, não restando, portanto, qualquer critério ou base normativa para a crítica da ideologia. Para Habermas (2000, p. 172), seria preciso reconhecer não apenas a instrumentalização, mas também “as conquistas do racionalismo ocidental”, resguardando o potencial racional que possibilita qualquer crítica que se considere imanente (ibid., p. 169). Nas palavras de Habermas (2000, p. 162):

A Dialética do Esclarecimento não faz justiça ao conteúdo racional da modernidade cultural, que foi conservado nos ideais burgueses (e também instrumentalizado com eles). [...] refiro-me à fundamentação universalista do direito e da moral, que encontraram, apesar de tudo, uma personificação (por mais desfigurada e incompleta que seja) nas instituições dos Estados constitucionais, nos tipos de formação democrática da vontade, nos padrões individualistas da formação da identidade [...].

A defesa dos progressos democráticos da modernidade e do Esclarecimento seria, afinal, um dos pontos cruciais de divergência entre Adorno e Habermas. Por mais que, eventualmente, Adorno se declarasse partidário do Esclarecimento e mesmo afirmasse a importância do parâmetro constitucional,<sup>106</sup> na DN (p. 257) prevalece o tom crítico à posituação do Direito como forma de manutenção das relações de poder existentes.

Mesmo para Cook, que acentua sobremaneira as tendências democráticas da filosofia de Adorno a fim de defendê-lo das acusações habermasianas, fica claro que o afastamento entre eles acontece por causa da “avaliação positiva da racionalização do mundo da vida” por parte

---

<sup>106</sup> Cf. a entrevista de 1969 “Teoria Crítica e Movimento de protesto” (ADORNO, 2019). Sobre o alcance e contexto dessas afirmações, cf. o texto de apresentação da tradução (FIDELIS e AFSHAR, 2019).

de Habermas (2004, p. 6). Já Klein (2011, p. 438) observa que, para Habermas, Adorno persistia sob o feitiço do fascismo: “Habermas vê no Nacional Socialismo a verdadeira razão para a relutância de Adorno em reconhecer que a situação se tornou ‘melhor’ depois da Segunda Guerra Mundial e, mesmo antes disso, era ‘melhor’.” A diferença entre os dois seria que “Adorno entende o fascismo como uma verdadeira catástrofe da era moderna, enquanto Habermas (2004, p. 438), por outro lado, estritamente como uma recaída [*Rückfall*] catastrófica por trás [*hinter*] dos padrões modernos de racionalidade”.

De certo modo, a discussão epistemológica da DN havia, inclusive, aprofundado as deficiências da DE:<sup>107</sup> como afirma Habermas (1984, p. 387) na *Teoria da Ação Comunicativa*: “A crítica da razão instrumental, que na *Dialética negativa* é levada ao seu conceito, desmente, ao trabalhar com os meios da teoria, sua pretensão teórica.” Em especial, a noção de ‘não-identidade’, tão central para a DN, jamais poderia ser entendida como base de qualquer crítica na medida em que, assim como o conceito de mimesis, impunha limites intransponíveis em termos conceituais — beirando, portanto, o niilismo e mesmo o irracionalismo (SOMMER, 2016, p. 10). Considerando a conseqüente proibição em termos de determinação de qualquer totalidade ou reconciliação possível, a teoria crítica de Adorno havia caído num improdutivo vazio de normatividade. Nas palavras de Habermas (1984, p. 373):

Porém, como a ideia de reconciliação, unicamente sob cuja luz Adorno pode tornar visíveis as faltas da dialética idealista, deve se deixar explicitar se a Dialética Negativa se oferece como o único caminho de reconstrução possível, mas justamente não trilhável em termos discursivos? Dessa dificuldade de dar conta de seus próprios fundamentos normativos a Teoria Crítica se padeceu desde o início; desde que Horkheimer e Adorno efetuaram no começo dos anos 1940 a guinada para a crítica da razão instrumental, ela se torna notável de maneira drástica.

Não chegando a oferecer um modo de superar o modelo instrumental e reificado de efetivação da razão no Esclarecimento, esta primeira geração da teoria crítica ficava caracterizada pelo seu caráter paradoxal. Ao analisar a reificação nos termos de uma relação de dominação entre sujeito e objeto, Adorno e Horkheimer teriam se mantido no âmbito de uma filosofia da consciência e perdido “a relação interpessoal entre sujeito e sujeito” em uma “abstração da dimensão social” do problema.

Esse déficit de normatividade da primeira geração seria preenchido pela teoria habermasiana de modo não-transcendental (ou pós-metafísico), pela análise das dinâmicas de comunicação dentro da sociedade. Para Habermas, a crítica social em busca pela emancipação

---

<sup>107</sup> Sobre a compatibilização entre as duas obras na crítica de Habermas, cf. KLEIN, 2011, p. 437-438.

poderia ser retomada a partir da fundamentação de seus critérios normativos, dentro da própria realidade criticada, a partir da reconstrução teórica da esfera de comunicação social (REPA, 2008a). Somente ultrapassando os limites da filosofia da consciência em direção à análise do ponto de vista da intersubjetividade é que seria possível sair da aporia que marca a primeira geração, resgatando o uso crítico da razão ao reconstruir os pressupostos e condições pragmáticas e estruturais da racionalidade na sociedade. Segundo Repa (2008a), Habermas procura, então, um conceito complexo de racionalidade, que não pode ser reduzido apenas à dimensão cognitiva-instrumental (mas abrange também a dimensão prático-moral e a estético-expressiva), e que é plural porque capaz de comportar as diferenciações histórica-sociais plasmadas em cada padrão de linguagem.

Encontramos, aqui, um dos pressupostos pragmáticos da sua teoria, pois, para Habermas, todo ato de fala possui dois elementos: “o que é dito e o como é dito” (REPA, 2008b, p. 295) – ou seja, um conteúdo que se pretende comunicar e uma forma de comunicação baseada nas “pretensões de validade” ou regras do discurso vigente. Este *como* é o que constitui a “praxis comunicativa”, que é constituída socialmente e pode variar historicamente (ibid., p. 296). Somado a isso, parece que toda linguagem tem por meta intrínseca a comunicação. Assim, seria possível separar a forma do discurso e analisá-lo a partir desse fim. Por sua vez, a não-comunicação ou não-entendimento seria fruto de uma patologia, no sentido de uma apropriação da linguagem por um agente externo patogênico. Habermas não discorda do diagnóstico de tempo levantado por Adorno e Horkheimer acerca do caráter reificado da racionalidade instrumental, porém, isso seria o resultado de uma apropriação, no capitalismo, da racionalidade comunicativa pela racionalidade sistêmica ou instrumental da economia, o que ele descreve exemplarmente como sendo um movimento de colonização (embora esse termo, enquanto questão histórica e social, tenha sido raramente tratado em sua obra).

Além disso, podemos encontrar, como outro ponto de partida, a constatação sobre a presença universal da linguagem (em todas as culturas e, ontogeneticamente, em todos os processos de socialização). Com isso, Habermas é capaz de traçar um sentido evolutivo para o desenvolvimento social – isto é, define um padrão de progresso – marcado pela intensificação da mediação argumentativa na resolução de conflitos sociais. Ele termina por reconhecer um potencial positivo de desenvolvimento da modernidade por meio da intensificação da organização e institucionalização de espaços de “diálogo emancipado”, valorizando a importância do direito e da democracia na construção da sociedade emancipada (REPA, 2008a, p. 176). Não por acaso, aliás, a teoria de Habermas ficaria conhecida pela sua influência sobre os esforços de constituição de uma esfera pública a nível europeu.

Certamente, a interpretação habermasiana da filosofia de Adorno é tecida também no sentido de abrir espaço para a sua própria teoria da ação comunicativa (KLEIN, 2011, p. 438; SOMMER, 2016, p. 5). Em todo caso, é reconhecido o impacto da sua leitura na recepção do pensamento de Adorno, assumindo mesmo um “estatuto canônico” (SOMMER, 2016, p. 5). Voltando à historiografia de Klein (2011, p. 441), encontramos a segunda fase de recepção marcada pela leitura mais direta dos textos de Adorno e buscando uma posição mais ortodoxa em relação à habermasiana. Ainda que fora da Alemanha (ou por isso mesmo), Hullot-Kentor (1989, p. 20) talvez tenha sido um dos primeiros a levantar objeções mais fortes contra a leitura habermasiana. Ele acusa Habermas de distorção e se contrapõe ao tom pessimista com o qual reduz a filosofia de Adorno, enfatizando as variações dialéticas e as possibilidades de “reversão da dominação” que poderia abrir.

Se, na segunda fase, perdura ainda a dissociação entre crítica social e dialética negativa (enfatizando este polo em detrimento daquele) (KLEIN, 2011, p. 440), a terceira fase de recepção da obra de Adorno, que começa em 1993 e se estende até hoje, seria marcada pela pluralização de interpretações, pelas aproximações a outros autores (como Heidegger, Foucault, Wittgenstein etc.) e pela ênfase especial no desenvolvimento de questões de filosofia moral ou ética (ibid., p. 441-442). Interessante é notar como a questão sobre a dimensão normativa e social na filosofia de Adorno é respondida de maneira tão diferente ao longo dos pouco mais de cinquenta anos desde a publicação da DN.

De um modo ou de outro, podemos dizer que a preocupação de Habermas a respeito da “fundamentação dos critérios normativos” (REPA, 2008a, p. 165) dominou não apenas o segundo momento de recepção do pensamento de Adorno, mas pauta o desenvolvimento da Teoria Crítica até hoje. Pois grande parte do debate contemporâneo se localiza ao redor da questão da reconstrução e justificação dos horizontes normativos da crítica — esclarecendo, por exemplo, quais critérios são utilizados para identificar e julgar a verdade/justiça ou falsidade/injustiça de determinada prática social. Isso acontece, por exemplo, no debate entre Axel Honneth e Nancy Fraser (2003) sobre reconhecimento e redistribuição. Apesar das diferenças entre suas teorias, ambos entendem a tarefa da Teoria Crítica a partir do desenvolvimento de conceitos normativos, ou seja, pela formulação de um padrão normativo que possa justificar publicamente os objetivos políticos dos movimentos sociais e, assim, trabalhar na realização de suas demandas emancipatórias (HONNETH e FRASER, 2003, p. 110-111).

Para a problemática que trazemos a respeito de uma dimensão política da filosofia de Adorno, torna-se, de fato, necessário responder a esse problema habermasiano sobre a “falta de

normatividade” da dialética negativa. Pois a condição de possibilidade da verdade, tal como autodeclarada pela dialética negativa, é encontrada a partir da aproximação em relação ao não-idêntico – ou seja, menos no que é claramente dito, e mais no que não é dito (ou no que é sistematicamente negado). Para uma teoria que se fundamenta na comunicação, basear a verdade na relação com o não-idêntico gera a contradição de se basear em algo que interrompe a comunicação ou, no mínimo, impõe um limite de apreensão e discursividade. Mas não podemos esquecer que, para Adorno, “dar voz ao sofrimento” é condição de verdade da DN, mesmo que haja limites intransponíveis para a representação da dor – algo que repercute, por exemplo, no questionamento sobre a possibilidade da poesia pós-Auschwitz. Para Habermas, a não-identidade geraria um espaço vazio de normatividade, terminando por reduzir a intenção crítica da DN a um gesto paródico que giraria em falso.<sup>108</sup> Para Adorno, por outro lado, a não-identidade é justamente o que dá direção à racionalidade (de outro modo, tautológica), por mais que isso se arrisque na impossibilidade de dizer o indizível.

#### **4.2 Adorno no século XXI: negatividade e normatividade**

Sobretudo com a virada para o século XXI, talvez influenciada pela publicação de suas aulas e escritos póstumos a partir de 1993, a literatura secundária transforma a compreensão sobre o aspecto negativista ou tom pessimista da filosofia adorniana em termos políticos e sociais.<sup>109</sup> Como aponta Klein (2011, p. 441-442), isso ocorre na Alemanha, sobretudo, pela investigação do conteúdo ético da filosofia de Adorno, ainda que na forma de uma “filosofia moral negativa”, isto é, perguntando pelas condições que bloqueiam a vida correta. Para entender como os comentadores recentes passam a ver, ao contrário de Habermas, uma certa normatividade na noção de não-identidade, abordaremos, em particular, o trabalho de Rahel Jaeggi (2005, 2009) e Fabian Freyenhagen (2009, 2013, 2014) – que se encaixam no modelo de interpretação acerca de uma “filosofia moral negativa” adorniana. Além disso, é importante abordar como a relação entre normatividade e negatividade também é refeita, de modo

---

<sup>108</sup> Talvez possamos encontrar o ponto chave dessa divergência no núcleo lógico que se mantém no argumento da contradição performativa. Segundo Repa (2008b, p. 296), “Na contradição performativa, portanto, há uma contradição entre a proposição e os pressupostos pragmáticos do ato de fala que incorpora a proposição. No entanto, esses pressupostos podem ser explicitados na forma de proposições, de modo que resulta uma contradição lógica, como no caso ‘Eu não existo aqui e agora e eu existo aqui e agora’. Ou seja, se diz ao mesmo tempo e do mesmo ponto de vista A e não-A”. Para Habermas, em ambas as situações (lógica e performática), reafirma-se o princípio de não-contradição que, como vimos, a DN rejeita.

<sup>109</sup> Sobre as novas interpretações de Adorno a partir da década de 1990, cf. PATRIOTA, JANUÁRIO, LIRA, 2019. Sobre a diferença da linguagem escrita e publicada em vida de Adorno e o tom pedagógico e mais direto de suas aulas, cf. FREYENHAGEN (2013, p. 16-17).



diferente, por Amy Allen (2016). Embora a autora não apresente trabalhos de grande porte dedicados exclusivamente à interpretação da obra de Adorno, chama atenção o destaque que ele recebe como uma das principais referências teóricas (ao lado de Foucault) para se renovar a tarefa especificamente crítico-política da Teoria Crítica – se afastando completamente, por fim, do diagnóstico inicial sobre o déficit normativo adorniano.

Jaeggi (2005) afirma que a condição da normatividade no pensamento de Adorno poderia ser colocada em termos de um “negativismo ético” (ibid., p. 72). Analisando a MM, Jaeggi identifica o conceito adorniano de crítica imanente como referência para um método de investigação em que “verdadeiro, belo e bom” não existem como um “padrão originário, atemporal ou externo contra o qual pudéssemos medir e criticar a sociedade” (ibid., p. 71), mas são investigados indiretamente. Trata-se de uma “fenomenologia da vida cotidiana” porque parte de análises particulares e materiais que seriam capazes de, a partir de um contexto, desvelar certas contradições que empurram ou apontam para uma reconciliação (ibid., p. 80).

Seria um negativismo ético, então, porque apresenta negativamente a “figura distorcida da vida verdadeira” como “condição de possibilidade da capacidade de criticar ou tomar posições éticas com referência a formas de vida” (ibid., p. 72). De maneira contextualizada e “sem ser perfeccionista num sentido forte” (idem, p. 72), tais padrões normativos poderiam residir na realidade, mesmo que apenas como possibilidade inerente. Nas palavras da autora:

Não podemos dizer como a sociedade liberada poderia viver, mas podemos analisar objetivamente o que previne que isso aconteça. Questões éticas, então, admitem a verdade sem ter uma figura completa do bom, do justo e da vida de sucesso como padrão para sua avaliação. O aspecto decisivo de uma abordagem negativista no criticismo ético ou social é, primeiramente, não que não pode haver imagens da felicidade ou do sucesso. É o insight de que estas (contra)imagens positivas são enquanto tais necessariamente indeterminadas e vagas, de forma que se poderia estar motivado por determinada nostalgia [longing], mas ela não tem o poder de gerar modelos positivos de ‘outra realidade’. Assim, o positivo – como um tipo de emancipação – só pode ser determinado pela mediação do que não deveria ser. [...] O ético negativista não está, então, absolutamente sem contra-imagens ou sem experiências positivas. (JAEGGI, 2005, p. 75, tradução modificada)

Nesse sentido, o método adorniano desmentiria o próprio Adorno porque, por mais incompletas que fossem, ele carregaria “contra-imagens” que serviriam como horizontes normativos. É como se a análise das contradições contidas em determinadas “figuras

argumentativas” pudesse revelar potenciais normativos da sociedade em termos morais.<sup>110</sup> Assim, se o não-idêntico pode oferecer uma base normativa crítica, isto só acontece na medida em que ele pode ser de alguma maneira acessado. Além disso, esse método implicaria uma transformação do próprio conceito de ética porque, ao perguntar sobre como o indivíduo deve agir no contexto de integração totalizante da vida danificada, ele revela, ao mesmo tempo, uma patologia que limita a própria ‘determinação ética-normativa’ no sentido tradicional, isto é, em sua forma pura, atemporal, originária e padronizada independente do contexto. De modo que “a ‘crítica do mundo administrado’ é, em um sentido forte, a precondição da ética ela mesma, na medida em que a organização errada do mundo de certa maneira enterra o bem (...)” (JAEGGI, 2005, p. 69).

Em grande parte, a afirmação de um horizonte normativo no pensamento de Adorno é condicionada, por Jaeggi, a um entendimento demasiado hegeliano do conceito de crítica imanente<sup>111</sup> – algo que vai de encontro aos distanciamentos estabelecidos pelo próprio Adorno em relação ao Idealismo da filosofia de Hegel. Jaeggi (2009, p. 64) parece não levar em consideração as implicações da recusa de Adorno em relação à identidade final da identidade e da não-identidade hegeliana. De todo modo, percebemos como esse conceito de crítica imanente reflete-se, por exemplo, na forma como ela procurou desenvolver, posteriormente, um conceito de crítica da ideologia e de crítica da alienação como possuindo “um tipo de normatividade própria” que poderia conter “um certo momento transgressivo em relação às fontes” capaz de indicar, ainda que de forma historicamente determinada, transformações “do *status quo* em direção a uma situação nova e melhor” (ibid., p. 73), sem cair em essencialismos.

A noção de um negativismo ético adorniano está presente também nos trabalhos de Fabian Freyenhagen (2009, 2013, 2014, 2019). Ele se coloca diretamente em diálogo com o “problema da normatividade” levantado pela interpretação habermasiana e também reconhece que, desde a virada do século XXI, o maior número de comentadores tende a responder essa questão negando o déficit de normatividade da teoria adorniana (FREYENHAGEN, 2009, p. 48). Num estilo marcadamente analítico, o autor destaca ainda que essa literatura secundária mais recente poderia ser classificada em duas estratégias principais de afirmação da normatividade na filosofia de Adorno: 1) ou ela é normativa porque possui pontos de referência sobre o bom e o verdadeiro – o que Freyenhagen (2009, p. 49) chama de “estratégia de defesa

---

<sup>110</sup> Essa mesma ideia parece estar contida também no trabalho de Karin Stögner (2017) sobre a análise de algumas imagens femininas na DE como figuras que são produzidas pela opressão e ainda assim conseguem ir além dela, carregando possibilidades de redenção.

<sup>111</sup> Cf. JAEGGI, 2005, p. 68.

positivista”; 2) ou ela é normativa, porém, continua negativista, implicando um outro sentido de normatividade, considerando a possibilidade de sua expressão em termos negativos ou em termos não gerais, mas particulares. No primeiro caso, caberia explorar uma contradição entre o que a dialética negativa proíbe e, ao mesmo tempo, carrega, explicitando os potenciais positivos da obra; no segundo caso, caberia reconsiderar a própria forma da normatividade, não mais articulada de modo geral ou universal, mas localmente e dependente do contexto (ibid., p. 49-50).

Esta última seria a posição do próprio Freyenhagen, que afirma a presença da normatividade no pensamento de Adorno, mesmo que não seja nem em uma maneira positiva bem definida (2009) e nem em uma forma diretamente política (2014), mas nos termos de uma filosofia prática, baseada no conhecimento de o que é ruim ou mal (2013). A afirmação já clássica da MM de que “não há vida correta na falsa” é (analiticamente) dissecada e significa, para ele, que não há mais espaço para a autonomia, mas apenas para a resistência (como uma forma de liberdade negativa). A ética adorniana seria, então, minimalista e negativista, dizendo não como se viver corretamente, mas “como se viver de modo menos errado” (subtítulo de seu livro de 2013) a partir do conhecimento sobre o mal encontrado na história – exemplarmente, o horror de Auschwitz. Haveria, portanto, um potencial normativo no mal, ou seja, um horizonte normativo (proibitivo) que se depreende das experiências catastróficas de aniquilação da não-identidade. Daí o “novo imperativo categórico” adorniano anunciado na DN (p. 302): “instaurai o vosso pensamento e a vossa ação de tal modo que Auschwitz não se repita, de tal modo que nada desse gênero aconteça.”

Na argumentação de Freyenhagen (2013, p. 188-200), Adorno (DN, p. 302) rejeita uma fundamentação discursiva para a moralidade. Antes, esta moralidade negativa seria refratária à fundamentação racional porque se basearia em um impulso físico (o qual não pode ser completamente racionalizado) – como no caso de uma reação corporal de horror diante da tortura. É como se houvesse uma autoevidência em torno do mal e do sofrimento que torna desnecessária sua prova filosófica. Segundo Freyenhagen (2013, p. 199), há, para Adorno, males que são maus em si mesmo, de modo a carregar uma “normatividade negativa primitiva, no sentido de que não deriva de outra coisa, mas nos fornece exemplos paradigmáticos para nos orientarmos em outras questões morais”. Essa compreensão do limite discursivo do sofrimento renderia a inflexão materialista da filosofia moral adorniana. Além disso, seria uma concepção objetiva de moralidade na medida em que – de forma exemplar, no novo imperativo categórico mencionado acima – seria dependente de sua situação ou contextualização empírica, isto é, dentro de uma ocorrência histórica localizada – no caso, Auschwitz. Em conformidade com o

primado do objeto (como delineado no capítulo anterior), a filosofia moral adorniana teria de ser guiada pelo corpo (silêncio da razão na fronteira da dor) e necessariamente contextualizada.

Além disso, Freyenhagen (2013, p. 240ss) classifica essa normatividade como minimalista porque estaria baseada em um critério básico ou limite mínimo requerido para o “funcionamento humano”. Na compreensão de o que significa esse funcionamento é que entraria a aproximação promovida (um tanto forçosamente) por Freyenhagen com a noção aristotélica de causa final, ou seja, da determinação de algo pela sua organização teleológica (cf. *ibid.*, p. 233ss). Haveria, para Adorno, o “postulado” de um “*telos* humano bloqueado” (*ibid.*, p. 243) que estaria na base de sua teoria.<sup>112</sup> Embora o autor evite falar em “essência”, e negue qualquer visada trans-histórica (*ibid.*, p. 243), haveria em Adorno um discurso antropológico negativista “(...) nos falando apenas sobre a desumanidade e postulando um potencial ainda a ser realizado e ainda a ser especificado” (*ibid.*, p. 253).

No entanto, cabe a objeção de que ele não apenas parece pressupor potenciais inscritos na “natureza” humana (cf. *ibid.*, p. 230) como contraria também a alteração qualitativa da identidade promovida por Adorno muito mais pela relativização da teleologia em nome da utopia (como discutido no capítulo anterior). Cabe ainda a objeção, como levantado por Celikates (2017), de que Freyenhagen não discute suficientemente a condição imanente da crítica adorniana, assim como subestima a importância da crítica do mundo administrado como teoria social que subjaz à discussão ética/moral. Com efeito, sem isto, Freyenhagen (cf. 2013, p. 248-249) parece chegar a uma compreensão um tanto elitista, que reserva a posição de crítica e de resistência a alguns privilegiados de mente progressista. Por fim, percebemos como nem a noção de não-idêntico, nem a de utopia parece desempenhar uma função importante na filosofia prática esboçada por Freyenhagen (cf. 2013, p. 19-20); vinculando normatividade e negatividade de modo muito restrito: seja porque a criticidade é para poucos, seja porque não há possibilidade de articulação política (2014) ou porque a liberdade é reduzida à escolha pelo “menos pior”.<sup>113</sup>

Afinal, tanto Jaeggi quanto Freyenhagen reivindicam algum potencial normativo para a negatividade adorniana em um sentido ético/moral. Para ambos, a vinculação entre normatividade e negatividade implica uma modificação do espectro de validade e de completude dessa norma, não mais vinculada a um sentido universal e fundamentalmente ligada

---

<sup>112</sup> Sobre isso, ele afirma: “Em certo sentido, o potencial não realizado para o qual Adorno aponta funciona como um postulado dentro de sua teoria – ele propõe que não podemos dar sentido ao mundo sem postular que existe esse potencial, apesar do fato de que atualmente não podemos saber nada de positivo sobre ele.” (FREYENHAGEN, 2013, p. 243, tradução nossa).

<sup>113</sup> Cf. CATALANI (2019), para quem o autor assume uma posição de moderação conformista.

à negação ou proibição de um mal. Percebemos como, para Jaeggi – levando em consideração a crítica social adorniana –, isso significa, de certa maneira, a existência de contraimagens da emancipação que possam guiar não apenas a mera transformação da sociedade, mas sua transformação para uma situação *melhor*. Para Freyenhagen – um pouco mais afastado do sentido social da discussão –, percebemos como isso significa, em última instância, a pressuposição de uma base mínima (natural-funcionalista) acerca do conceito de humano/humanidade – o que, de certo modo, termina por reinserir um aspecto universal para a discussão. Além das similaridades em termos formais, destacando-se o estilo e a interlocução direta com a Filosofia Analítica e Pragmatista, podemos dizer que ambos mantêm a perspectiva habermasiana sobre uma base inequívoca (e imanente) de fundamentação normativa. Quer dizer, embora sob uma forma reduzida e contextual de determinação, ambas as interpretações enxergam normatividade no pensamento de Adorno (mesmo que implicitamente ou em forma de negação) a partir do reconhecimento de potenciais imanentes de libertação, estando, de algum modo, ainda comprometido aos paradigmas da sociedade existente.

Amy Allen, por sua vez, utiliza-se de Adorno para romper de vez com a perspectiva habermasiana de fundamentação normativa. Embora a autora não apresente um trabalho tão minucioso de interpretação da obra de Adorno, seu livro *The end of progress* [O fim do progresso], de 2016, chama atenção por se utilizar do autor (ao lado de Foucault) como uma das principais referências teóricas para se renovar a tarefa especificamente crítico-política da Teoria Crítica. Para a autora, a consideração do progresso como fato histórico seria um pressuposto da filosofia de Habermas (assim como das filosofias de Honneth e Forst), pressuposto que não deixa de assumir um ponto de vista quase que supra-histórico e que, por isso, não sobreviveria ao momento atual de descolonização que vive a academia. Allen leva a sério a denúncia dos estudos pós e decoloniais sobre a noção de progresso como instrumento de dominação econômica e cultural, marcando, com isso, a superioridade do modelo europeu e o necessário rebaixamento de conhecimentos subalternos silenciados, ignorados ou tratados como míticos e inferiores. A ideia de progresso funcionaria na história como justificativa para projetos de colonização e/ou imperialismo enquanto missões civilizatórias.

Essa contradição se mostra, por exemplo, na concomitância, durante o século XVIII, entre a formulação teórica e a propagação dos ideais de liberdade, de um lado, e o auge do sistema escravista de exploração do trabalho, de outro (ALLEN, 2016, p. 18). Interessa, aqui, sobretudo, o entrelaçamento entre a dimensão epistemológica e a política: como estruturas de conhecimento (desde instituições de pesquisa/educação até o discurso científico moderno) se transformam em estruturas de opressão colonial. Allen (2016, p. 20-21) lembra da teoria dos

estágios de desenvolvimento social de Adam Smith, que estabelece uma relação cronológico-linear entre culturas diferentes, constatando a superioridade de uma em relação a outras. Seu objetivo seria, então, o de descolonizar a teoria crítica, repensando a estratégia de fundamentação da normatividade ao se desvinculando da afirmação do progresso como fato histórico. Essa afirmação guardaria, para ela, um caráter eurocêntrico, aproximando-se a uma espécie de autocongratulação (ibid., p. 22), isto é, como autojustificação e reprodução tautológica de si mesmo.

Para Allen, a filosofia de Adorno ofereceria um modelo de teoria crítica sem o pressuposto do progresso, na medida em que este só pode ser entendido junto à noção de regressão – quando, por exemplo, ele só admite a ideia de história universal negativamente: como catástrofe, seja pelo genocídio ou pela bomba atômica. Tendo como referência principal a DE, destaca-se, na leitura de Allen, o entendimento da negatividade com a qual é caracterizado o Esclarecimento, como uma possibilidade de refletir/espelhar sua complexidade e, assim, talvez, romper seus limites. Quer dizer, para Allen (2016, p. 173), não há na DE uma filosofia da história meramente negativa, sua negatividade é sinal de uma profunda ambivalência, que não deixa de carregar um potencial normativo de emancipação.<sup>114</sup>

Embora, para Allen, Horkheimer e Adorno não desenvolvam na DE as consequências desta ambivalência em termos de uma racionalidade alternativa,<sup>115</sup> ele reconhece na obra posterior de Adorno a persistência desse potencial normativo – por exemplo, na noção de progresso.

[P]ara Adorno, o progresso tem uma estrutura antinômica: o conceito de progresso é dividido por uma tensão entre a realidade concreta da história, que desmente todas as alegações de progresso como um ‘fato’ histórico, e a promessa utópica e voltada para o futuro de redenção ou reconciliação como um imperativo político-moral. (ALLEN, 2016, p. 173, tradução nossa)

A afirmação de Adorno (1995a, p. 47) de que “o progresso acontece ali onde ele termina” (daí, aliás, o nome do livro de Allen) é central no sentido de que ele desvincula a expectativa (futura) pelo progresso da afirmação do progresso como fato histórico (passado). Nas palavras da autora:

É importante ressaltar que Adorno duvidava não que o progresso como um imperativo moral-político voltado para o futuro [*forward-looking*] fosse

---

<sup>114</sup> Sobre essa ambivalência normativa na DE e seu possível diálogo com o pensamento decolonial, cf. ZAMBRANA, 2015.

<sup>115</sup> Sobre isso, Allen parece concordar com a leitura de Habermas.

possível, mas [sim] que se pudesse fazer qualquer sentido das afirmações retroativas [*backward-looking*] de que o progresso como um ‘fato’ histórico é efetivo [*actual*]. Além disso, ele era extremamente crítico às maneiras pelas quais a crença neste último facilmente se torna uma espécie de mistificação ideológica que impede as tentativas de alcançar o primeiro. (ALLEN, 2016, p. 188, grifos da autora)

Em seu propósito de entendimento sobre o profundo entrelaçamento entre razão e dominação, é interessante como Allen (2016, p. 193-194) conjuga o pensamento de Adorno ao de Foucault (sobretudo na *História da loucura*), na medida em que entende a sua autocrítica filosófica como uma espécie de genealogia, pois desvenda o *a priori* histórico que constitui a *episteme*. Situando histórica e socialmente a razão, ambos os autores se tornam capazes desse desvendar a partir do delineamento da figura fragmentária e experimental do não-idêntico ou não-racional. Por isso, em termos metodológicos, os dois autores – Adorno talvez até mais do que Foucault (ALLEN, 2016, p. 196) – trazem uma perspectiva de abertura teórica para a alteridade ou diferença:

Adorno e Foucault oferecem [...] uma metodologia crítica mais radicalmente reflexiva e historicizada que entende a crítica como a prática totalmente imanente e fragmentária de abrir linhas de fragilidade e fratura dentro do mundo social. Essa concepção de crítica também se encaixa de maneira importante com a imagem recorrente na teoria pós-colonial e decolonial do colonialismo como uma ferida aberta ou fratura epistêmica, do subalterno como fraturando a História por dentro, e do pensamento decolonial como criando uma fratura dentro de sistemas imperialistas de pensamento. (ALLEN, 2016, p. 201, tradução nossa)

Não mais dependente de narrativas de progresso ou desenvolvimento, Allen propõe a reformulação da noção de normatividade da Teoria Crítica para que deixe de operar como mera autocongratulação e assuma sua condição histórica e contingente. A autora propõe um “contextualismo metanormativo” que considere a limitação dos sistemas de pensamento “como finitos, através do encontro com o subalterno” (ibid., p. 219). Assim, a autora aproxima-se de uma posição pluralista e antifundacionalista (ibid., p. 230), incorporando ao trabalho teórico as virtudes de humildade, modéstia, vulnerabilidade e receptividade (ibid., p. 210, p. 222). Tal contextualismo metanormativo ofereceria ainda uma saída para o problema do relativismo considerando a possibilidade de determinação local-contextual (e, em última instância, contingente) da categoria de progresso na história (ibid., p. 228-230), isto é, poderia haver a determinação do progresso diante de padrões locais/contextuais específicos.

Sem necessariamente concordar com todas as suas conclusões, vale destacar que, para Allen (2016, p. 216), a filosofia de Adorno representa a possibilidade de atualização e de

“abertura da teoria crítica ao pós-colonial”, indicando a possibilidade futura do progresso a partir da abertura para a alteridade. Apesar de Allen não analisar mais detidamente a DN, fica claro como a obra se encaixa nesse esquema interpretativo. Há um potencial normativo na dialética da identidade da DN em termos utópicos: seja como forma de pensamento mais aberta e não-violenta (ibid., p. 168-169), seja como “possibilidade e deseabilidade de uma mudança social radical na direção de uma concepção aberta [*open-ended*] de futuro” (ibid., p. 188). Procuraremos nas próximas seções avançar nessa indicação da autora, nos perguntando *se e como* a teoria crítica de Adorno – tendo em vista, em especial, o arcabouço teórico da DN esboçado nos capítulos anteriores – poderia, de fato, contribuir para o pós e o decolonialismo.

### 4.3 Adorno e Spivak: não-identidade como subalternidade

No sentido ainda de enfrentar a negação habermasiana do papel da não-identidade como referência normativa da crítica (por causa da falta de articulação discursiva do não-idêntico), proponho a aproximação da noção de não-idêntico à categoria de *subalterno* no modo como aparece em alguns textos da filósofa indiana Gayatri Spivak. Essa pergunta pela discursividade aparece de modo fundamental no ensaio “Pode o subalterno falar?”, de 1985 (SPIVAK, 2010), no qual ela analisa os limites dos chamados *Estudos Subalternos* e contribui não apenas para a tradição que se consolidou como *Pós-colonialismo*, mas, também, posteriormente, para o que se desdobrou na América Latina enquanto *Decolonialismo* (BALLESTRIN, 2013; CASTRO-GÓMEZ, 2007) – tema da próxima seção.

Por ora, é preciso destacar que essa aproximação enfrenta a dificuldade de que Adorno não se refere profundamente ao problema da colonização, muito embora fosse um tema vigente no contexto do pós-guerra, tendo em vista os seguidos processos de independência das colônias europeias ao redor do mundo (por exemplo, da Índia em 1947 e da Argélia em 1962) – sendo contemporâneo, por exemplo, de Frantz Fanon. Essa indiferença ou negligência, junto à sua (sobre)valorização da alta cultura europeia<sup>116</sup> (e suspeita em relação à cultura popular), lhe custa a imagem de um eurocêntrico contundente, como coloca Hammer (2006). Com efeito, isto também poderia valer para a DN, cuja base filosófica é exclusivamente europeia, quase toda alemã, e que pouquíssimas vezes esbarra em algo parecido com a questão do imperialismo.

---

<sup>116</sup> Em entrevista, Regina Becket-Schmidt (1991), filósofa e ex-aluna de Adorno, fala sobre o apreço de Adorno em aula pelo *Hochdeutsch*.



Salvo o caso das análises sobre o antissemitismo, Adorno não reflete detidamente sobre condições de grupos social e culturalmente excluídos.<sup>117</sup>

Embora esses obstáculos sejam conhecidos, poderíamos encontrar tal aproximação por uma via indireta. Vimos que a discussão promovida pela DN sobre como, no pensamento burguês moderno, tudo o que é qualitativamente diverso recebe a marca da contradição, ou, ainda, sobre o modo como, na constituição do conhecimento, o não-idêntico é sistematicamente rebaixado e aliado. Ora, se a não-identidade pode ser entendida como irreduzível à identificação total, impondo limites intransponíveis em termos conceituais e discursivos, então, a categoria de subalterno poderia ser tomada como sua equivalente na medida em que se refere a uma posição social de tal modo pressionada por relações estruturais de dominação, que estas obstruem seus meios de participação na comunicação. Segundo Spivak (2010, p. 57), “o sujeito subalterno colonizado é irremediavelmente heterogêneo”, isto é, ele seria marcado por uma “contradição constitutiva”, pois é formado em deslocamento consigo mesmo, dentro de uma “iniciativa sobredeterminada colonialmente” (ibid., p. 46), por meio de “mecanismos de disciplinamento e institucionalização” (ibid., p. 84) – como a escrita, a educação ou o direito.

Essa aproximação entre não-identidade e subalterno<sup>118</sup> se mostra possível porque, em grande parte, os processos de colonização (que ocorreram mais intensamente, não por coincidência, na modernidade) podem ser entendidos sob o esquema da “dominação do conceito” (DN, p. 121) tão denunciado pela DN. Basta lembrar que, para Adorno, as pretensões teóricas de validade da razão estão vinculadas a pretensões de poder na medida em que a forma de conhecimento do Idealismo sobrevaloriza a identidade e determina os objetos a partir da supressão de suas distinções qualitativas, diferenciações, especificações e individualidades.

Essa denúncia, que atinge em cheio as noções de universalidade e neutralidade, e que marca o desenvolvimento do conhecimento científico moderno, encontra-se também na base do pós-colonialismo. Inicialmente, é necessário esclarecer que, apesar de práticas de colonização existirem desde a pré-história, me refiro mais especificamente aos processos modernos de colonização que se disseminaram a partir da Europa, sobretudo, desde o mercantilismo do final do século XV sobre a África, América Latina e Ásia, e que se estenderam, em alguns casos, até meados da década de 1970. Esses processos são marcados

---

<sup>117</sup> Não é consenso se as críticas de Adorno ao antissemitismo seriam automaticamente válidas para qualquer caso de racismo, embora, na DN, a única referência à raça apareça na denúncia sobre a “cor sangrenta” da “prática fascista que tornava dependente da aparência cega, do pertencimento [*Zugehörigkeit*] ou não-pertencimento a uma raça designada, quem deveria ser assassinado. O caráter de aparência de uma tal concretude – o fato de homens serem subsumidos a conceitos arbitrários por meio de uma abstração plenificada e serem tratados de acordo com isso – não apaga a mancha que desde então macula a palavra “concreto” (DN, p. 199; ND, p. 235).

<sup>118</sup> De algum modo, percebida também por VARADHARAJAN (1995), SPENCER (2010) e SAID (2011).

não apenas pela necessidade de ocupação do território, mas também pelo caráter de conquista e domínio que se estabelece sobre os recursos naturais e as populações nativas (escravizadas ou mesmo completamente exterminadas).<sup>119</sup>

No sentido de denunciar “a funcionalidade da produção do conhecimento no exercício de dominação sobre o ‘outro’” (BALLESTRIN, 2013, p. 92), desenvolve-se, a partir da década de 1950, a corrente de estudos pós-coloniais, seguindo o momento histórico de guerras de independência e por libertação das colônias europeias na Ásia e África.<sup>120</sup> Esses estudos ganham destaque, inicialmente, na área de teoria e crítica literária, no sentido de revelar as estruturas de poder subjacentes aos discursos de representação dos colonizados, sempre centrados a partir do olhar do colonizador. Nos dois casos (Adorno e pós-colonialismo), há uma dominação no nível da razão e, para ambos, a reversão desse processo está necessariamente relacionada à possibilidade de se fazer justiça em relação ao elemento dominado não-idêntico. Trata-se de análises sobre as relações entre a complexa rede de dominação e exploração econômica colonial estabelecida desde o século XVI com o desenvolvimento mercantilista do capitalismo e suas consequências no processo de formação de um sujeito (dominado/colonizado e, portanto,) subalterno.<sup>121</sup>

Do ponto de vista conceitual, o que marca o surgimento da corrente teórica do pós-colonialismo é a identificação, no contexto do discurso social, de uma relação antagônica por excelência entre o colonizador e o colonizado (BALLESTRIN, 2013). Já na década de 1950, Fanon foi um dos primeiros autores que identificou essa diferença colonial como uma espécie de violência ou impedimento constitutivo que coloca o sujeito colonizado sempre em “desvio” consigo mesmo porque se constitui em função do colonizador, isto é, em função dos interesses de um outro que lhe é posicionado como superior.<sup>122</sup> Essa discussão é transformada, nas décadas de 1970 e 1980 – sobretudo na Índia, a partir da influência do pós-estruturalismo de Foucault e Deleuze e do marxismo de Gramsci –, com o que veio a se designar “Estudos Subalternos”, cujo objetivo era reconstruir a narrativa historiográfica indiana a partir do ponto de vista do colonizado.<sup>123</sup> Porém, esse projeto ganhou novos contornos, em especial, a partir do ensaio de Spivak intitulado *Pode o subalterno falar?*, de 1985. Nesse trabalho, a autora radicaliza os

---

<sup>119</sup> Cf. GALEANO, 2015; RIBEIRO, 1995.

<sup>120</sup> Cf. KERNER, 2012.

<sup>121</sup> Sobre os entrecruzamentos entre a Teoria Crítica e o Pós-colonialismo de modo geral, cf. INGRAM, 2018; FIDELIS e TEIXEIRA, 2021.

<sup>122</sup> Para Fanon (2008, p. 34): “Todo povo colonizado – isto é, todo povo no seio do qual nasce um complexo de inferioridade devido ao sepultamento de sua originalidade cultural – toma posição diante da linguagem da nação civilizadora, isto é, da cultura metropolitana.” Sobre a relação de Fanon com a dialética hegeliana entre senhor e escravo, cf. TEIXEIRA, 2018.

<sup>123</sup> Cf. SPIVAK, 2010, p. 56.

termos da discussão, questionando os limites de tal reconstrução ao apontar para as próprias posições de poder que a teoria e os intelectuais (mesmo os que se consideravam pós-colonialistas) podem assumir, chegando até mesmo a dar continuidade aos mecanismos de dominação que pretendiam desfazer.

A autorreflexão teórica proposta por Spivak nesse ensaio refere-se a um duplo objetivo: 1) questionar as bases teóricas dos “Estudos Subalternos”, aproximando-se, de um lado, a uma perspectiva mais marxista e, de outro, a Derrida; e 2) analisar mais concretamente a condição das viúvas hindus como exemplo de um sujeito subalterno duplamente obliterado (SPIVAK, 2010, p. 66), a saber, como mulher e como colonizada. Spivak reconstrói o caso da formalização inglesa do Direito na Índia, que interferiu na tradição hindu de sacrifício das mulheres depois que ficassem viúvas. A questão é que estas mulheres se encontravam pressionadas, por um lado, por uma tradição patriarcal que incentivava (embora não obrigasse) tal prática de suicídio (ressaltando a funcionalidade da vida da mulher em relação à do marido) e, por outro, pela reforma do sistema jurídico indiano que passa a proibir tal costume com base no ideal inglês de universalismo. Neste caso, vale perceber a situação da mulher, duplamente subalterna/silenciada, cujo direito de existência (e legislação sobre o próprio corpo) é transferido e mediado por dois níveis de dominação que se estabelecem de maneira estrutural: pelo patriarcado ou pelo Estado (envolvendo, em ambos os casos, aspectos morais e religiosos, mas também econômicos e institucionais).

Spivak (2010, p. 121) ressalta o lugar de contradição gerado por essa interseção de relações de dominação, cujo resultado seria um tal nível de silenciamento que acaba por comprometer as próprias condições de possibilidade de expressão e de comunicação, resultando, por exemplo, na “autodegradação ideológica das mulheres”:

Entre o patriarcado e o imperialismo, a constituição do sujeito e a formação do objeto, a figura da mulher desaparece, não em um vazio imaculado, mas em um violento arremesso que é a figuração deslocada da ‘mulher do Terceiro Mundo’, encurralada entre a tradição e a modernização. (SPIVAK, 2010, p. 199)

A identificação desse deslocamento é o que justifica a radicalidade da questão colocada por Spivak sobre a possibilidade ou não de o sujeito subalterno falar quando duplamente obliterado e invisibilizado nas periferias do capitalismo.<sup>124</sup> Daí a autora insistir que “o sujeito subalterno

---

<sup>124</sup> Spivak (2010, p. 70) se refere a outros grupos subalternos que se encontrariam “fora (mas não exatamente por completo) do circuito da divisão internacional do trabalho [...]. Aqui se encontram os fazendeiros de subsistência, os trabalhadores camponeses não-organizados, os tribais e as comunidades de desempregados nas ruas ou no campo”.

colonizado é irremediavelmente heterogêneo” (ibid., p. 57) porque é violentado por diferentes tipos de opressão. Nesse sentido é que Spivak se refere a determinada “violência epistêmica”: processos desencadeados pelo sujeito imperialista enquanto referência necessária na constituição do outro (colonizado). Como uma apropriação do outro enquanto objeto, isto é, em função de seus interesses, mas também, devemos acrescentar, como expropriação ou aniquilamento daquilo que não interessa.

De alguma forma, portanto, ela pretende ampliar o raciocínio de Foucault em sua análise da loucura como contraparte da razão e da civilização, trazendo-o para o contexto das relações geopolíticas coloniais: uma dominação que se estabelece na medida em que a razão é contraposta à irrazão, ao mito e à barbárie dos nativos, justificando sua inferiorização e de seus conhecimentos.<sup>125</sup> Tal como no caso analisado da abolição da prática hindu do sacrifício das viúvas, em que o sistema jurídico (universalista) estabelece “os padrões de uma sociedade boa” (SPIVAK, 2010, p. 98), justificando o “imperialismo como missão civilizadora” (ibid., p. 116). Nas palavras da autora:

O mais claro exemplo disponível de tal violência epistêmica é o projeto remotamente orquestrado, vasto e heterogêneo de se constituir o sujeito colonial como Outro. [...] É bem conhecido que Foucault localiza a violência epistêmica – uma completa revisão da episteme – na redefinição de sanidade no final do século 18 europeu. Mas, e se essa redefinição específica tiver sido apenas uma parte da narrativa da história da Europa, assim como nas colônias? (SPIVAK, 2010, p. 47)

O que Spivak (2010, p. 46) procura fazer, ao longo de seu texto, é explicitar de que maneira os processos de “constituição do Outro como a sombra do Eu” – processos, em grande medida, desvelados por Foucault dentro de uma rede diluída de poder, desejos e interesses nas sociedades ocidentais – devem ser localizados no contexto mais amplo de divisão internacional do trabalho no capitalismo moderno, que sempre requer a organização central e administrada da colônia em função dos interesses econômicos das metrópoles. Para a autora:

A relação entre o capitalismo global (exploração econômica) e as alianças dos Estados-nação (dominação geopolítica) é tão macrológica que não pode ser responsável pela textura micrológica do poder. Para se compreender tal responsabilidade, deve-se procurar entender as teorias da ideologia – de formações de sujeito [colonial] que, micrológica e, muitas vezes, erráticamente, operam os interesses que solidificam as macrológicas. (SPIVAK, 2010, p. 42)

---

<sup>125</sup> Nessa altura, Spivak (2010, p. 48) cita Foucault referindo-se a “todo um conjunto de conhecimentos que foram desclassificados como inadequados para sua tarefa ou como insuficientemente elaborados, isto é, conhecimentos ingênuos, localizados na parte mais baixa da hierarquia, abaixo do nível requerido de cognição ou cientificidade”.

Quer dizer, essa redefinição dos processos de violência epistêmica dentro do contexto da colonização significa não apenas uma ampliação, mas um distanciamento das bases teóricas fornecidas por autores como Foucault e Deleuze porque passa a reconsiderar o peso das reflexões marxistas acerca da determinação econômica das relações de poder. Não seria possível analisar a realidade das colônias sob a mesma perspectiva que balizava a compreensão destes autores de que “o poder é mais difuso do que a estrutura da exploração e a formação do Estado” (SPIVAK, 2010, p. 42).

Nesse sentido, Spivak destaca a necessidade da categoria de crítica da ideologia a fim de poder entender e dar conta das relações macrológicas de poder nos países colonizados.<sup>126</sup> Para citar a autora:

Por mais reducionista que uma análise econômica possa parecer, os intelectuais franceses correm o risco de se esquecerem de que toda essa iniciativa sobredeterminada tenha sido no interesse de uma situação econômica dinâmica que requereu que os interesses, motivos (desejos) e poder (do conhecimento) fossem impiedosamente deslocados. Invocar esse deslocamento, agora, como uma descoberta radical que nos faria diagnosticar a economia [...] como parte de um mecanismo analítico ultrapassado, pode muito bem ser uma forma de continuar o trabalho desse deslocamento e inadvertidamente ajudar a assegurar ‘um novo equilíbrio de relações hegemônicas’. (SPIVAK, 2010, p. 46)

Spivak lança a suspeita, então, de que, no contexto da colônia, a ‘textura micrológica do poder’ só poderia ser entendida dentro de uma estrutura ideológica que baliza a formação do sujeito colonial de maneira sobredeterminada e, necessariamente, heterogênea, segundo os interesses estrangeiros da metrópole. A autora endossa a crítica já feita anteriormente pelo intelectual, também pós-colonialista, Edward Said à categoria de poder em Foucault como lhe permitindo suprimir o papel das classes, da economia, da insurgência e da rebelião (SPIVAK, 2010, p. 45). Nessa leitura, está pressuposta a consideração do capitalismo como sistema global que articula hierarquias também no âmbito das relações exteriores (entre metrópole-colônia ou centro-periferia), relações economicamente interessadas. Uma divisão internacional do trabalho que se instaurou com as experiências coloniais do século XVI, marcada pela exploração de recursos naturais, mas, sobretudo, pela exploração e espoliação do trabalho humano,<sup>127</sup> e que se reinventa mesmo no contexto “pós-colonial”, isto é, após os processos de independência desses territórios no âmbito jurídico-estatal.

---

<sup>126</sup> Convergiendo, de alguma forma, com a caracterização de Jaeggi (2009, p. 81) quanto à crítica da ideologia ser “eminentemente adequada para a crítica da ‘dominação estrutural’ e para a “crítica estrutural da dominação”.

<sup>127</sup> Cf. SPIVAK (2010, p. 68) e também GALEANO (2015) no caso da América Latina.

Nesse contexto, a estratégia foucaultiana de análise a partir da ‘microfísica do poder’ teria de ser complementada pela crítica da ideologia e pela reinscrição geopolítica das relações de poder. Nas palavras da autora:

Esse é um programa admirável de resistência localizada [sobre a filosofia de Foucault]. Onde for possível, esse modelo de resistência não é uma alternativa para as lutas macrológicas em termos marxistas, mas pode complementá-las. Entretanto, se sua situação foi universalizada, acomodará um privilégio não reconhecido do sujeito. Sem uma teoria da ideologia, pode levar a uma utopia perigosa. Foucault é um pensador brilhante do poder nas entrelinhas, mas a consciência da reinscrição topográfica do imperialismo não faz parte de suas pressuposições. Ele é cooptado pela versão restrita do Ocidente produzida por essa reinscrição e, assim, colabora para consolidar seus efeitos. (SPIVAK, 2010, p. 73-74)

Essa “consciência geopolítica” é o que afasta Spivak, então, de Foucault – embora reconhecendo a importância e a influência do filósofo. Entretanto, a acusação contra Foucault é explícita quando ela aí o enquadra como tendo colaborado e tendo sido cooptado ao deixar de lado, em suas análises, a condição macro e geopolítica a favor de uma setorização das análises das relações de poder que termina por, então, ajudar no incremento daquela pulverização e mesmo dissolução em que o poder se instaura, como se uma estrutura ideológica, totalizante ou centralizadora não estivesse radicalmente presente.

Aqui, consideramos um ponto de aproximação entre Spivak e Adorno no que se refere à necessidade do uso crítico da categoria de totalidade: Spivak parece manter seu uso, como Adorno, para caracterizar a condição do capitalismo. Podemos encontrar em ambos a necessidade de uma crítica da ideologia que pudesse tornar visíveis os sistemas hegemônicos de dominação capitalista – que não deixam de existir, especialmente num contexto subalterno e colonizado. Se Adorno não chega a dar um passo em direção à “pós-modernidade” porque não abre mão de um uso crítico da categoria de totalidade na reflexão sobre a origem dos mecanismos de ideologia, encontramos Spivak fazendo o caminho de volta, considerando as insuficiências da abordagem descentralizada do poder, especialmente dentro de um contexto que é estruturalmente organizado e administrado a partir de uma centralização do poder: nas colônias e ex-colônias do capitalismo global. Nesse caso, podemos encontrar na DN uma contribuição importante para a Teoria Crítica no contexto de países colonizados, pois não renuncia a uma análise do sistema de dominação econômica formal e abstratamente mediado que cresce nas periferias do capitalismo.

Spivak (2010, p. 56) avança em tais considerações, criticando inclusive os próprios estudos pós-colonialistas desenvolvidos até então, pois tais estudos pressupunham, afinal, a

possibilidade de o sujeito colonial falar, na medida em que, por exemplo, pudesse reescrever a historiografia colonial a partir da perspectiva dos subalternos e oprimidos. Nesse sentido, a violência epistêmica é equiparada a um *essencialismo* presente (de alguma forma) no pós-estruturalismo de Foucault e Deleuze. Para Spivak (2010, p. 44), apesar de ambos criticarem o positivismo, caem novamente na pressuposição de um sujeito idêntico a si mesmo a partir da absolutização ou hegemonia do desejo (pois, afinal, não pode ser enganado). “Isso reintroduz o sujeito constitutivo em pelo menos dois níveis: o sujeito do desejo e poder como pressuposto metodológico irreduzível e o sujeito do oprimido, próximo de, senão idêntico, a si mesmo. Além disso, os intelectuais (...) tornam-se transparentes (...)”. Pressupõe-se, então, sujeitos idênticos a si mesmos: seja o sujeito de desejo e poder (colonizador/europeu/soberano/imperialista), seja o sujeito subalterno e oprimido, seja, ainda, o sujeito teórico-intelectual (transparente). Principalmente quando se voltam para o subalterno, é como se caíssem novamente no empirismo ao supervalorizar o “outro” e, assim, hipostasiá-lo: há uma “valorização não-questionada do oprimido como sujeito” (ibid., p. 29). Já os *Estudos Subalternos*, por sua vez, terminariam por reproduzir a dominação existente quando partem do programa taxonômico de ‘investigar, identificar e medir’ o que seria específico dos sujeitos coloniais como algo originário ou autêntico em contraposição ao ponto de vista da metrópole – uma tendência que terminaria, afinal, por proceder conforme a mesma violência da inscrição epistêmica imperialista (ibid., p. 59).

A essa altura, Spivak (2010, p. 62) chega à determinação do que seria o ponto em comum entre as filosofias de Foucault, Deleuze e os Estudos Subalternos: a “pressuposição de que *há* uma forma pura de consciência”. Seja a partir da noção de um sujeito indivisível desejante, seja a partir da ideia de um sujeito originário, em última instância, irrecuperável. Dessa forma, a autora rompe com a “fixação binária de identidades essencializadas” (BALLESTRIN, 2013, p. 91) e nega qualquer caracterização do subalterno por meio da busca pelas origens perdidas:

Sem qualquer possibilidade de nostalgia pela origem perdida, o historiador deve suspender (tanto quanto possível) o clamor de sua própria consciência [...], para que a elaboração da insurgência, empacotada em uma consciência-insurgente, não se congele em um ‘objeto de investigação’ ou, pior ainda, em um modelo de imitação. (SPIVAK, 2010, p. 65)

No contexto de uma topografia imperialista (ainda persistente), “falar” pressupõe o texto da dominação ideológica e exploração colonial, de modo que esse tipo de relação com o sujeito colonizado possui um aspecto necessariamente de violência, na medida em que pressupõe os

instrumentos de conhecimento e (assim) os interesses econômicos do sujeito colonizador. Sem reconhecer isso, Foucault e Deleuze tornaram-se (sem se dar conta) “cúmplices dos interesses econômicos do ocidente” ou do interesse de manter o “Ocidente como Sujeito” (SPIVAK, 2010, p. 20).

A questão mais profunda que surge aqui é: até que ponto esse Outro colonial que foi excluído e rebaixado na construção do conhecimento pode ser verdadeiramente trazido de volta, pode ser conhecido sem que se caia na mesma violência de uma sobredeterminação? No artigo publicado pela primeira vez em 1985, a resposta de Spivak (2010, p. 66) para a pergunta “pode o subalterno falar?” foi: não. “A historiografia subalterna deve confrontar a impossibilidade de tais gestos. A restrita violência epistêmica do imperialismo nos dá uma alegoria imperfeita da violência geral que é a possibilidade de uma episteme.” Nesse sentido, Spivak (2010, p. 81-83) valoriza o pensamento da diferença de Derrida, que reconhece sua posição como europeia e faz a crítica do sujeito etnocêntrico que constitui o outro a partir da assimilação de si mesmo. Segundo a autora, o pós-colonialismo poderia se beneficiar mais se considerasse (sob a inspiração de Derrida) o “lugar inefável” do subalterno: “Esse espaço em branco inacessível, circunscrito por um texto interpretável, é o que a crítica do pós-colonial do imperialismo gostaria de ver desenvolvido” (ibid., p. 83).

Alguns anos mais tarde (1999), porém, Spivak (1999, p. 308, tradução nossa) revisa essa posição quanto à mudez do subalterno, indicando sua possibilidade de falar: “Fiquei tão nervosa com essa falha de comunicação que, na primeira versão deste texto, escrevi, no tom do lamento apaixonado: o subalterno não pode falar! Foi uma observação desaconselhável.” – muito embora sua condição continuasse caracterizada por uma “imensa heterogeneidade” (ibid., p. 287). Para além de uma resposta definitiva, o que está em questão na crítica de Spivak, acredito, é algo que aproxima a discussão pós-colonial à filosofia de Adorno, a saber, que uma crítica pós-colonial passa necessariamente: pela crítica da dominação na esfera do conceito (a fim de que possa considerar todos os mecanismos de subordinação estabelecidos nas colônias até suas formas de pensamento); pela autocrítica do próprio sujeito de conhecimento (o teórico, investigador que reconhece sua condição situada, se pergunta pela sua própria posição na estrutura do capitalismo global e reflete sobre sua posição de cumplicidade com o silenciamento); pela própria crítica do capitalismo como estrutura global de organização do poder que necessita da expansão sobre territórios não-capitalistas; assim como, por fim, pela crítica da categoria de identidade fixa ou originária (no sentido de que não se pode tratar o outro colonizado, a partir de uma perspectiva essencialista, como um outro homogêneo, puro e intocado).



Esses pontos de aproximação entre Adorno e o Pós-Colonialismo foram, em parte, reconhecidos por E. Said (2011) em *Cultura e imperialismo*, de 1993. Apesar de reconhecer o silêncio da Escola de Frankfurt em relação ao imperialismo (ibid., p. 426), Said destaca como a teoria de Adorno, assim como a de Marcuse e outros teóricos ocidentais, ajudam a entender a complexa “dominação da consciência” que marca a sociedade capitalista moderna (ibid., p. 426, p. 446, p. 464). Ele reconhece que Adorno parece operar no registro de sua cultura como sendo a única (ibid., p. 481), mas, ao mesmo tempo, ele teria sido capaz de apreender as tensões e divisões internas de sua própria cultura (como no caso do antissemitismo) (ibid., p. 481). Assim, Adorno aparece eventualmente em sua argumentação – sobretudo, a partir de algumas reflexões da *Minima Moralia* a respeito da linguagem dos subjugados e a consciência dos emigrados – para se pensar a dialética envolvida na contraposição cultural entre duas identidades fixas. Said (2011, p. 475) está interessado em criticar a posição de estudos literários que se baseiem na separação bem definida entre um “nós” e um “eles” e que parecem procurar “essências exclusivas e originais, seja para restaurá-la, seja para atribuir-lhes um lugar de honra inatacável”. Adorno aparece como referência não desenvolvida para se compreender a contraposição entre identidades estáveis (base da autoridade identitária de Estados e Sistemas, entre outros) e identidades híbridas (sem implicação ontológica e resultado do entrelaçamento entre correntes díspares, mas interdependentes) (ibid., p. 475-476; p. 480-482). A partir daí, Said (ibid., p. 510) explicita sua posição própria: “Hoje em dia, ninguém é *uma* coisa só. (...) [O] imperialismo consolidou a mescla de culturas e identidades numa escala global”. Ao invés da contraposição entre “nós” e “eles”, seu pós-colonialismo propõe um “pensar sobre os outros em termos concretos, empáticos, contrapontísticos (...)” (ibid., p. 510).

#### **4.4 Adorno e o Decolonialismo: Violência epistêmica e Utopia da diversidade**

Gostaria de propor, agora, uma aproximação entre a teoria de Adorno e o que podemos chamar de Decolonialismo ou Teoria Decolonial enquanto movimento de crítica colonial que se desenvolve especificamente na/da/sobre a América Latina, sobretudo a partir dos anos de 1990, abrangendo nomes como Aníbal Quijano, Walter D. Mignolo, Santiago Castro-Gómez, Catherine Walsh, entre outros. Seguindo as trilhas não apenas do Pós-colonialismo desenvolvido no Oriente, mas também da Filosofia da libertação, da Teoria da dependência e da Teoria do Sistema-Mundo dos anos 1970 (CASTRO-GÓMEZ e GROSFOGUEL, 2007), essa vertente caracteriza-se não apenas por partir de uma caracterização dupla da modernidade, como modernidade/colonialidade, mas também por determinada inflexão epistemológica que a

aproxima, de algum modo, à dialética negativa. Podemos dizer que ambas as abordagens promovem uma crítica da razão, destacando as ambiguidades dos processos históricos da modernidade e atentando para as formas abstratas de dominação.

Em alguma medida, o Decolonialismo segue a indicação deixada por Spivak (2010, p. 84) sobre como os processos de violência epistêmica podem ser melhor traçados numa investigação a respeito da constituição imperialista do sujeito colonial.<sup>128</sup> Tal suspeita parte da constatação histórica mais básica sobre o cenário de destruição provocado pela colonização especialmente na América Latina, não apenas em termos de recursos naturais,<sup>129</sup> mas, principalmente, em termos culturais e humanos, com o genocídio e as escravização de populações indígenas e africanas.<sup>130</sup> Esta é, como afirma Dussel (2005, p. 31), a “‘outra face’ oculta e essencial à ‘Modernidade’”: uma “práxis irracional de violência” (ibid., p. 30) que insere uma contradição fundamental no ideal racional da própria Modernidade e impede a afirmação do progresso categoricamente como fato histórico.

Para os autores decoloniais, as especificidades da colonização na região mostram como o processo de acumulação moderna capitalista depende não apenas de sua expansão global, mas do estabelecimento de uma diferença colonial hierárquica, um sistema de classificação social muitas vezes naturalizado a partir da categoria de raça (QUIJANO, 2005). Aníbal Quijano é, aliás, a principal referência teórica decolonial para a sistematização do conceito de colonialidade como a complexa dinâmica de poder específica da modernidade colonial, considerando sua existência estrutural (e estruturante) em múltiplas hierarquias, por exemplo, étnica-raciais e de gênero. É importante perceber como há uma configuração global do capitalismo, dependente da “consolidação do colonialismo europeu ultramar” (CASTRO-GÓMEZ, 2000, p. 92) e organizado a partir da separação e, ao mesmo tempo, dependência entre colonizador e colonizado. A categoria de totalidade mostra-se, portanto, ainda necessária, na medida em que há uma compreensão do capitalismo do ponto de vista geopolítico das relações econômicas no plano internacional, inicialmente sob a dinâmica metrópole-colônia, e, posteriormente, nas dinâmicas de política externa entre Estados nacionais.

---

<sup>128</sup> Sobre a relação entre Spivak e o Decolonialismo, cf. BALLESTRIN, 2013, e CASTRO-GÓMEZ, 2000.

<sup>129</sup> Somente em relação à exploração de ouro e prata nos primeiros anos de colonização, Galeano (2015, p. 44) afirma: “Entre 1503 e 1660, desembarcaram no porto de Sevilla 185 mil quilos de ouro e 16 milhões de quilos de prata. A prata transportada para a Espanha em pouco mais de um século e meio, excedia três vezes o total das reservas europeias. E essas cifras não incluem o contrabando.”

<sup>130</sup> Darcy Ribeiro (1995, p. 143) estima que, nos dois primeiros séculos de colonização, apenas no Brasil, a população indígena tenha sido reduzida em 60%. Ainda no Brasil, em relação ao número de africanos escravizados, a estimativa não confirmada é de mais de 3 milhões entre 1540 e 1860 (ibid., p. 162).

Em especial, a noção de *raça* parece estruturar o sistema-mundo capitalista desde a modernidade. Com efeito, a partir, sobretudo, da colonização das Américas, o racismo passa a estruturar, por exemplo, um mercado global de tráfico humano, determinando relações macroeconômicas fundamentais.<sup>131</sup> A modernidade seria caracterizada, então, por essa hierarquia racial/étnica global que essencializa as identidades dos sujeitos e os classificam entre povos civilizados x bárbaros, desenvolvidos x subdesenvolvidos, primeiro x terceiro mundo, centro x periferia, entre outras (CASTRO-GÓMEZ e GROSGOUEL, 2007).<sup>132</sup> Dessa maneira é que se estabelece o conceito de “modernidade/colonialidade”: considerando o contexto mais amplo da formação econômica/estatal da modernidade europeia em codependência (material e simbólica) com o projeto de dominação colonial, encontramos o caráter ambíguo da modernidade, que deve ser necessariamente complementada pela noção de colonialidade como sua contraparte. É necessário notar que formulações mais recentes do Decolonialismo têm questionado a importância inicial da categoria de “raça” e dado cada vez mais importância às intersecções entre raça e gênero nas dinâmicas coloniais<sup>133</sup> – o que não desfaz o problema, senão que complexifica a noção de dominação em questão.

Segundo Castro-Gómez e Grosfoguel (2007, p. 16, grifo do autor, tradução nossa):

[...] não é possível entender o capitalismo global sem levar em conta o modo como os discursos racionais organizam a população do mundo em uma divisão internacional do trabalho que tem implicações econômicas diretas [...]. Assim como os estudos culturais e pós-coloniais, o grupo modernidade/colonialidade reconhece o papel fundamental das epistemes, porém lhes outorga um estatuto econômico.

Para o grupo Modernidade/Colonialidade, isso significa que as formas de conhecimento modernas são entendidas como constitutivas da economia política do capitalismo, de modo que a colonialidade se reflete não apenas no âmbito econômico, político, cívico ou moral, mas também no âmbito epistêmico de controle da produção e legitimação do conhecimento. Esta é a chamada “colonialidade do saber”, que, segundo Quijano (2005, p. 121), reprime nas populações colonizadas “seus padrões de produção de sentidos, seu universo simbólico, seus padrões de expressão e de objetivação da subjetividade”, resultando, em longo prazo, na uniformização das perspectivas cognitivas. Para Mignolo (2018, p. 138, tradução nossa), a

---

<sup>131</sup> Sobre esta questão no contexto brasileiro, cf. PARRON, 2015.

<sup>132</sup> Sobre a constituição da categoria de “raça” no Decolonialismo a partir de identidades sociais, geoculturais e marcações corporais, cf. CESAR, 2020. Sobre o cruzamento no Decolonialismo entre as condições mais precárias de trabalho e os grupos marcados racialmente, cf. NASCIMENTO e GOUVÊA, 2021 – que propõem o entendimento do pensamento decolonial de Quijano junto à questão da vulnerabilidade em J. Butler.

<sup>133</sup> Cf. LUGONES, 2008; MIGNOLO, 2018; NASCIMENTO e GOUVÊA, 2021.

compreensão decolonial sobre a “Modernidade/Colonialidade significa, na esfera do conhecimento, que as instituições e a filosofia ocidentais invadiram consistentemente as culturas e as civilizações amplas e não ocidentais desde 1500, cuja práxis de viver, saber e fazer não tinha relação com a civilização ocidental”. Reconhecendo a centralidade da epistemologia: “a colonização do espaço e do tempo não foram atividades militares, financeiras ou de políticas de estado: elas foram conceituais, isto é, epistêmicas” (ibid., p. 140).

No sentido de entender melhor como se dá a relação entre razão e dominação, ou melhor, como se dá a dominação por via da razão no contexto colonial, Castro-Gómez (2005a, p. 90, grifo do autor) analisa, por exemplo, o modelo moderno de organização política transposto para as colônias, destacando como “a invenção da cidadania e a invenção do outro [bárbaro] se encontram *geneticamente* relacionados”. Quer dizer, o projeto de “governabilidade” da modernidade funcionaria tanto internamente, na consolidação do Estado a partir da identidade (homogênea) do cidadão, quanto externamente, na relação entre os Estados dentro do Sistema-mundo colonial – como se a constituição homogênea da identidade (do cidadão ou do povo) estivesse necessariamente vinculada à repressão do outro. Ele destaca o papel da escrita e das ciências sociais (seja no âmbito do Direito, da pedagogia ou dos manuais de urbanismo e de gramática) desenvolvidas no sentido de legitimar e de orientar as políticas regulatórias do Estado colonial (ibid., p. 91). A imposição da língua, da religião, dos costumes e das instituições seriam configurações de uma “violência epistêmica” legitimada, em última instância, pelos critérios supostamente universais da racionalidade esclarecida europeia em nome da civilização e do progresso.

Posteriormente, Castro-Gómez (2005b) denuncia como essa “colonialidade do saber” está por trás da constituição do padrão epistemológico da ciência moderna a partir da “abstração dos condicionamentos espaço-temporais” ou de um “ponto zero de conhecimento”. A suposta neutralidade do conhecimento lógico-científico moderno revela-se, portanto, completamente localizado dentro do contexto mais amplo de uma exploração econômica centralizada, justificando não só a imposição de padrões culturais, institucionais e de comunicação, mas também o genocídio, a escravização e a destruição de conhecimentos outros (supostamente inválidos quando vistos da perspectiva da lógica da dominação). Assim é que encontramos, em algumas ocasiões, a formulação da crítica decolonial ao universalismo europeu nos termos de uma “negação da simultaneidade epistêmica”, isto é, negação da “coexistência no tempo e no espaço de diferentes formas de produzir conhecimento (...)” (CASTRO-GÓMEZ; GROSFOGUEL, 2007, p. 15). Nesse sentido, o universalismo se transforma em dominação na medida em que signifique univocidade da razão, destituindo o direito de existência de

“alteridades epistêmicas” (ibid., p. 20) ou “racionalidades alternativas” (QUIJANO, 1988). Daí a necessidade não apenas de “incorporar os conhecimentos subalternos aos processos de produção de conhecimento” (CASTRO-GÓMEZ; GROSFUGUEL, 2007, p. 21), mas também de ultrapassar as relações binárias da lógica formal moderna (ibid., p. 15) em direção a uma “racionalidade pós-eurocêntrica das subjetividades subalternas” (ibid., p. 20) a partir de uma “corpo-política do conhecimento sem pretensão de neutralidade e objetividade” (ibid., p. 21).<sup>134</sup>

No âmbito da sociologia do conhecimento, Grosfoguel (2016) analisa os processos de hierarquização entre sujeitos e categorias de conhecimento dentro da estrutura epistêmica moderno-colonial das universidades ocidentalizadas. No caso específico do Brasil, podemos contar com a análise de Sueli Carneiro (2005) sobre as dinâmicas raciais em espaços de produção de conhecimento, caracterizadas fundamentalmente pelo “epistemicídio”:

[...] [O] epistemicídio é, para além da anulação e desqualificação do conhecimento dos povos subjugados, um processo persistente de produção da indigência cultural: pela negação ao acesso à educação, sobretudo de qualidade; pela produção da inferiorização intelectual; pelos diferentes mecanismos de deslegitimação do negro como portador e produtor de conhecimento e de rebaixamento da capacidade cognitiva pela carência material e/ou pelo comprometimento da auto-estima pelos processos de discriminação correntes no processo educativo. Isto porque não é possível desqualificar as formas de conhecimento dos povos dominados sem desqualificá-los também, individual e coletivamente, como sujeitos cognoscentes. E, ao fazê-lo, destitui-lhe a razão, a condição para alcançar o conhecimento ‘legítimo’ ou legitimado. Por isso o epistemicídio fere de morte a racionalidade do subjugado ou a sequestra, mutila a capacidade de aprender etc. É uma forma de sequestro da razão em duplo sentido: pela negação da racionalidade do Outro ou pela assimilação cultural que em outros casos lhe é imposta. (CARNEIRO, 2005, p. 97)

Baseada sobre um arcabouço foucaultiano de compreensão de dispositivos de biopoder, Carneiro (2005, p. 99) analisa a instalação do epistemicídio no Brasil desde os processos de controle intelectual exercido pela Igreja Católica, por exemplo, na figura dos jesuítas; passando pela produção científica da inferioridade da raça negra pelas correntes eugenistas da virada do

---

<sup>134</sup> Tais formulações acerca de epistemologias ou, pelo menos, modos de pensar alternativos estão presentes também, e, talvez, de maneira até mais radical, no Decolonialismo de Walter D. Mignolo (2018). Sua crítica decolonial exige uma espécie de desconexão (*Delinking*) no sentido de romper com as categorias coloniais e transformar os “termos” da conversa (ibid., p. 144), isto é, as pressuposições ou princípios (epistemológicos) que regulam a conversa. Nesse sentido é que ele desenvolve a noção de “pensamento de fronteira” e propõe o “pluriversal” como opção ao universal (ibid., p. 147). Kerner destaca como essa ideia de “pluralidade epistêmica”, apesar de estar vinculada ao contexto intercultural da América Latina, parece gozar de um “valor intrínseco” porque aparece “inicialmente independente da elaboração de diferentes possibilidades de entendimento, ou seja, independente da questão de como estas possibilidades de entendimento podem ser avaliadas em cada caso” (KERNER, 2012, p. 96, trad. nossa).

século XX, até a questão da falta de acesso à educação e ao espaço público às populações negras. Em todos os casos, parece operar uma “razão racializada, que hegemoniza e naturaliza a superioridade européia”.

É curioso que, na DN, Adorno mencione, ao menos uma vez, o caso de colonização das Américas:

Até mesmo os assaltos dos conquistadores ao antigo México e Peru, que devem ter sido experimentados lá como invasões vindas de um outro planeta, contribuíram de maneira sangrenta, irracional para os astecas e incas, para a propagação da sociedade racional burguesa até à concepção do one world, que reside teleologicamente no princípio dessa sociedade. (DN, p. 252; ND, p. 297).

Aqui, a experiência sangrenta dos povos antigos americanos oferece a perspectiva sobre a irracionalidade da conquista colonial: racional e violenta. A concepção do mundo como único reside teleologicamente (isto é, como princípio e dominação) nessa concepção de sociedade. Seguindo, agora, no sentido da aproximação entre Adorno e o Decolonialismo, podemos já entrever algumas conexões.

Vimos, no segundo capítulo, como, para Adorno, o princípio de identidade no pensamento é relacionado diretamente com a constituição do capitalismo como processo total, eliminando o não-idêntico e tornando possível a fungibilidade universal da mercadoria. Na afinidade originária entre o princípio de troca e o princípio de identidade, descobrimos como, para Adorno, categorias econômicas e categorias de pensamento são correlativas e se constituem reciprocamente; estas não seriam, portanto, contradições secundárias ou colaterais em relação àquelas. Nesse quesito, Adorno se aproxima não apenas do Decolonialismo, mas de qualquer compreensão de capitalismo que não classifique em escala de importância diferentes modos de dominação como o de classe, de gênero, de raça, entre outros – questão que aparece, de modo fundamental, nas discussões sobre interseccionalidade (AKOTIRENE, 2020) e, de modo lateral, nas discussões contemporâneas da Teoria Crítica sobre o capitalismo (FRASER e JAEGGI, 2018).<sup>135</sup>

Embora de maneira apenas alusiva, Adorno indica uma compreensão global de capitalismo, destacando sua expansão não apenas de modo mais profundo dentro da sociedade industrializada administrada, mas também no âmbito da política internacional, reconhecendo a

---

<sup>135</sup> Scholz (2007) e Stoenner (2017), embora de modos diferentes, mobilizam elementos do conceito adorniano de dialética para pensar como a dominação de gênero é fundamental para a forma de socialização capitalista.

temática do imperialismo.<sup>136</sup> Em alguma medida, a relação de classes parece ter sido “transposta para a relação entre as principais nações industrializadas e os disputados países em desenvolvimento” (CTSI, p. 67). Podemos encontrar ao menos uma semelhança com o modo como o Decolonialismo compreende o capitalismo ainda a partir da categoria de totalidade, na medida em que depende da organização internacional do trabalho hierarquizada colonialmente. Ainda que, a partir da *Dialética do esclarecimento* (DE), Zambrana (2015) também aproxime Adorno de Quijano e Castro-Gómez a partir do uso crítico da categoria de totalidade, ressaltando a necessidade de uma compreensão do capitalismo como global e a modernidade como representando, ao mesmo tempo, liberdade e dominação, Roberto Schwarz (2012) é quem, no Brasil, faz uso da noção adorniana de dialética negativa para a compreensão da condição de “discrepância e complementariedade” que marca a relação entre centro e periferia.

Ademais, vimos como Adorno considera a forma de pensamento idealista (caracterizada pelo princípio de identidade e absolutização da abstração) como uma espécie de lógica constitutiva da troca capitalista. Com efeito, a análise dos processos históricos de colonização pode funcionar como “modelo” ou *locus* fundamental de materialização da denúncia da DN acerca do funcionamento da razão moderna como lógica de dominação. Ou seja, talvez a “fúria racionalizada contra o não-idêntico” (DN, p. 28) de que Adorno fala possa ser encontrada na história e materializada por meio da análise da colonização como processo totalitário de racionalização responsável pela expansão do capitalismo e uniformização das formas de vida ao redor do mundo. Um processo que se deu por meio de muita violência bruta e grotesca, mas também baseado nessa espécie fina, e, em muitos casos, extremamente sutil, de violência ligada à autorreprodução da identidade, que inferioriza a alteridade na medida em que “tudo aquilo que não se submete à unidade do princípio de dominação, segundo a medida desse princípio, não aparece como algo diverso que lhe é indiferente, mas como violação da lógica” (DN, p. 49).

Neste caso, percebemos a convergência com a radicalidade com a qual o Decolonialismo trata a face epistemológica ou epistêmica da colonização de modo que a pretensão de universalidade da racionalidade moderna se transforma numa espécie de violência quando não dá espaço e expressão suficientes àquilo que se apresenta como não-idêntico. Trata-se de uma noção bem específica de violência porque relacionada à mediação ideológica, abstrata e estrutural de poder, que exprime uma hierarquização, como no caso da dominação racial e de gênero. Assim, há, tanto para Adorno quanto para o Decolonialismo, um interesse

---

<sup>136</sup> Cf. a análise do ensaio CTSI no primeiro capítulo (seção 1.2).

de promover a desconstrução de lógicas binárias de determinação, abrindo as possibilidades de diversidade e individuação do conhecimento. Vimos (no terceiro capítulo) como Adorno propõe a valorização da experiência empírica (material, corporal) do sujeito na constituição do conhecimento. Algo muito presente na noção de “lugar de fala”, tão discutida contemporaneamente nos estudos sobre racismo estrutural.<sup>137</sup> Levando em consideração essa constelação, nos perguntamos: a consideração a respeito da pluralização de posições e de formas de conhecimento encontra respaldo no âmbito da DN? Em caso positivo, até que ponto Adorno poderia concordar com a noção decolonial a respeito de “múltiplas racionalidades” ou “formas alternativas de racionalidade”?

Em diversas passagens, Adorno vincula a superação da dominação na esfera do conceito ao reconhecimento da *diversidade*, isto é, como aproximação ao não-idêntico enquanto diferente e diverso. O pensamento utópico seria capaz de transformar a relação com aquele conteúdo indissolúvel e irreduzível que se encontra fora da unidade conceitual (a não identidade) na medida em que ele pudesse ser experienciado não necessariamente como contrassenso ou absurdo, mas apenas como diverso ou diferente. Assim, em contraposição à contradição (determinada de acordo com a lógica em função do princípio de identidade), o “ideal do diferenciado” (DN, p. 46) é determinado de acordo com o primado do objeto.

Essa aproximação em relação à diversidade aparece na seção *Objetividade e Reificação*, quando Adorno reflete sobre o primado do objeto. A reificação seria produzida pelo temor e tenderia, assim, “à hostilidade [*Feindschaft*] contra o outro [*Andere*], contra o estrangeiro [*Fremd*], cujo nome não ressoa em vão na alienação [*Entfremdung*]; essa não-identidade na qual não apenas a consciência, mas uma humanidade reconciliada precisaria ser libertada” (DN, p. 163, tradução modificada; ND, p. 191). Aqui coexistem os sentidos da identificação como dominação (hostilidade, alienação) e o de utopia (humanidade, liberdade). Adiante ele esclarece:

As coisas se enrijecem como os fragmentos daquilo que foi subjugado; salvá-las significa o amor pelas coisas. Não se pode excluir da dialética do que está estabelecido aquilo que a consciência experimenta como estrangeiro [*Fremd*] enquanto coisal: negativamente a compulsão e a heteronomia, mas também a figura deformada daquilo que seria amar, aquilo que o feitiço [*Bann*], a endogamia da consciência, não permite que amemos. Para além do romantismo que se experimentou como mal do século, como sofrimento com a alienação, levanta-se a expressão de Eichendorff: ‘bela estrangeiridade’. A disposição reconciliada não anexaria o estrangeiro a um imperialismo filosófico, mas encontraria sua felicidade no fato de que ele, na proximidade concedida, permaneça distante e diverso [*Verschiedene*], para além do

---

<sup>137</sup> Cf. KILOMBA, 2019; RIBEIRO, 2020.



heterogêneo tanto quanto do próprio. (DN, p. 164, tradução modificada; ND, p. 191-192)

Em contraposição ao temor e à subjugação, Adorno sugere “o amor pelas coisas” como possibilidade de redenção. Assim, encontram-se, lado a lado, o sentido negativo (compulsão e heteronomia) e o sentido utópico da dialética, para além do feitiço e da compulsão da identificação. A figura da reconciliação é a da “bela estrangeiridade”:<sup>138</sup> o desconhecido que se acerca mesmo que confusamente, o distante que se comunica como que pelas estrelas através do amor.

Para além de uma classificação da coisa exclusivamente entre contraditório ou totalmente identificado, a reconciliação estaria na relação com o diferente e estrangeiro sem hostilidade ou hierarquia. Assim, talvez essa diversidade seja o que está em questão na quebra promovida pela não-identidade em relação à pressuposição lógica do terceiro excluído. É nesse sentido, de uma “conjunção do diverso” (DN, p. 131), que alguns autores da sociologia contemporânea parecem se apropriar, embora em referências um tanto quanto vagas, de palavras-chave do pensamento de Adorno para pensar um tipo de “dialética negativa da convivialidade”, como faz Paul Gilroy (2005, p. 121; 2014), ou uma espécie de heterogeneidade “não antagonística”, não apenas no sentido humanista, mas também em relação à natureza, como faz Namita Goswami (2013, p. 104 - 105).

Se a consideração do não-idêntico como diferença irreduzível empurra a única reconciliação possível para o sentido da diversidade, poderíamos entrever o potencial normativo-político do pensamento utópico vinculado a um conceito crítico de universalidade, que reconhece seu limite e é necessariamente mediado pela não-identidade. Assim, a DN poderia se localizar na discussão sobre os limites do universalismo e, se não se aproxima da pluralização dos paradigmas de racionalização, pelo menos converge com um pensamento aberto, que deixa espaço para materialidade e historicidade do conhecimento, assim como para a não-identidade em toda sua complexidade. A DN seria capaz de apontar, então, para um

---

<sup>138</sup> *Schöne Fremde*, escrito em 1835 por J. von Eichendorff (2004): “Es rauschen die Wipfel und schauern, / Als machten zu dieser Stund’ / Um die halbversunkenen Mauern / Die alten Götter die Rund. / Hier hinter den Myrtenbäumen / In heimlich dämmernder Pracht, / Was sprichst du wirr wie in Träumen / Zu mir, Phantastische Nacht? / Es funkeln auf mich alle Sterne / Mit glühendem Liebesblick, / Es redet trunken die Ferne / Wie von künftigem, großem Glück.”. Poema que conta com a tradução para o espanhol (de Iris La Salvia) *Bella Lejanía*: “Susurran las cimas de los árboles y observan, / como si en esta hora / los antiguos dioses hicieran la ronda / en torno a los muros en ruinas. / Aquí, tras de los mirtos, / en el misterioso esplendor de la penumbra, / ¿Qué me prometes tú, confusamente, / como en sueños, fantástica noche? / Se encienden sobre mí todas las estrellas / con ardiente mirada de amor, / y el horizonte habla embriagado / de una futura e inmensa felicidad.”

modelo de política entendido mais propriamente por um regime de desintegração, pelo reconhecimento da diferença e (utopicamente) pela conjunção da diversidade

#### 4.5 Considerações finais

Vimos, neste capítulo, como as noções adorniana de identidade e não-identidade foram articuladas posteriormente pela Teoria Crítica, no caso de Habermas, em um sentido esvaziado de qualquer sentido político. De fato, para uma teoria que se fundamenta na comunicação, basear a verdade na relação com o não-idêntico gera a contradição de se basear em algo que interrompe a comunicação ou, no mínimo, impõe um limite de apreensão e discursividade. Entretanto, não podemos esquecer que, para Adorno, “dar voz ao sofrimento” é condição de verdade da DN, mesmo que haja limites intransponíveis para a representação da dor – algo que repercute, por exemplo, no questionamento sobre a possibilidade da poesia pós-Auschwitz. Para Habermas, a não-identidade geraria um espaço vazio de normatividade, terminando por reduzir a intenção crítica da DN ao gesto paródico da contradição performativa. Para Adorno, por outro lado, a não-identidade é justamente o que dá direção à racionalidade (de outro modo, tautológica) – por mais que isso se arrisque na impossibilidade de dizer o indizível.

Seguindo a indicação de Klein, talvez possamos dizer que a maior diferença entre os autores se refere à questão sobre como as contradições da modernidade são entendidas: como patologias (isto é, como ação de agente patogênico) ou contradições internas (que se constituem reciprocamente). Com a virada do século, de fato, a literatura secundária se afastou da leitura habermasiana, reconhecendo algum potencial normativo, sobretudo ético, como no caso das leituras de Jaeggi e Freyenhagen. Apesar desse afastamento de Habermas, podemos dizer que ambos mantêm alguns de seus pressupostos pragmáticos, privilegiando o diálogo com a tradição analítica. Allen é quem propõe um distanciamento maior em relação aos pressupostos habermasianos, resgatando a radicalidade de Adorno no entendimento das relações de poder presentes, por exemplo, na ideia de progresso e enfatizando as convergências com Foucault nesse sentido.

É notável, aliás, a presença constante de Foucault ao longo de todo o capítulo: ora se aproximando, ora afastando-se – algo que assume contornos bem específicos dentro da nossa proposta de aproximação entre Adorno e Spivak. Mesmo reconhecendo a importância do filósofo francês, Spivak procura afastar-se dele para aproximar-se da crítica da ideologia e do marxismo, considerando as insuficiências da abordagem descentralizada do poder, especialmente dentro de um contexto estruturalmente organizado e administrado a partir de uma

centralização do poder: nas colônias e ex-colônias do capitalismo global. Spivak parece construir a crítica ao colonialismo na conjunção de macro e microestruturas de dominação, a partir da experiência periférica e particular de sobreposição de explorações. Assim é que tomamos o subalterno como figura política do não-idêntico: estruturalmente oprimido e revelando a experiência de “dupla consciência” de um sujeito constituído em deslocamento consigo mesmo.

Podemos dizer que Adorno e Spivak convergem no que se refere à crítica da pressuposição (idealista, para Adorno) a respeito de uma forma pura de consciência como um ponto de vista universal absoluto que se torna inevitavelmente ideológico. Isto é válido para o pensamento da identidade da modernidade, que buscou na lógica formal o recanto último da universalidade (e univocidade) da razão. E isso é válido também para o ponto de vista subalterno colonial, que não pode ser reificado ou tomado como referência romântica ao passado, sob o perigo de tornar-se uma nova ideologia. Um conhecimento que não considere a identidade como forma originária da ideologia, caracterizando um conteúdo puro (mesmo que a partir de diferentes perspectivas), pode cair facilmente, afinal, num esquema essencialista que não deixa de equiparar-se à argumentação fascista/nazista e de movimentos nacionalistas radicais.

De sua parte, Adorno localiza o perfeito funcionamento da razão como lógica de dominação onde quer que se queira estabelecer um tipo de conhecimento cuja verdade esteja garantida num fundamento absoluto ou “solo seguro”, em especial, se este fundamento se referir a um passado perdido. “A categoria da raiz, a categoria da própria origem, está associada com a dominação, é uma confirmação daquilo que passa por primeiro porque estava aí em primeiro lugar; a categoria do autóctone em face do imigrado, daquilo que é sedentário em face do móvel” (DN, p. 135; ND, p. 158) – o que pode tornar a crítica colonial ainda mais complexa, atualizando o pensamento de Adorno em tempos de crises migratórias.

Em relação ao debate entre a DN e a Teoria Decolonial, vimos como ambos possuem uma compreensão global do capitalismo, mantendo de forma crítica a categoria de totalidade para pensar uma organização do trabalho mundial e hierarquizada. Além disso, categorias econômicas e categorias de pensamento e de socialização se mostram correlativas, de modo a articular diferentes modo de dominação, sem classificar estas últimas como contradições secundárias ou colaterais em relação àquelas. Nesse quesito, podemos dizer que Adorno se aproxima não apenas do Decolonialismo, mas de qualquer compreensão de capitalismo que não classifique, em escala de importância, diferentes modos de dominação como o de classe, de gênero, de raça, entre outros.

Ademais, vimos como ambos apontam para uma compreensão intrincada da relação entre razão e dominação, destacando-se a importância da dimensão epistemológica da dominação social.<sup>139</sup> As noções de violência epistêmica ou epistemicídio poderiam convergir com a noção de dominação do conceito na medida em que a pretensão de universalidade da racionalidade moderna se transforma numa espécie de violência quando não dá espaço e expressão suficientes àquilo que se apresenta como não-idêntico. Há, portanto, uma noção bem específica de violência porque relacionada à mediação ideológica, abstrata e estrutural de poder, que exprime uma hierarquização, como no caso da dominação racial e de gênero. Assim, há, tanto para Adorno quanto para o Decolonialismo, um interesse de promover a desconstrução de lógicas binárias de determinação, abrindo as possibilidades de diversidade e individuação do conhecimento. A “inversão da redução subjetiva” proposta por Adorno se aproximaria da valorização da experiência empírica (material, corporal) do sujeito na constituição do conhecimento – algo muito presente na noção de “lugar de fala” tão discutida contemporaneamente nos estudos sobre racismo estrutural – ressaltando os exageros da pretensão de autoassertividade.

Talvez essa aproximação tenda a esgarçar o conceito de dialética negativa aos seus limites: afinal, a crítica de Adorno ao conceito indiferenciado de razão e à unidade lógica contidos no pensamento da identidade da modernidade admitiria algo como a pluralização dos paradigmas de razão? Dificilmente encontraríamos uma resposta conclusiva e que abrangesse de modo consequente todas as (mesmo que breves) passagens de seus textos em que explica sua relação com a modernidade. Sem dúvida, Adorno (2019, p. 338) se inscreve na tradição dialética e se atém ao esclarecimento, mesmo que não seja por inteiro. A ressalva aqui se justifica pelo profundo compadecimento com as experiências de deslocamento, violência e genocídio às quais ele liga o pensamento da identidade e sua lógica de integração. Este é, afinal, um dos motivos pelos quais propomos o cruzamento entre a dialética negativa e teorias críticas ao colonialismo.

---

<sup>139</sup> É curioso que a justificativa de Mignolo (2018, p. 136) para o projeto da decolonialidade como crítica do conhecimento se aproxime muito do tom adorniano: “[...] o objetivo da decolonização de “tomar” o estado não se provou suficiente, nem na União Soviética, nem pela descolonização na Ásia e África durante a guerra fria. Em todos esses casos, a decolonialidade do conhecimento, do saber e do entendimento, não era vista ainda e, assim, a decolonização fracassou.” De modo que, como consequência, a “práxis deve ser teórica” (idem) ou, ainda, “não pode haver práxis revolucionária sem teoria” (ibid., p. 138).

## CONCLUSÃO

Tendo em vista o objetivo inicial de investigação sobre a dimensão política da DN, encontramos no modo como Adorno tensiona a relação entre crítica do conhecimento e crítica social, deslocando o conceito de utopia do campo político para o epistemológico, e o conceito de identidade do epistemológico para o político.

No **primeiro capítulo**, busquei entender a polêmica em torno da suposta ausência de política na DN. Isso se deu, num primeiro momento, pela investigação acerca da noção de política que marca a própria Teoria Crítica desde suas origens no pensamento de Marx, passando pelos modelos da década de 1930, na TTTC, e da década de 1940, na DE. Percebemos que, desde Marx, a teoria é compreendida a partir de um interesse político e uma função prática, centrada no engajamento com a luta de classes, com a tomada estratégica do Estado e a possibilidade de revolução. É importante notar como Marx não parece romper com categorias como a de necessidade e totalidade, tão importantes para o seu conceito de história. Além disso, é interessante notar como, para ele, o materialismo deveria se opor à utopia, através, sobretudo, das noções de práxis e de ciência. Já no século XX, percebemos como Horkheimer, ao fundar mais propriamente o que conhecemos hoje como Teoria Crítica, se vincula ao projeto de Marx, embora com algumas modificações, pois, embora assuma o interesse político voltado para a supressão das classes sociais e para a realização de uma sociedade racional, sua proposta deixa de vincular-se irrestritamente ao proletariado e questiona a viabilidade da revolução. Podemos observar no segundo modelo de Teoria Crítica na década de 1940, com base na DE, que este horizonte político se perde na medida em que se intensifica, em tom pessimista, uma crítica da própria razão, dificultando qualquer definição não apenas do sujeito revolucionário, mas também de o que seria uma sociedade racional.

Somado a isso, para entender a polêmica em torno da falta de vocação política de Adorno, busquei reconstruir o contexto histórico em que a DN foi escrita e publicada, depois do retorno de Adorno à Alemanha. Com a ajuda das aulas dadas por Adorno sobre a DN e de outros textos da época, pudemos rastrear alguns elementos para compor o diagnóstico de tempo da década de 1960, marcado, em especial, pela tensão/antagonismo internacional da Guerra Fria e, ao mesmo tempo, pelas convergências entre o capitalismo e o socialismo soviético em termos de administração social – constatando, com isso, o fracasso da revolução. Percebemos como Adorno constata o primado das relações de produção, as quais demonstram grande capacidade de expansão tanto intrassocialmente (em termos de integração econômica, de forma de pensamento e de produção cultural) quanto internacionalmente (por meio do fortalecimento

de blocos de Estados nacionais). Apesar desse primado, Adorno ressalta como, naquele momento histórico, já haveria o desenvolvimento das forças de produção suficiente para a “supressão da fome” em âmbito mundial. Com isso, ele parece concordar (ao menos em parte) com Marx sobre o potencial emancipatório do desenvolvimento das forças de produção, porém, nega a suposição de equivalência entre desenvolvimento técnico e emancipação, negando também o caráter necessário da revolução.

Na DN, esses elementos são articulados a partir da constatação central sobre o antagonismo que permeia a totalidade social, indicado, por exemplo, na existência de contradições irreconciliáveis no âmbito da experiência individual, que podem aparecer como sofrimento ou, em termos teóricos, tratadas pela noção de não-identidade. Podemos, assim, dizer que o diagnóstico de tempo dos anos 1960 aparece na DN a partir das noções de “todo antagônico” ou “estado falso”; enfatizando o caráter ilusório ou de aparência da integração social. Podemos, então, entender melhor a *suspensão* do processo de integração total diagnosticado na década de 1940, embora isso não signifique a possibilidade de um engajamento, em termos políticos. Vimos que Adorno parece sustentar uma interpretação extremamente dialética sobre a condição do indivíduo na sociedade administrada: ao mesmo tempo em que, talvez, o indivíduo não esteja completamente integrado, há um bloqueio em relação à prática revolucionária direta – estabelecendo um horizonte extremamente frágil sobre a possibilidade de ação ou transformação.

Assim é que o problema da dimensão política da DN aparece, ao final do primeiro capítulo, a partir das objeções de Adorno à noção de práxis política do “marxismo oficial”. Certamente, uma das perspectivas mais importante que se abriam até aqui se refere ao modo como o bloqueio da práxis exige uma autocrítica da filosofia e de suas categorias principais, em especial, a de identidade. Todas as formulações políticas que vieram anteriormente pressupunham a identidade como princípio do pensamento – seja na totalidade da ideia de revolução de Marx, na identidade entre sujeito e objeto a partir da universalidade do proletariado em Lukács, e mesmo na ideia de teoria crítica de Horkheimer.

Tendo em vista o objetivo de compreender melhor o significado da *ratio* enquanto forma de pensamento característica da modernidade, vimos, no **segundo capítulo**, como Adorno destaca um determinado primado da identidade, que pode ser caracterizado pela validade lógica ou universal do princípio de identidade e que se mostra especialmente perceptível nas filosofias de Kant e Hegel (mesmo que contra suas autocompreensões). Podemos retomar, aqui, a nota de rodapé analisada no início do capítulo, em que Adorno esclarece quatro sentidos pelos quais a identidade é pressuposta como total na filosofia da identidade – agora, porém, com o intuito de

entender as camadas de dominação sobrepostas. Podemos dizer que o primado da identidade, em termos de constituição individual, (1) representa uma certa forma de dominação da consciência racional sobre o âmbito das sensações, dos impulsos corporais e mesmo no inconsciente do sujeito (algo bem formulado da noção de dominação da natureza interna na DE). O primado da identidade na constituição de uma lógica universal (2) representaria a dominação do supraindividual (e transcendental) sobre os indivíduos e suas experiências. O primado da identidade na constituição (interna) dos entes (3) representaria uma dominação sobre o objeto através do corte e da exclusão de seu conteúdo material e específico, além de determinada imobilização em seu conceito. E, por fim, o primado da identidade como relação verdadeira entre sujeito e objeto (4) representaria a simples reprodução da dominação social na medida em que repete (tautologicamente) as formas e os conteúdos socialmente prevaletentes de conhecimento.

Assim, Adorno aponta para um caráter de dominação ou de ideologia indissolúvel no pensamento da identidade. Na consideração da identidade como princípio ou totalidade, haveria um movimento de autonomização em relação às coisas e, além disso, um movimento de imposição da mediação social através do pensamento. Isso seria verdadeiro (embora não de modo absoluto) para a filosofia idealista que pretende, com essa autonomização, colocar o sujeito como fundamento do conhecimento e da realidade. Mas seria verdadeiro também para uma filosofia materialista ou qualquer filosofia que estabeleça algo como fundamento primeiro. Aqui, chama atenção como, para Adorno, a ideologia pode aparecer implícita ou “sub-repticiamente”: não apenas a partir do *conteúdo falso* da consciência, mas também como *forma de apresentação* do pensamento baseado em um primado da identidade.

Adorno liga a *ratio* a um tipo de pensamento identitário que se coloca como fundamento da realidade, respondendo a uma necessidade social. Mesmo em sua forma pura, esse pensamento é expressão de não-liberdade e de coação contra o pensante e contra o pensado; violência para com o objeto por meio da identificação, da necessidade e da causalidade. Nesse sentido, é como se a consistência lógica, em sua forma pura, reproduzisse ou guardasse um aspecto social coercitivo dentro mesmo da relação de conhecimento, não apenas como dominação sobre o objeto, mas também sobre o(s) sujeito(s).

Com efeito, o que está em questão é a definição da forma de pensamento burguês como uma *lógica de integração* ou *lógica de dominação*, chamando atenção para como a dominação social tem uma forma lógica que já está estabelecida na esfera do conceito por meio do princípio de identidade e promove algo de violento não apenas contra o sujeito de conhecimento (porque estabelece a primazia das formas de identificação já constituídas, formas historicamente

estabelecidas no contexto social de dominação e exploração), mas também contra o objeto (porque elimina o não-idêntico e oprime o contraditório). Trata-se de uma mesma lógica que perpassa a dominação, seja do homem sobre a natureza, seja sobre outros homens.

Sem dúvida, há bastante dificuldade em definir a relação que Adorno estabelece entre identidade e troca e, de modo mais geral, entre sistema filosófico e sistema social, ou entre *ratio* e capitalismo: reflexo, cooriginariedade, codeterminação, isomorfia. Certamente, não é o caso de se procurar aqui uma relação unidirecional de causalidade ou de precedência (como parece acontecer, aliás, na compreensão marxista da relação entre base e superestrutura) – Adorno parece justamente questionar essa perspectiva. Em todo caso, podemos destacar ao menos três aspectos em que esses polos se cruzam: primeiro, em relação à aparência de totalidade do princípio de identidade que marca não só a opacidade do objeto enquanto mercadoria, mas também a opacidade do sistema social capitalista (cuja totalidade é ilusória e antagônica); segundo, isso transforma o pensamento identitário numa simples instância de reprodução da realidade já existente (e, com isso, manutenção da ordem ou *status quo*); e terceiro, o princípio de identidade representaria uma tendência de expansão e de integração do capitalismo, no sentido também de uma uniformização dos espaços e das formas de vida ao redor do mundo.

A diferenciação entre identidade e princípio de identidade indicada no final do segundo capítulo representaria uma determinada “dialética da identidade” na medida em que, mesmo depois de todo o sentido cooriginário de ideologia e dominação aqui analisado, caberia falar ainda de um sentido de interpretação da identidade não como princípio e compulsão, mas de maneira legítima na atividade do pensamento. Essa dialética da identidade foi mais bem investigada no **terceiro capítulo**, avançando na compreensão sobre até que ponto a dialética adorniana permanece presa às estruturas formais do pensamento moderno. Seguramente, não está em questão o abandono, mas a alteração qualitativa das categorias do idealismo a partir do constante confronto com a coisa.

Pudemos delinear, nas suas devidas proporções, o que seria a teoria do conhecimento da dialética negativa, ressaltando que não há uma forma pura ou completamente esvaziada de consciência. Em sua metacrítica da epistemologia, podemos dizer que esta aparece de modo negativo, isto é, ao mesmo tempo, como falsa e necessária. Se tivéssemos de traçar uma linha divisória entre epistemologia e sociedade (ou entre formas puras/necessárias e formas empíricas/contingentes), acredito que a imagem seria algo parecido com o modo como Adorno define a separação entre história e natureza. Esta é uma fronteira que existe, mas que não pode ser localizada com precisão porque é móvel e variável. Isto é, cada momento na história define



essa linha de maneira diferente, sem nunca acabar completamente com a divisão. O que era natureza passa a ser história e vice-versa.

Vimos como o primado do objeto reconfigura a relação sujeito-objeto na medida em que valoriza a referência empírica e material do conhecimento, aproximando o conceito de verdade à provisoriedade e à contingência. Isso aparece exemplarmente na noção de “mais sujeito” que o primado do objeto reivindica: Adorno parece destacar a condição corporal do sujeito de conhecimento. Ao convocar uma “inversão da redução subjetiva”, ele chama atenção para o valor cognitivo da experiência histórica e contextualmente situada – embora ressalve o cuidado de não cair na autoassertividade ou em um jargão que determine a verdade diretamente segundo um ponto de vista.

Para entender melhor de que modo a noção de não-identidade transforma e intensifica a relação da filosofia com o aspecto empírico do pensamento, poderíamos retomar a estrutura da nota de rodapé (analisada no início do segundo capítulo) em que Adorno esclarece os sentidos do conceito de identidade – replicando a argumentação, agora no sentido da não-identidade. Em primeiro lugar, 1) a não-identidade representaria a quebra da unidade da identidade da consciência pessoal/subjetiva, isto é, a quebra da totalidade da consciência ou identidade unitária do indivíduo – algo extremamente influenciado pela noção freudiana de inconsciente. 2) A não-identidade refere-se também à quebra da identidade supraindividual ou universalidade lógica da razão (isso tendo em vista o seu caráter ilusório ou falso/arbitrário de imposição). Com isso, talvez pudéssemos contrapor à razão indiferenciada da modernidade um conceito diferenciado de razão. 3) Considerar a não-identidade significa também quebrar a fixidez da identidade constitutiva de um ente. Com isso, Adorno pretende dar conta da condição de devir, de constituição temporal dos sujeitos e objetos. E, 4) por fim, a não-identidade refere-se à não-identidade entre pensamento e ser, isto é, à impossibilidade do entendimento da verdade como identidade total entre sujeito e objeto. Em todos os casos, está em questão a quebra da totalidade com a qual a identidade é interpretada, assim como a valorização da experiência e da especificidade empírica tanto do sujeito quanto do objeto, bem como a relação entre eles. De tal modo, a verdade também ganha um sentido temporal, material, empírico, contingente, não-fixo.

Percebemos ainda, ao longo do terceiro capítulo, como o primado do objeto carrega não apenas um teor epistemológico, mas também um aspecto moral-normativo para o conhecimento. Adorno evoca recorrentemente motivos morais na crítica ao conhecimento, seja na forma de repreensões (sobre os vícios do comportamento cognitivo, como a pretensão de totalidade ou o impulso de dominação), seja na forma de imperativos (sobre as virtudes de

autocrítica, paciência, aptidão para a receptividade, abertura, entrega ou devoção). Além disso, há um entrelaçamento entre a crítica social e a crítica epistemológica. Adorno chama atenção para a dominação que se estabelece no domínio do conceito, como imposição de um tipo de pensamento abstrato e formal.

Assim é que Adorno propõe, muito influenciado por Benjamin, uma nova forma filosófica: que se dedica ao que é insignificante e marginal e que mantém a sistematicidade e o momento unificador do conhecimento articulando os conceitos de modo aberto, plural, inconcluso e passageiro em constelações. Assim, ao mesmo tempo em que reduz as pretensões de totalidade da razão, ele conserva a necessidade de construção conceitual da especificidade histórica do objeto singular e deixa aberto um espaço de indeterminação e inexatidão no conhecimento. Nesse sentido, mais uma vez se percebe os motivos ético-morais de sua forma de conhecimento: seu procedimento é justificado pelo respeito e mesmo amor ao objeto. A dialética entre identidade e não-identidade refere-se à inteligência que confere dignidade e direito de existência ao não-idêntico. Isso acontece no âmbito da razão pelo procedimento de autocrítica e de desintegração da totalidade, e pelo sentido utópico com o qual se compreende a identidade. Talvez possamos dizer que a dialética negativa realizaria o primado do objeto incorporando um aspecto ético-moral na instância de conhecimento e assumindo, assim, um aspecto determinante para o que seria a práxis verdadeira.

O “pensamento utópico” engloba, então, o sentido epistemológico da “utopia do conhecimento”, passa por um aspecto ético-moral e talvez chegue a um aspecto ou dimensão política. Afinal, ele é proposto no sentido de se contrapor à forma de pensamento reificada e conformista do marxismo oficial, assim como se contrapõe também à identidade entre sujeito e objeto que é pressuposta por Marx. Seu valor enquanto práxis emancipatória de pensamento (capaz de renovar a tarefa da crítica da ideologia e do capitalismo) poderia ser encontrado no modo como abrange a crítica a outras formas de dominação (não somente a de classe, mas, por exemplo, a dominação sobre a natureza, assim como determinada dominação *epistêmica*). Além disso, a relação com o não-idêntico parece intensificar o teor corporal da dominação e a condição necessariamente vaga de qualquer coisa que pudesse vir a ser uma filosofia política.

Aliás, a condição cega e ilusória da teoria em relação à práxis foi demasiadamente explorada na construção da imagem de um Adorno apolítico, sob a acusação de que uma tal negatividade chegava à falta de qualquer normatividade. No **quarto (e último) capítulo**, pudemos reconstruir como as noções de não-identidade e de utopia foram articuladas posteriormente pela Teoria Crítica, no caso de Habermas, em um sentido esvaziado de qualquer sentido político. Com efeito, para uma teoria que se fundamenta na comunicação, basear a

verdade na relação com o não-idêntico gera a contradição de se basear em algo que interrompe a comunicação ou, no mínimo, impõe um limite de apreensão e de discursividade. Entretanto, não podemos esquecer que, para Adorno, “dar voz ao sofrimento” é condição de verdade da DN, mesmo que haja limites intransponíveis para a representação da dor – algo que repercute, por exemplo, no questionamento sobre a possibilidade da poesia pós-Auschwitz. Para Habermas, a não-identidade geraria um espaço vazio de normatividade, terminando por reduzir a intenção crítica da DN ao gesto paródico da contradição performativa. Para Adorno, por outro lado, a não-identidade é justamente o que dá direção à racionalidade (de outro modo, tautológica) – por mais que isso se arrisque na impossibilidade de dizer o indizível.

Seguindo a indicação de Klein, talvez possamos dizer que a maior diferença entre os autores se refere à questão sobre como as contradições da modernidade são entendidas: como patologias (isto é, como ação de agente patogênico) ou contradições internas (que se constituem reciprocamente). Com a virada do século, de fato, a literatura secundária se afastou da leitura habermasiana, reconhecendo algum potencial normativo, sobretudo ético, como no caso das leituras de Jaeggi e Freyenhagen. Apesar desse afastamento de Habermas, podemos dizer que ambos mantêm alguns de seus pressupostos pragmáticos, privilegiando o diálogo com a tradição analítica. Allen é quem propõe um distanciamento maior em relação aos pressupostos habermasianos, resgatando a radicalidade de Adorno no entendimento das relações de poder presentes, por exemplo, na ideia de progresso e enfatizando as convergências com Foucault neste sentido.

É notável, aliás, a presença constante de Foucault ao longo de todo o capítulo: ora se aproximando, ora afastando-se – algo que assume contornos bem específicos dentro da nossa proposta de aproximação entre Adorno e Spivak. Mesmo reconhecendo a importância do filósofo francês, Spivak procura afastar-se dele para aproximar-se da crítica da ideologia e do marxismo, considerando as insuficiências da abordagem descentralizada do poder, especialmente dentro de um contexto estruturalmente organizado e administrado a partir de uma centralização do poder: nas colônias e ex-colônias do capitalismo global. Spivak parece construir a crítica ao colonialismo na conjunção de macro e microestruturas de dominação, a partir da experiência periférica e particular de sobreposição de explorações. Assim é que tomamos o subalterno como figura política do não-idêntico: estruturalmente oprimido e revelando a experiência de “dupla consciência” de um sujeito constituído em deslocamento consigo mesmo.

Podemos dizer que Adorno e Spivak convergem no que se refere à crítica da pressuposição (idealista, para Adorno) a respeito de uma forma pura de consciência como um

ponto de vista universal absoluto que se torna inevitavelmente ideológico. Isto é válido para o pensamento da identidade da modernidade, que buscou na lógica formal o recanto último da universalidade (e univocidade) da razão. E isso é válido também para o ponto de vista subalterno colonial, que não pode ser reificado ou tomado como referência romântica ao passado, sob o perigo de tornar-se uma nova ideologia. Um conhecimento que não considere a identidade como forma originária da ideologia, caracterizando um conteúdo puro (mesmo que a partir de diferentes perspectivas), pode cair facilmente, afinal, num esquema essencialista que não deixa de equiparar-se à argumentação fascista/nazista e de movimentos nacionalistas radicais.

De sua parte, Adorno localiza o perfeito funcionamento da razão como lógica de dominação onde quer que se queira estabelecer um tipo de conhecimento cuja verdade esteja garantida num fundamento absoluto ou “solo seguro”, em especial, se este fundamento se referir a um passado perdido. “A categoria da raiz, a categoria da própria origem, está associada com a dominação, é uma confirmação daquilo que passa por primeiro porque estava aí em primeiro lugar; a categoria do autóctone em face do imigrado, daquilo que é sedentário em face do móvel” (DN, p. 135; ND, p. 158) – o que pode tornar a crítica colonial ainda mais complexa, atualizando o pensamento de Adorno em tempos de crises migratórias.

Em relação ao debate entre a DN e a Teoria Decolonial, vimos como ambos possuem uma compreensão global do capitalismo, mantendo de forma crítica a categoria de totalidade para pensar uma organização do trabalho mundial e hierarquizada. Além disso, categorias econômicas e as categorias de pensamento e de socialização se mostram correlativas, de modo a articular diferentes modos de dominação, sem classificá-las como contradições secundárias ou colaterais em relação àquelas. Neste quesito, podemos dizer que Adorno se aproxima não apenas do Decolonialismo, mas de qualquer compreensão de capitalismo que não classifique em escala de importância diferentes modos de dominação como o de classe, de gênero, de raça, entre outros.

Ademais, vimos como ambos apontam para uma compreensão intrincada da relação entre razão e dominação, destacando a importância da dimensão epistemológica da dominação social. As noções de violência epistêmica ou epistemicídio poderiam convergir com a noção de dominação do conceito na medida em que a pretensão de universalidade da racionalidade moderna se transforma numa espécie de violência quando não dá espaço e expressão suficientes àquilo que se apresenta como não-idêntico. Há, aqui, uma noção bem específica de violência porque relacionada à mediação ideológica, abstrata e estrutural de poder, que exprime uma hierarquização, como no caso da dominação racial e de gênero. Assim, há, tanto para Adorno

quanto para o Decolonialismo, um interesse de promover a desconstrução de lógicas binárias de determinação, abrindo as possibilidades de diversidade e individuação do conhecimento. A “inversão da redução subjetiva” proposta por Adorno se aproximaria da valorização da experiência empírica (material, corporal) do sujeito na constituição do conhecimento – algo muito presente na noção de “lugar de fala” tão discutida contemporaneamente nos estudos sobre racismo estrutural – ressaltando os exageros da pretensão de autoassertividade.

Certamente, essa aproximação tenderia a esgarçar o conceito de dialética negativa aos seus limites: afinal, a crítica de Adorno ao conceito indiferenciado de razão e à unidade lógica, contidos no pensamento da identidade da modernidade, admitiria algo como a pluralização dos paradigmas de razão? Dificilmente encontraríamos uma resposta conclusiva e que abrangesse de modo consequente todas as (mesmo que breves) passagens de seus textos em que explica sua relação com a modernidade. Sem dúvida, Adorno (2019, p. 338) se inscreve na tradição dialética e se atém ao esclarecimento, mesmo que não seja por inteiro. A ressalva aqui se justifica pelo profundo compadecimento com as experiências de violência, deslocamento e genocídio, às quais ele liga o pensamento da identidade e sua lógica de integração. Este é, afinal, um dos motivos pelos quais propomos o cruzamento entre a dialética negativa e teorias críticas ao colonialismo.

\*\*\*

Na literatura recente, podemos encontrar alguns casos em que o pós e o Decolonialismo pareceram contribuir para a Teoria Crítica no sentido de torná-la ainda mais crítica em sua base – como quer, por exemplo, Allen (2016), ou como fazem Fraser e Jaeggi (2018) quando levam em consideração a discussão pós-colonial sobre raça e imperialismo (junto à discussão feminista e de movimentos ecológicos) para atualizar e ampliar seu conceito de capitalismo.

Por sua vez, a questão sobre se a Teoria Crítica pode contribuir para o pós e o Decolonialismo, no sentido de ser desejável ou mesmo necessário que um pensamento de origem europeia contribua para a emancipação de conhecimentos de outras matrizes, é uma questão que encontramos atualmente nas discussões sobre a “contracolonização”, no modo como é colocada por Bispo (2015). Acentuando a existência histórica concomitante da colonização e da contracolonização enquanto lutas de resistência e de defesa dos territórios e modos de vida subjugados, Bispo resguarda o protagonismo dos povos não-ocidentais (no caso do Brasil, em especial, povos originários remanescentes e quilombolas) na produção de seu próprio conhecimento. Afirmando a necessidade de valorização acadêmica de saberes

tradicionais, assim como a necessidade de ocupação da academia por teóricos quilombolas e indígenas, acredito que a contribuição da Teoria Crítica para a crítica da colonização poderia ser bem-vinda e necessária, porque significa não só a apropriação de uma filosofia e cultura ocidental da qual fazemos parte (enquanto colonizados), mas também a abertura de um espaço teórico para esta diversidade. Promover a aproximação entre Adorno e o pós e o Decolonialismo chama atenção para a necessidade não apenas de “fazer o subalterno falar”, mas também de reeducar os ambientes institucionais de produção do conhecimento para poder e saber ouvi-lo.

A questão, portanto, sobre *como* a Teoria Crítica de Adorno poderia contribuir para o pós e o Decolonialismo pode ser respondida pela via de uma *autocrítica radical da modernidade*, que reconhece os mecanismos de dominação dentro de suas formas mais puras de conhecimento, admite sua limitação e dependência em relação àquilo considerado como subalterno e abre espaço para a não-identidade e a diversidade – porém, não de forma ingênua ou nostálgica. Isso significa que a formulação de uma identidade total, um ponto de vista absoluto ou de uma perspectiva pura não seria uma via possível, nem mesmo sob a perspectiva do subalterno, sob o perigo de reificar novamente a não-identidade. Para Adorno, um conhecimento que não considere a identidade como forma originária da ideologia pode cair facilmente, afinal, num esquema essencialista que não deixa de equiparar-se à argumentação de movimentos nacionalistas radicais. Assim, talvez a dialética negativa pudesse contribuir para a compreensão dialética da identidade na sua relação com a não-identidade, ou seja, sem abandonar a noção de identidade, mas corrigindo-a pela contraposição constante do não-idêntico. Se “a identidade pura é aquilo que é posicionado pelo sujeito, e, nessa medida, algo trazido de fora”, então, “de maneira bastante paradoxal, criticá-la imanentemente significa criticá-la de fora” (DN, p. 127; ND, p. 149). A crítica colonial parece, de fato, se perfazer neste duplo movimento.

É dentro desse contexto que este trabalho surge: entre a necessidade de uma autocrítica por parte do pensamento moderno europeu e uma tomada de consciência das implicações filosóficas de um refinado processo de colonização escondido dentro da sua própria brutalidade. São críticas distintas porque partem de contextos muito diferentes, mas que precisam se encontrar para tornar ainda mais visível os avanços de um processo de cura epistemológica, ética e política tencionado por Adorno. E isso se torna uma tarefa ainda mais importante em tempos nos quais práticas de colonização parecem se reinventar sob “novas” formas e práticas de genocídio se anunciar sob “novas” justificativas.

## REFERÊNCIAS

### Bibliografia primária

ADORNO, Theodor Wiesengrund. Ideologia. *In*: ADORNO, T. W.; HORKHEIMER, M. **Temas básicos de Sociologia**. Trad. Alvaro Cabral. São Paulo: Cultrix, 1973.

\_\_\_\_\_. Introduction. *In*: ADORNO, T. W. **The Positivist Dispute in German Sociology**. Translated by Glyn Adey and David Frisby. London: Heinemann, 1976. p. 1-67.

\_\_\_\_\_. Capitalismo tardio ou sociedade industrial? *In*: COHN, Gabriel (Org.). **Theodor Adorno: Sociologia**. São Paulo, SP: Editora Ática, 1986.

\_\_\_\_\_. Notizen von einem Gespräch zwischen Th. W. Adorno und A. Sohn-Rethel am 16.4. [recte: 30.3.] 1965. *In*: SOHN-RETHEL, A. **Geistige und körperliche Arbeit**. Weinheim: VCH, Acta Humaniora, 1989. p. 221-226.

\_\_\_\_\_. SOHN-RETHEL, A. **Briefwechsel 1936 – 1969**. Edited by Christoph Gösde. München: edition text + kritik, 1991a.

\_\_\_\_\_. **Actualidad de la filosofía**. Trad. A. Aguilera. Barcelona: Ediciones Paidós, 1991b.

\_\_\_\_\_. **Minima moralia. Reflexões a partir da vida danificada**. São Paulo: Ática, 1992.

\_\_\_\_\_. **Palavras e sinais: Modelos críticos 2**. Trad. M.H. Ruschel. Petrópolis: Vozes, 1995a.

\_\_\_\_\_. **Kants Kritik der Reinen Vernunft**. Suhrkamp: Frankfurt am Main, 1995b.

\_\_\_\_\_. **Educação e Emancipação**. Trad. W. L. Maar. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1995c.

\_\_\_\_\_. **Probleme der Moralphilosophie** (1963). 2. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1997.

\_\_\_\_\_. **Gesammelte Schriften**. Versão digital da edição das obras completas, sob licença da Editora Suhrkamp. Berlim: Directmedia, 2003a.

\_\_\_\_\_. O ensaio como forma. *In*: ADORNO, W.T. **Notas de Literatura I**. Trad. Jorge de Almeida, São Paulo: Duas Cidades/Editora 34, 2003b. p. 15-45.

\_\_\_\_\_. **La jerga de la autenticidad**. Trad. A. B. Muñoz. Madrid: Ediciones Akal, 2005.

\_\_\_\_\_; HORKHEIMER, Max. **Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos**. Trad. G. A. Almeida. Rio de Janeiro: Zahar, 2006a.

\_\_\_\_\_. **Zur Lehre von der Geschichte und von der Freiheit (1964/1965)**. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2006b.

- \_\_\_\_\_. **Teoria Estética**. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2006c.
- \_\_\_\_\_. **Vorlesung über Negative Dialektik (1965/66)**. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2007.
- \_\_\_\_\_. **Philosophische Elemente einer Theorie der Gesellschaft**. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2008.
- \_\_\_\_\_. **Dialética negativa**. Trad. M. A. Casanova; Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2009.
- \_\_\_\_\_. **Einführung in die Dialektik (1958)**. Nachgelassene Schriften. Hrsg. Christoph Ziermann. Abteilung IV, Band 2. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2010.
- \_\_\_\_\_. **Três estudos sobre Hegel**. São Paulo: Editora Unesp, 2013.
- \_\_\_\_\_. Anotações ao pensar filosófico. Trad. M. Nobre e A. Januário. **Cadernos de Filosofia Alemã: Crítica e Modernidade**, [S. 1.], v. 19, n. 2, p. 199-209, 2014. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/filosofiaalema/article/view/90831>. Acesso em: 7 set. 2021.
- \_\_\_\_\_. **Para a metacrítica da teoria do conhecimento**. São Paulo: Editora Unesp, 2015.
- \_\_\_\_\_. Resignação. Trad. F. Catalani. **Cadernos de filosofia alemã: crítica e modernidade**, v. 23.1, p. 111-115, jun. 2018.
- \_\_\_\_\_. Teoria crítica e movimento de protesto. Trad. Mariana Fidelis e Yasmin Afshar. **Dissonância: Revista de Teoria Crítica**, v. 3, n. 2., Dossiê Theodor W. Adorno, 2º semestre de 2019. p. 326-340.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio: 1830**. Volume I - A ciência da lógica. Trad. P. Meneses. São Paulo: Loyola, 1995.
- \_\_\_\_\_. **Ciência da lógica: 2**. A doutrina da essência. Trad. C. Iber, M. Miranda, F. Orsini. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2017.
- KANT, Immanuel. **Crítica da razão pura**. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1985.
- \_\_\_\_\_. Nova explicação dos primeiros princípios do conhecimento metafísico. In: MAGALHÃES, R. (Org.). **Textos pré-críticos**. Trad. de José Andrade. Porto: Editora Rés, 1983. p. 33-78.
- HORKHEIMER, Max. Teoria Tradicional e Teoria Crítica. In: HORKHEIMER, M. **Textos Escolhidos**. São Paulo: Nova Cultural, 1989. (Os Pensadores)
- MARX, Karl. **Manuscritos econômico-filosóficos e outros textos escolhidos**. Trad. J. C. Bruni (et al.). – 1 ed. – São Paulo: Abril Cultural, 1974.
- \_\_\_\_\_.; ENGELS, Friedrich. **A ideologia alemã**. Trad. J. C. Bruni (et al.). São Paulo: Hucitec, 1991.
- \_\_\_\_\_. **Grundrisse: manuscritos econômicos de 1857-1858: esboços da crítica da**



economia política. Trad. M. Duayer, N. Schneider (colaboração de A. H. Werner e R. Hoffman). São Paulo: Boitempo; Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2011.

\_\_\_\_\_. ENGELS, Friedrich. Manifesto do Partido Comunista. **Estudos Avançados** [online], v. 12, n. 34, p. 7-46, 1998. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.1590/S0103-40141998000300002>,

### **Bibliografia secundária**

ALLEN, Amy. **The End of Progress: Decolonizing the Normative Foundations of Critical Theory**, New York: Columbia University Press, 2016.

AKHTAR, Salman; SAMUEL, Steven. The Concept of Identity: Developmental Origins, Phenomenology, Clinical Relevance, and Measurement. **Harvard Review of Psychiatry**, v. 3, n. 5, p. 254-267, 1996.

AKOTIRENE, Carla. **Interseccionalidade**. São Paulo: Editora Jandaíra, 2020.

AUBERT, Isabel. Adorno e dialética da liberdade. Trad. R. Patriota, R. Lira. **Dissonância: Revista de Teoria Crítica, AOP (Advance Online Publication)**, p. 1-27, 2020.

BAEZA, Natalia. The normative role of negative affects and bodily experience in Adorno. **Constellations**, v. 22, n. 3, p. 354-368, 2015.

BALLESTRIN, Luciana. América Latina e o giro decolonial. **Revista Brasileira de Ciência Política**, Brasília, n. 11, p. 89-117, ago. 2013. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.1590/S0103-33522013000200004>. Acesso em: 1 dezembro de 2016.

BECKER-SCHMIDT, Regina. Wenn die Frauen erst einmal Frauen sein könnten. *In*: FRÜCHTL, J.; CALLONI, M. (Hgg.). **Geist gegen den Zeitgeist. Erinnern an Adorno**. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1991. p. 206–224

BENHABIB, Seyla. **Critique, Norm, and Utopia: A Study of the Foundations of Critical Theory**. Guildford, NY: Columbia University Press, 1986.

\_\_\_\_\_. A crítica da razão instrumental. *In*: ZIZEK, S. (Org.). **Um mapa da ideologia**. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996a.

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

BENJAMIN, Walter. **Origem do drama trágico alemão**. Trad. João Barrento. Belo Horizonte, Autêntica, 2013.

BERNSTEIN, J. M. **Adorno: Disenchantment and Ethics**. New York: Cambridge University Press, 2001.

\_\_\_\_\_. Negative Dialectic as fate: Adorno and Hegel. *In*: HUHN, T. (ed.). **Cambridge Companion to Adorno**. New York: Cambridge University Press, 2004.

BISPO, Antonio Neco. **Colonização, Quilombos: Modos e Significações**. Brasília: Inst. de Inclusão no Ensino Superior e na Pesquisa, 2015.

BLANCHE, Robert. **História da Lógica de Aristóteles a Bertrand Russell**. Lisboa: Edições 70, 1985.

BLOCH, Ernst; ADORNO, T. W. Something's missing: a discussion between Ernst Bloch and Theodor W. Adorno on the contradictions of utopian longing. *In*: BLOCH, E. **The utopian function of art and literature: Selected Essays**. Trad. J. Zipes e F. Mecklenburg. Cambridge, MA: MIT Press, 1988.

\_\_\_\_\_. **The Spirit of Utopia**. Stanford: Stanford University Press, 2000.

BOCHENSKI, Joseph. **Historia de la lógica formal**. Trad. M. B. Lozan. Editorial Gredos: Madri, 1968.

BRAUNSTEIN, Dick. **Adornos Kritik der politischen Ökonomie**. Bielefeld: Transcript, 2011.

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

CARNEIRO, Aparecida Sueli. **A construção do outro como não ser como fundamento do ser**. Tese (doutorado) em Educação. Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005.

CASTRO-GÓMEZ, Santiago. Ciências sociais, violência epistêmica e o problema da 'invenção do outro'. *In*: LANDER, E. (org.). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais, perspectivas latino-americanas**. Buenos Aires: Clacso, 2005a.

\_\_\_\_\_. **La hybris del punto cero: ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)**. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana, 2005b.

\_\_\_\_\_; GROSFUGUEL, Ramon. **El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global**. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2007.

CATALANI, Felipe. Adorno. A negatividade e as normas. **Dissonância: Revista de Teoria Crítica**, v. 2, n. 2, p. 466-473, 2º semestre de 2018.

CELIKATES, Robin. Critique and Resistance: Ethical, Social-Theoretical, Political? On Fabian Freyenhagen's Adorno's Practical Philosophy. **European Journal of Philosophy**, v. 25, n. 3, p. 846-853, 2017.

CESAR, Layla Jorge Teixeira. **Contribuições ao estudo da diversidade cultural na educação superior**. 2020. 284 f. Tese (Doutorado em Desenvolvimento, Sociedade e Cooperação Internacional) – Universidade de Brasília, Brasília, 2020.

CHROSTOWSKA, Sylvia. Serious, not all that serious: Utopia beyond realism and normativity in contemporary critical theory. **Constellations**, v. 26, n. 3, nov. 2018.

COMBAHEE RIVER, Collective; Manifesto do Coletivo Combahee River. **Plural**, [S. l.], v. 26, n. 1, p. 197-207, 2019. DOI: 10.11606/issn.2176-8099.peso.2019.159864. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/plural/article/view/159864>. Acesso em: 2 ago. 2021.

COOK, Deborah. **Adorno, Habermas, and the Search for a Rational Society**. Oxon, New York: Routledge, 2004.

\_\_\_\_\_. **Adorno on Nature**. Durham: Acumen, 2011.

CORTAZAR, Julio. **A volta ao mundo em 80 dias. Tomo I**. (3 ed.) Trad. Ari Roitman. São Paulo: Civilização Brasileira, 2008.

DE CAUX, Luiz Philipe. **A imanência da crítica**: estudo sobre os sentidos da crítica na tradição frankfurtiana. Tese (Doutorado em Filosofia). Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte: 2019.

\_\_\_\_\_. A ontologia como nova ideologia alemã: Adorno e a crítica da carência ontológica. **Síntese**: Revista de Filosofia, Belo Horizonte, v. 47, n. 147, p. 93-122, jan./abr. 2020.

DEMIROVIC, Alex. Spirit that wants to fly: Adorno under a spell. *In*: HIRSCH, M. (et al.) **Adorno: The possibility of the impossible**. Frankfurt am Main: Lukas & Sternberg, 2003.

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

DUSSEL, Enrique. Europa, modernidade e eurocentrismo. *In*: LANDER, E. (Org.). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais, perspectivas latino-americanas**. Buenos Aires: Clacso, 2005.

EICHENDORFF, Joseph von. Bella Lejanía. **Ciclo de cauciones Op. 39**. Trad. Iris La Silva. 2004. Disponível em: <http://www.kareol.es/obras/cancionesschumann/schumann39.htm>. Acesso em: 8 set. 2021.

FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas**. Trad. R. da Silveira - Salvador: EDUFBA, 2008.

FARRED, Grant. Endgame Identity? Mapping the New Left Roots of Identity Politics. **New Literary History**, v. 31, n. 4, p. 627-648, 2000. Retrieved September 7, 2021, from <http://www.jstor.org/stable/20057628>.

FEARON, James D. What Is Identity (As We Now Use the Word)? **Working paper** (unpublished). Stanford, CA: Stanford University Department of Political Science, 1999.

FIDELIS, Mariana. O fim da utopia e ‘Zabriskie Point’: convergências entre Marcuse e Antonioni. **Revista Trama Interdisciplinar**, v. 5, n. 2, 30 out. 2014a.

\_\_\_\_\_.; AFSHAR, Yasmin. Sobre a crítica de Adorno em relação à práxis. Apresentação da tradução da entrevista de Theodor W. Adorno ‘Teoria crítica e movimento de protesto’.

**Dissonância:** Revista de Teoria Crítica, v. 3, n. 2, Dossiê Theodor W. Adorno, p. 326-340, 2º semestre de 2019.

\_\_\_\_\_.; TEIXEIRA, Mariana. Teoria decolonial e teoria crítica: Apresentação do dossiê.

**Dissonância: Revista de Teoria Crítica**, v. 4, Dossiê Teoria Decolonial e Teoria Crítica, Campinas, 2020, p. 8–23.

FLECK, Amaro. **Theodor W. Adorno:** Um crítico na era dourada do capitalismo. Tese (Doutorado em Filosofia). Universidade Federal de Santa Catarina. Centro de Filosofia e Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em Filosofia. Florianópolis: 2015.

\_\_\_\_\_. PUCCIARELLI, Daniel. Protoparentesco, Homologia, Isomorfia: transições intercategoriais na Teoria Crítica de Adorno. *ethic@*. Florianópolis, Santa Catarina, Brasil, v. 18, n. 1, p. 109-126. Maio, 2019.

FRASER, Nancy; JAEGGI, Rahel. **Capitalism:** a conversation in Critical Theory. Medford, MA: Polity, 2018.

FREYEHAGEN, Fabian. No easy way out: Adorno’s Negativism and the problem of normativity. In: Ludovisi, S. (Ed.). **Nostalgia for a redeemed future:** critical theory. Cranbury, NJ: University of Delaware Press, 2009.

\_\_\_\_\_. **Adorno’s Practical Philosophy.** Cambridge: Cambridge University Press, 2013.

\_\_\_\_\_. Adorno’s Politics: Theory and Praxis in Germany’s 1960s. **Philosophy & Social Criticism**, v. 40, n. 9, p. 867-893, 2014.

FRÜCHTL, Josef. **Mimesis - Konstellation eines Zentralbegriffs bei Adorno.** Würzburg: Königshaus und Neumann, 1986.

\_\_\_\_\_. Adorno and Mimesis. In: KELLY, M. **Encyclopedia of Aesthetics.** Vol. 1 Oxford: Oxford University Press, 1998. p. 23-25.

\_\_\_\_\_. ‘Großartige Zweideutigkeit’: Kant. In: KLEIN, KREUZER, MÜLLER-DOOHM (Eds.): **Adorno-Handbuch. Leben - Werk – Wirkung.** Stuttgart, Weimar: Verlag J. B. Metzler, 2011.

GAGNEBIN, Jeanne Marie. Do conceito de mimesis no pensamento de Adorno e Benjamin. **Perspectivas**, São Paulo, n. 16, p. 67-86, 1993.

\_\_\_\_\_. Do conceito de *Darstellung* em Walter Benjamin ou verdade e beleza. **Kriterion:** Revista de Filosofia [online], v. 46, n. 112, p. 183-190, 2005. Disponível em: <<https://doi.org/10.1590/S0100-512X2005000200004>>. Acesso em: 29 ago. 2021.

GALEANO, Eduardo. **As veias abertas da América Latina.** Porto Alegre: L&PM, 2015.

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

\_\_\_\_\_. Correspondências entre Benjamin e Adorno. **Revista Limiar**, v. 1, n. 2, p. 178-258, 2014. Acesso em: 29 ago. 2021. Disponível em: <https://periodicos.unifesp.br/index.php/limiar/article/view/9279>.

GILROY, Paul. **Postcolonial melancholia**. New York: Columbia University Press, 2005.

\_\_\_\_\_. The Negative Dialectics of Conviviality. *In*: RUTLEDGE, R.; GARCIA, J. **Retrieving the human: Reading Paul Gilroy**. Albany: SUNY, 2014.

GOSWAMI, Namita. The (M)other of All Posts: Postcolonial Melancholia in the Age of Global Warming. **Critical Philosophy of Race**, v. 1, n. 1, p. 104-120, 2013.

GREEN, Andre. Atomo de parentesco y relaciones edípicas. *In*: LÉVI-STRAUSS, C. **La identidad**. Barcelona: Ediciones Petrel, 1981.

GROSGOUEL, Ramon. A Estrutura do Conhecimento nas Universidades Ocidentalizadas: racismo/sexismo epistêmico e os quatro genocídios/epistemicídios do longo século XVI. **Revista Sociedade e Estado**, v. 31, n. 1, jan.-abr. 2016.

GUERRA, Renata. Notas sobre o conceito de metafísica na Dialética Negativa. *In*: SOUZA, Timm de, R.; CAIRES, F. (Orgs.). **Theodor W. Adorno. A atualidade da crítica**. Vol. 2. Porto Alegre: Editora Fi, 2017.

GUYER, Paul. Introduction to the Critique of the Pure Reason. *In*: KANT, I. **Critique of the pure reason**. New York: Cambridge University Press, 1998.

HABERMAS, Jürgen. **The theory of communicative action. Vol 1. Reason and the rationalization of society**. Boston: Beacon Press, 1984.

\_\_\_\_\_. **O discurso filosófico da modernidade**. São Paulo, Martins Fontes, 2000.

HAMMER, Espen. **Adorno and the Political**. New York: Routledge, 2006.

HARRIS, Ed. Hegel and Siemens on Identity. **The Review of Metaphysics**, v. 43, n. 1, p. 133-143, 1989. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/20128837>. Acesso em: 24 ago. 2021.

HIRSCH, Michael (et al.) **Adorno: The possibility of the impossible**. Frankfurt am Main: Lukas & Sternberg, 2003.

HOLLOWAY, John (Ed.). **Negativity & Revolution: Adorno and Political Activism**. London: Pluto Press, 2009.

HONNETH, Axel. **Critique of Power: Reflective Stages in a Critical Social Theory**. Translated by Kenneth Baynes. Cambridge: MIT Press, 1991.

\_\_\_\_\_; FRASER, Nancy. **Redistribution or Recognition? A Political-Philosophical Exchange**. Londres, Nova York: Verso, 2003.

\_\_\_\_\_. **Pathologies of reason**. New York: Columbia University Press, 2009.

\_\_\_\_\_; MENKE, Christopher. (Hrgb). **T. W. Adorno**: Negative Dialektik. Berlin: Akademieverlag, 2006.

HULLOT-KENTOR, Robert. Back to Adorno. **Telos**, v.5, n. 29, September 21, 1989.

INGRAM, James. Critical Theory and Postcolonialism. *In*: HONNETH, Axel; HAMMER, Espen; GORDON, Peter E. (Orgs.). **The Routledge Companion to the Frankfurt School**. Nova Iorque: Routledge, 2018.

JÄGER, Lorenz. **Adorno**: A political biography. New Haven, London: Yale University Press, 2004.

JAEGGI, Rahel. “No Individual Can Resist”: *Minima Moralia* as Critique of Forms of Life. **Constellations**, v. 12, n. 1, March 2005, p. 65-82, 2005.

\_\_\_\_\_. Rethinking Ideology. *In*: BRUIN, B.; ZURN, C. (Ed.). **New waves in Political Philosophy**. Hampshire, New York: Palgrave Macmillan, 2009.

JAY, Martin. **Adorno**. Cambridge: Harvard University Press, 1984.

JARVIS, Simon. Adorno, Marx, Marxism. *In*: HUHNS, T. **Cambridge Companion to Adorno**. New York: Cambridge University Press, 2004.

KERNER, Ina. **Postkoloniale Theorie zur Einführung**. Hamburg: Junius Verlag GmbH, 2012.

KILOMBA, Grada. **Memórias da plantação**: Episódios de racismo cotidiano. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.

KLEIN, Richard. Philosophische plus politische Resonanz. *In*: KLEIN, Richard; KREUZER, Johann; MÜLLER-DOOHM, Stefan (Eds.). **Adorno-Handbuch. Leben - Werk – Wirkung**. Stuttgart, Weimar: Verlag J. B. Metzler, 2011.

KNEALE, William; KNEALE, Martha. **O Desenvolvimento da Lógica**. 2. ed. Trad. M. S. Lourenço. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1980.

KUGNHARSKI, Gabriel. Notas sobre a crítica de Adorno ao conceito hegeliano de espírito. *In*: TIMM DE SOUZA, R.; CAIRES, F. (Orgs.). **Theodor W. Adorno. A atualidade da crítica**. Vol. 2. Porto Alegre: Editora Fi, 2017.

\_\_\_\_\_. O papel hermenêutico do conceito de totalidade em Theodor W. Adorno. **Cadernos de Filosofia Alemã**: Crítica e Modernidade, [S. l.], v. 24, n. 1, p. 67-81, 2019. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/filosofiaalema/article/view/152605>. Acesso em: 8 set. 2021.

LEE, Lisa Yun. **Dialectics of the Body**: Corporeality in the Philosophy of Theodor Adorno. New York: Routledge, 2005.

LONGUENESSE, Beatrice. Kant on the Identity of Persons. **Proceedings of the Aristotelian Society**, v. 107, p. 149-167, 2007. Disponível em: [www.jstor.org/stable/20619353](http://www.jstor.org/stable/20619353). Acesso em: 31 ago. 2021.

LOPES, Ana Claudia. **Norma e utopia**: a transformação da ética do discurso na teoria crítica de Seyla Benhabib. Tese (Doutorado) em Filosofia. Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2019.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **La identidad**. Barcelona: Ediciones Petrel, 1981.

LÖWY, Michel. Theodor W. Adorno, ou le pessimisme de la raison. **La Revue Internationale des Livres et des Idées**, Paris, n. 14, 2009.

LUGONES, María. Colonialidad y Género. **Tabula Rasa**, Bogotá, n. 9, p. 73-102, dez. 2008. Disponível em: <[http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1794-24892008000200006&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1794-24892008000200006&lng=en&nrm=iso)>. Acesso em: 4 set. 2021.

MACDONALD, Iain. Adorno's Modal Utopianism: Possibility and Actuality in Adorno and Hegel. **Adorno Studies**, v. 1, n. 1, p. 1-12, jan. 2017.

MCGOWAN, Thomas. **Universality and Identity Politics**. New York: Columbia University Press, 2020. Retrieved September 7, 2021, from <http://www.jstor.org/stable/10.7312/mcgo19770>

MORGAN, Alastair. A preponderance of objects: critical theory and the turn to the object. **Adorno Studies**, v. 1, n. 1, p. 13-30, 2017.

MIGNOLO, Walter; WALSH, Catarina. **On Decoloniality: Concepts, Analytics, Praxis**. Durham and London: Duke University Press, 2018.

MÜLLER-DOOHM, Stephan. **Adorno: A Biography**. Malden, Cambridge: Polity Press, 2004.

NASCIMENTO, Hiata; GOUVÊA, Guaracira. Pensamento crítico e subversão onto-epistêmica: Propondo um diálogo entre Butler e Quijano. **Dissonância: Revista de Teoria Crítica**, Publicação Online Avançada, p. 1-41, 2021.

NEVES SILVA, Eduardo Soares. Mimesis e forma: a crítica de Habermas a Adorno (e uma resposta). In: DUARTE, R. **Theoria Aesthetica**. Porto Alegre: Escritos, 2005.

\_\_\_\_\_. **Filosofia e Arte em Theodor W. Adorno**: a categoria de constelação. Tese (Doutorado) em Filosofia, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2006.

NG, Karen. **Hegel's Concept of Life: Self-Consciousness, Freedom, Logic**. Nova Iorque: Oxford University Press, 2020.

NOBRE, Marcos. **A dialética negativa de Theodor W. Adorno**. São Paulo: Iluminuras, 1998.

\_\_\_\_\_. Limites da reificação: notas sobre o sujeito revolucionário em “História e consciência de classe”. **Crítica Marxista**, São Paulo: Boitempo, v. 1, n. 10, 2000.

\_\_\_\_\_. **A Teoria Crítica**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2004.

\_\_\_\_\_. **Curso Livre de Teoria Crítica**. Campinas: Papyrus, 2008.

\_\_\_\_\_.; JANUÁRIO, Adriano. Exercício de leitura de “Anotações ao pensar filosófico”, de Theodor W. Adorno. **Cadernos de Filosofia Alemã: Crítica e Modernidade**, [S. l.], v. 19, n. 2, p. 39-65, 2014. Acesso em: 7 set. 2021. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/filosofiaalema/article/view/90815>.

\_\_\_\_\_. Limites da imanência. Um exercício de dialética negativa. (Trad. Adriano Januário). **Dissonância: Revista de Teoria Crítica**, v. 3 n. 2., Dossiê Theodor W. Adorno, p. 16-44, 2º semestre de 2019.

OBERLE, Eric. **Theodor Adorno and the Century of Negative Identity**. Stanford: Stanford University Press, 2018.

O’CONNOR, Brian. **Adorno**. London: Routledge, 2013.

PARRON, Tâmis Peixoto. **A política da escravidão na era da liberdade**: Estados Unidos, Brasil e Cuba, 1787-1846. 2015. Tese (Doutorado em História Social) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2015.

PATRIOTA, Raquel; JANUÁRIO, Adriano; LIRA, Ricardo. Apresentação do dossiê Adorno. **Dissonância: Revista de Teoria Crítica**, v. 3, n. 2, Dossiê Theodor W. Adorno, Campinas, 2º semestre de 2019.

PLASS, Ulrich. Outbreak Attempts: New Scholarship on Adorno. **Telos**, v. 146, p. 159-173, 2009.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. *In*: LANDER, E. (Org.). **A colonialidade do saber**: eurocentrismo e ciências sociais, perspectivas latino-americanas. Buenos Aires: Clacso, 2005.

RENAULT, Emmanuel. The Political Philosophy of Social Suffering. *In*: BRUIN, B., ZURN, C. **New waves in political philosophy**. Hampshire, New York: Polgrave Macmillan, 2009.

\_\_\_\_\_. A critical theory of social suffering. **Critical Horizons**, Londres: Equinox Publishing, n. 11.2, p. 221-241, 2010.

\_\_\_\_\_. Sujeito-objeto: o dispositivo Hegel-Kant. (Trad. M. V. Felizardo). **Cadernos de Filosofia Alemã: Crítica e Modernidade**, [S. l.], v. 25, n. 4, p. 287-308, 2020. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/filosofiaalema/article/view/170183>. Acesso em: 7 set. 2021.

REPA, Luiz. Jürgen Habermas e o modelo reconstrutiva de Teoria Crítica. *In*: NOBRE, M. **Curso livre de Teoria Crítica**. Campinas: Papyrus, 2008a. p. 161-182.



\_\_\_\_\_. Contradição performativa. *In*: NOBRE, M. **Curso livre de Teoria Crítica**. Campinas: Papyrus, 2008b. p. 295-297.

\_\_\_\_\_. Totalidade e negatividade: a crítica de Adorno à dialética hegeliana. **Cadernos CRH**, v. 24, n. 62, p. 273-284, 2011.

REUSCHER, John A. A Clarification and Critique of Kant's *Principiorum Primorum Cognitionis Metaphysicae Nova Dilucidatio*. **Kant-Studien**, v. 68, n. 1-4, 1977, p. 18-32. Disponível em: <https://doi.org/10.1515/kant.1977.68.1-4.18>. Acesso em: 31 ago. 2021.

RIBEIRO, Darcy. **O povo brasileiro**. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

RIBEIRO, Djamila. **Lugar de fala**. São Paulo: Editora Jandaíra, 2020.

RISMAL, Nina. **The Ends of Utopian Thinking: Marx, Adorno, Bloch**. 2017. 221 f. Tese (Doutorado) em Filosofia. University of Cambridge, Cambridge, 2017.

ROVIGHI, Sandra Vanni. Principio di Identità. *In*: MELCHIORRE, V. et al (Org.). **Enciclopedia Filosofica. Vol 4: Dom.-Lam**. Milão: Bompiani, 2006. p. 5.471-5.474.

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

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

SAID, Edward. **Cultura e imperialismo**. Trad. D. Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

SCHMITT, Carl. **Teoría de la Constitución**. Madrid: Alianza Editorial, 2009.

SCHOLZ, Roswita. A teoria da cisão de gêneros e a teoria crítica de Adorno. *In*: CEVASCO, M. E.; OHATA, M. (Orgs.). **Um crítico na periferia do capitalismo: Reflexões sobre a obra de Roberto Schwarz**. São Paulo: Companhia das letras, 2007. p. 168-180.

SCHWARZ, Michael. Weiterdenken: Theodor W. Adorno e as conferências de 1949-1968. Entrevistadores: Bruna Della Torre e Fernando Bee. **Dissonância: Revista de Teoria Crítica**, Campinas, v. 3 n. 2, Dossiê Theodor W. Adorno, p. 342-351, 2º semestre de 2019.

SCHWARZ, Roberto. Sobre Adorno (entrevista). *In*: **Martinha versus Lucrecia: ensaios e entrevistas**. São Paulo: Companhia das Letras, 2012. p. 44-51.

SIEMENS, Reynold L. Hegel and the Law of Identity. **The Review of Metaphysics**, v. 42, n. 1, p. 103-127, 1988. Disponível em: [www.jstor.org/stable/20128696](http://www.jstor.org/stable/20128696). Acesso em: 24 ago. 2021.

SILBERBUSCH, Oshrat. **Adorno's Philosophy of the Nonidentical: Thinking as Resistance**. New York: Palgrave Macmillan, 2018.

SOHN-RETHEL, Alfred. Historical Materialist Theory of Knowledge. **Marxism today**, April, 1965.

\_\_\_\_\_. **Intellectual and manual labor: a critique of epistemology.** Atlantic highlands, New Jersey: Humanities press, 1978.

SOMMER, Marc. Utopie und Negativität. Adornos negative Dialektik als Paradigma utopischen Denkens. **Philosophisches Jahrbuch**, v. 121, n. 2, 2014.

\_\_\_\_\_. **Das Konzept einer negativen Dialektik: Adorno und Hegel.** Tübingen: Mohr Siebeck, 2016.

SPENCER, Robert. Thoughts from Abroad: Theodor Adorno as Postcolonial Theorist. **Culture, Theory and Critique**, v. 51, n. 3, p. 207-221, 2010.

SPIVAK, Gayatri. **A Critique of Postcolonial Reason: Towards a History of the Vanishing Present.** Cambridge: Harvard University Press, 1999.

\_\_\_\_\_. **Pode o subalterno falar?** Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

STOEGNER, Karin. “Para além do Princípio de Gênero”: Horkheimer e Adorno sobre o Problema de Gênero e Identificação. Trad. M. Fidelis. **Cadernos de Filosofia Alemã: Crítica e Modernidade**, [S. l.], v. 22, n. 2, p. 135-151, 2017. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/filosofiaalema/article/view/138460>. Acesso em: 8 set. 2021.

STONE, Alice. Adorno and Logic. In: COOK, D. **Theodor Adorno: Key Concepts.** Stockfield: Acumen, 2008. p. 47-62.

TEIXEIRA, Mariana. Master-Slave Dialectics (in the Colonies). **Krisis: Journal for contemporary philosophy.** Issue 2: Marx from the margin. 2018. Disponível em: <https://archive.krisis.eu/master-slave-dialectics-of-the-colonies/>. Acesso em 3 de setembro de 2021.

TIEDEMANN, Rolf. Concept, Image, Name: On Adorno’s Utopia of Knowledge. In: HUHNS, T; ZUIDERVAART, L. **The semblance of subjectivity.** Cambridge: The MIT Press, 1997.

VARADHARAJAN, Asha. **Exotic Parodies: Subjectivity in Adorno, Said, and Spivak.** Minneapolis: University of Minnesota Press, 1995.

VON SALTIEL, Eduardo. A *Nova dilucidatio* de Kant e o debate entre Wolff e Crusius. **Thaumazein**, Ano VII, v. 9, n. 18, Santa Maria, p. 35-53, 2016.

YASIN, Buğra. Utopia as ‘genuine progress’: Adorno and the historicity of utopia. **Thesis Eleven**, v. 144, n. 1, p. 13-29, 2018. Disponível em: <https://doi.org/10.1177/0725513618756091>. Acesso em: 7 set. 2021.

ZAMBRANA, Rocío. Normative Ambivalence and the Future of Critical Theory: Adorno and Horkheimer, Castro-Gómez, Quijano on Rationality, Modernity, Totality. In: LUDOVISI, S. Giacchetti (Org.). **Critical Theory and The Challenge of Praxis.** Farnham: Ashgate, 2015. p. 101-116.