A crítica à *prima philosophia* em Theodor W. Adorno

considerações ontológicas na *Dialética negativa*

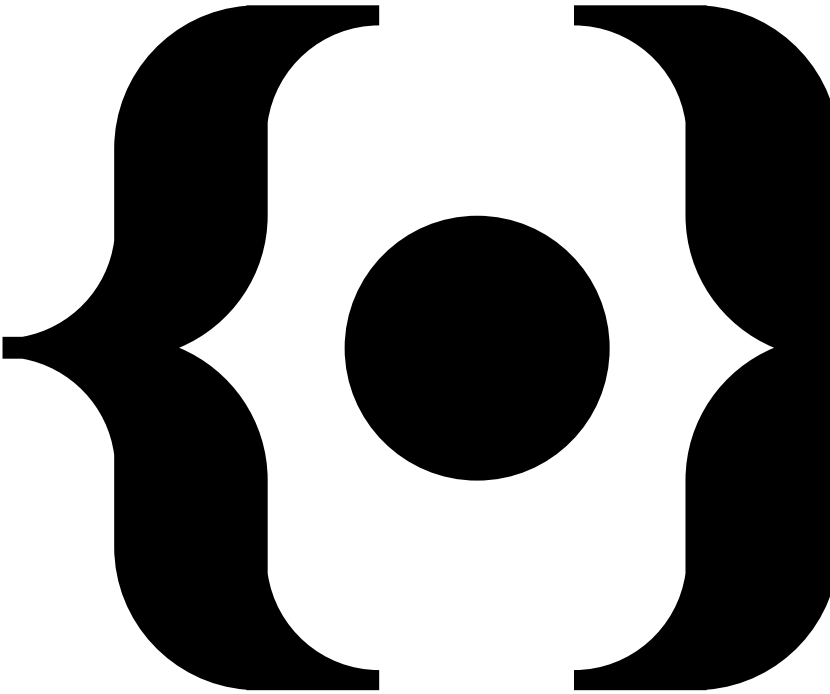
Lucas Azevedo Maksud

Editora
PPGFIL
UFMG

A crítica à *prima philosophia* em Theodor W. Adorno

considerações ontológicas na *Dialética negativa*

Lucas Azevedo Maksud



Editora
PPGFIL
UFMG

UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS
Reitora: Sandra Regina Goulart Almeida
Vice-Reitor: Alessandro Fernandes Moreira

FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
Diretora: Thais Porlan de Oliveira
Vice-Diretor: Rogério Duarte do Pateo

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA
Coordenador: Helton Machado Adverse
Subcoordenador: Tadeu M. Verza

SELO EDITORIAL PPGFIL
Coordenador: Helton Machado Adverse
Subcoordenador: Tadeu M. Verza

CONSELHO EDITORIAL
Daniel Pucciarelli
Miriam Campolina Diniz Peixoto
Rogério Antônio Lopes
Verlaine Freitas

CONSELHO CIENTÍFICO
Alessandro Pinzani (UFSC)
Anderson Bogéa da Silva (UFPR)
André Leclerc (UNB)
André Nascimento Pontes (UFAM)
António Jorge Gomes Bento (Universidade da Beira Interior)
Beatriz Cecilia Bossi López (UCM)
Catarina Belo (Universidade Americana no Cairo)
Gisele Amaral dos Santos (UFRN)
Jacques Poulain (Université Paris VIII)

José Leonardo Annunziato Ruivo (UEMA)
Marco Antonio Caron Ruffino (UNICAMP)
Marcus Sacrini Ayres Ferraz (USP)
Maria Aparecida Paiva Montenegro (UFCE)
Maurício Pagotto Marsola (UNIFESP)
Sara Juliana Pozzer da Silveira (UFMT)
Vinicius Berlendis de Figueiredo (UFPR)

https://www.edppgfil.fafich.ufmg.br
https://www.editorappgfilufmg.com
Avenida Presidente Antônio Carlos, 6627
FAFICH, sala 4047, 4º Piso
Pampulha, Belo Horizonte - MG.
CEP: 31270-901

Ficha catalográfica

M235c Maksud, Lucas Azevedo.
A crítica à prima philosophia em Theodor W. Adorno [recurso eletrônico]: considerações ontológicas na Dialética negativa/ Marcus Marciano Gonçalves da Silveira. - Belo Horizonte: PPGFIL, 2024.

1 recurso online (246 p.): pdf
Inclui bibliografia.
ISBN: 978-65-01-16017-7
DOI: 10.5281/zenodo.13841001

1. Filosofia alemã – Séc. XX. 2. Filosofia moderna – Séc. XX – 3. Ontologia – 4. Materialismo. 5. Adorno, Theodor W., 1903-1969. Dialética negativa. I. Título.

CDD: 193.9
CDU: 1(430)

Elaborada por Vilma Carvalho de Souza - Bibliotecária - CRB-6/1390

CRÉDITOS DO E-BOOK

© PPGFIL/UFMG, 2024
CAPA E PROJETO GRÁFICO
Amí Comunicação & Design
COORDENAÇÃO DE PRODUÇÃO
Bruno Guimarães Martins
Daniel Melo Ribeiro

Esta obra foi selecionada pelo Conselho Editorial do Selo PPGFIL/UFMG após avaliação por pareceristas ad hoc.

O acesso e a leitura deste livro estão condicionados ao aceite dos termos de uso do Selo do PPGFIL/UFMG, disponíveis em: https://seloppgfil.fafich.ufmg.br/ termos-de-uso/

Sumário

Prefácio **9**

Introdução **13**

1. A *prima philosophia* **25**

1.1 O pensar a partir de um fundamento 25

1.2 O pensamento da identidade 35

1.3 O método e os sistemas filosóficos 45

1.4 A dialética negativa e sua lógica da desagregação (*Logik des Zerfalls*) 55

2. Adorno e a ontologia **65**

2.1 Ontologia fundamental e a ontologização do ôntico 65

2.2 A experiência filosófica no materialismo: aspectos transcendentais 76

2.3 Dialética enquanto ontologia do estado falso 88

2.4 O estatuto de método da dialética negativa no Adorno tardio 98

3. Críticas e tensionamentos **105**

3.1 A crítica de Habermas a Adorno 105

3.2 Ontologizar a negatividade da crítica? 115

3.3 Virada ontológica no século XXI 126

Conclusão 139

Referências bibliográficas 145

Prefácio

Após a crítica à filosofia primeira

Publicada há quase sessenta anos, ainda é possível descrever a *Dialética negativa* de Theodor W. Adorno como um *magnum opus* do pensamento contemporâneo que foi objeto de modesta recepção até o presente. É certo que não têm faltado tentativas de escrutinar suas categorias centrais, mapear seus principais complexos de problemas, integrar a obra tanto à produção pregressa e posterior do próprio Adorno quanto à da Teoria Crítica da Sociedade em termos mais amplos, e relacioná-la a outras obras e autores seja da tradição dialética (como, paradigmaticamente, Hegel), seja de outras tradições (como o pós-estruturalismo francês). No Brasil em particular, essas tentativas têm se avolumado desde 2009, ano em que o livro foi enfim publicado entre nós. Não obstante, o que talvez ainda esteja por se realizar é uma interpretação global da *Dialética negativa* como obra filosófica de ampla envergadura, isto é, como aquilo que Alain Badiou uma vez a caracterizou: "a *Dialética negativa* é nada menos do que a proposta de uma nova via para a filosofia. É, portanto, um livro de filosofia no sentido mais forte do termo, se admitimos que todo livro de filosofia é um livro que reconstitui ou repropõe o lugar da filosofia" (Badiou, 2010, p. 28).

Qual seria essa nova via para a filosofia? Como o livro reconstitui ou repropõe o lugar da filosofia? Como essa reconstituição deve impactar internamente nossas formas pregressas e atuais de fazer filosofia e crítica? Qual programa de pesquisa deve se desdobrar daí tendo em vista sobretudo o pensamento e os desafios filosóficos do presente, do século XXI? E assim por diante. Tendo em vista essas questões, penso que a *Dialética negativa* de fato ainda é uma obra por descobrir. Mais ainda: talvez tais perguntas ainda não sejam nem sequer devidamente colocadas. De qualquer modo, parece claro que respondê-las passará, em primeiro lugar, por investigar como a obra rearticula a partir de seu próprio horizonte – o amadurecimento da crise do idealismo e dos sistemas filosóficos – e de suas próprias categorias – não-identidade, antissistema, modelo, constelação, materialismo – o problema do nó górdio entre ser e pensamento, e como ela lhe oferece soluções que sejam distintas das disponíveis até o momento. Não é tarefa simples, sem dúvida. Talvez nossos esforços de recepção da obra até o momento sejam esforços preparatórios para a resolução dessas questões fundamentais, que tomam a obra em suas pretensões filosóficas mais elevadas.

Nesse contexto, o livro de Lucas Azevedo Maksud que se publica agora, *A crítica à prima philosophia em Theodor W. Adorno*, fruto de sua pesquisa de mestrado, pode ser compreendido como uma contribuição importante no quadro desses esforços preparatórios. Com efeito, penso que há vários elementos deste livro que permitem situá-lo como um produto notável desse recente adensamento de trabalhos dedicados ao *magnum opus* adorniano. Em primeiro lugar, a própria configuração da pesquisa como um trabalho de mestrado dedicado se não monograficamente, então majoritariamente à *Dialética negativa*, obra de proverbial complexidade técnica. Salvo

melhor juízo, um trabalho de mestrado dedicado à obra, ainda hoje uma empreitada pouco comum, seria muito pouco realizável no Brasil nos primeiros anos deste século. Em segundo lugar, o tipo de recorte temático-conceitual que a pesquisa opera, valendo-se de uma abordagem inteligente e econômica da obra a partir de um de seus *topoi* fundamentais, qual seja, a crítica à *prima philosophia* com especial atenção à discussão ontológica. Aqui, o leitor terá acesso a um tratamento sintético e bem resolvido de algumas das principais categoriais da obra, como o par conceitual identidade e não-identidade, entre outros. Em terceiro lugar, o diálogo que o livro ensaia não apenas com autores consagrados de sua própria fortuna crítica (Habermas), mas também com novas tradições intelectuais (a recente virada ontológica e especulativa na filosofia continental), sendo este último elemento objeto de especial interesse dado o seu virtual ineditismo no Brasil. Penso que esses elementos, em suma, dão a ver não apenas o manifesto interesse do próprio livro para a recepção contemporânea da *Dialética negativa*, mas também o vigor e a riqueza que a pesquisa dedicada à obra tem assumido no país.

Que a bem-vinda publicação deste livro intensifique os esforços de recepção da obra para que também entre nós possa surgir enfim uma interpretação global da *Dialética negativa* como "uma nova via para a filosofia".

Daniel Pucciarelli
Belo Horizonte, setembro de 2024

Introdução

A radicalidade do pensamento de Adorno ou, melhor dizendo, a concretude para qual aponta seu pensamento, sobretudo em sua importante obra tardia *Dialética negativa* (1966), deixa de herança para a tradição de comentadores uma complicada tarefa. Devido à constante tensão entre forma e conteúdo, constata-se, não raramente, um empobrecimento na leitura desse filósofo. Isso não se dá, em muitos dos casos, pelo uso manifesto da famigerada falácia do espantalho, tão comum na história da filosofia. Ao contrário, tal dificuldade demonstra um impasse em que se recai involuntariamente.

Uma saída que se mostrou quase hegemônica na linha de interpretação de Adorno foi empregar um tratamento específico da linguagem que, mimetizando a escrita adorniana, afasta-se dos habituais exames analíticos de textos filosóficos. "A artificialidade na construção de frases, a abundância de parataxes, elipses e quiasmos, a insurgência repentina de conceitos" (Silva, 2006, p. 31), presentes em larga escala na literatura secundária, contribuem para um menor rigor na lide com o estofo da teoria: os conceitos. A razão disso é que a coerência, que não foi possível por meio das definições conceituais tomadas de forma separada, só alcança sua redenção no *todo* do texto, ou seja, em sua *composição* (Silva, pp. 31-32).

Nesse sentido, almejando uma maior atenção aos conceitos, o presente estudo busca demonstrar como a *prima philosophia*[1] é

[1] Segundo nota do tradutor presente na *Dialética negativa* (2009, p. 20), *prima philosophia* designa a filosofia primeira: "expressão cunhada inicialmente por

abordada na economia das obras de Adorno. Assim, o recorte temático proposto abarcará mais detidamente a *Dialética negativa* e a *Metacrítica* (*Para a metacrítica da teoria do conhecimento*). Esta última tratando amplamente do conceito de *prima philosophia* e sendo uma importante ponte entre os pensamentos de juventude e de maturidade do autor[2]. O motivo disso é a datação da obra, por mais que ela só tenha sido escrita posteriormente, os problemas em questão remontam à pesquisa do autor ainda enquanto um estudante, nos anos de 1920. Essas questões, que foram mais tarde refinadas na *Dialética negativa*, a exemplo da crítica às filosofias primeiras, fazem transparecer um Adorno de certa forma desconhecido. Uma vez que se atribui a esse pensador majoritariamente as temáticas sociológicas e estéticas, especialmente no que se refere à indústria cultural, a baixa recepção das obras supracitadas resulta em uma atenuação do caráter antinômico crucial de sua filosofia (*Metacrítica*, p. 15).

Desse modo, para que, de um lado, tenha-se um estudo mais minucioso do conceito e, de outro, conserve-se uma aguçada leitura dos meandros da crítica adorniana, é crucial que nessa atenção às *partes* faça-se ecoar o *todo*. Em outras palavras, faz-se necessário que o rigor de uma abordagem em torno de temas mais abstratos, como é o caso da análise do conceito de *prima philosophia,* atinja o mais concreto dos problemas, sob o risco de se perder a própria potência intelectual dos manuscritos. Isso se dá, já que as eventuais contradições e reversões dialéticas que se darão no decorrer deste estudo são indicativos não de falta de coerência, mas de contradição no próprio objeto em questão.

Aristóteles para designar a ciência do ser enquanto ser. Cf. entre outras passagens *Metafísica* 993a ss. (N.T.)".

[2] Conforme apresentação à edição brasileira da *Metacrítica* (2015, pp. 19-21).

A dialética apresentada até aqui na metodologia e a ser seguida por esta dissertação não é, portanto, exterior a ela mesma. Ao invés disso, já se tem nela indícios da natureza do exame adorniano das filosofias primeiras. Uma filosofia que julga "ter tudo no bolso e tudo saber" (*Metacrítica*, p. 49) é, em última instância, uma filosofia que, na estaticidade de seus conceitos, sempre deixa de lado a história. É, pois, em autores fundamentalmente anistóricos que se concentram as primeiras experiências acadêmicas de Adorno[3], como é o caso de Kant e também de Husserl, *vide* o subtítulo da *Metacrítica*: Estudos sobre Husserl e as antinomias filosóficas. Nesses filósofos, o esforço essencialmente epistemológico não tem a devida cautela com a dimensão histórica.

Em contrapartida, como se pôde antever na reflexão acerca do modo de aproximação ao texto adorniano, a finitude do conceito ante ao *todo* não resulta em seu abandono. Isto é, a crítica à abstração e ao purismo de uma teoria do conhecimento não significa abrir mão de vez de toda e qualquer teoria. Enfim, revela-se esse caráter duplo dos conceitos, ou mesmo da crítica à filosofia, qual seja: a tarefa filosófica se mostra impossível, porém essencial[4]. Seria preciso, segundo o comentário de Walter Benjamin à *Metacrítica*: "atravessar o deserto de gelo da abstração para alcançar definitivamente o filosofar concreto"[5].

---

[3] Conforme Buck-Morss (1979, p. 43). Por autores anistóricos entende-se, por exemplo em Kant, a universalidade do sujeito transcendental que ignora as particularidades históricas e que se apresenta abstratamente como uma espécie de denominador comum do pensamento humano; quando, em verdade, o pensamento é sempre o pensamento *de* alguém *em* uma determinada situação social específica (1979, p. 83).

[4] Rose (1978, p. 52) aponta o derrotismo da teoria, mesmo enquanto teoria da sociedade.

[5] Prefácio da *Dialética Negativa* (2009, pp. 7-8). Dialética negativa essa que, em retrospectiva, realizaria a "travessia do deserto de gelo".

Logo, Adorno se distancia também de uma posição que relega a teoria a mera subordinada em relação à política ou a fins revolucionários: "qualquer filosofia, e o Marxismo certamente não era exceção, perde sua legitimidade quando ultrapassa os limites da experiência material e alega conhecimento metafísico"[6]. Destarte, na tentativa de se levar em conta o campo do político, em oposição à rigidez teórica, é vetado o próprio fixar da história como estrutura que suportaria a verdade última sobre o ser. De modo que:

> Se a consciência do tempo histórico esvaziou o conceito de totalidade do significado, então, somente adentrando o campo da metafísica, seria possível ter a esperança de redescobrir esse significado perdido na própria história. Ele gostava da formulação "A história está na verdade; a verdade não está na história". O que ele quis dizer com essa afirmação um tanto enigmática era simplesmente que embora toda a verdade fosse histórica, embora não houvesse verdade acima do tempo, o processo real da história não era idêntico à verdade em nenhum sentido

[6] Buck-Morss, 1979, p. 25. A autora destaca nesse trecho que Adorno estava convencido de que o critério de verdade deve ser racional e não pragmático. Ademais, anteriormente no mesmo texto (p. 7), Buck-Morss salienta que a concepção adorniana de verdade está na tensão entre a racionalidade do que aparece como irracional e irracionalidade do que é aceito como racional; o que reafirma a dialética entre a necessidade e a crítica aos conceitos. Posição que foi compartilhada também por intelectuais próximos a ele sob a circunstância de se ter uma revolta embasada no irracionalismo, em oposição à racionalidade que aceitava como razoável o que acontecia na República de Weimar. Crescente nos anos 1920, essa revolta envolvia desde a crítica à esterilidade da academia, à estrutura burocrática da sociedade e a retomada de interesses teológicos até o apreço por horóscopos e magia; o que também se tornava rapidamente um paradigma para o fascismo.

> metafísico ou ontológico. (Buck-Morss, p. 46, tradução nossa)

Nesses trechos, observa-se como a concepção adorniana de filosofia torna-se um pouco mais clara. Recai sobre o campo metafísico – e, por consequência, sobre o âmbito das filosofias primeiras – inclusive o pensamento que hipostasia o conceito de história. Assim, sem um fundamento último para se sustentar, fica paulatinamente mais evidente também o porquê da complicada recepção das obras de Adorno:

> seu pensamento é esterilizado como ensaísmo que não chega a ser (boa) literatura, ou ele é descartado como jargão que não chega a ser resposta (adequada) a dilemas concretos. Em configuração restrita, a filosofia de Adorno não é aceitável nem para artistas, nem para ativistas, nem para cientistas, quiçá para filósofos. (apresentação à edição brasileira da *Metacrítica*, 2015, p. 18)

A ausência de uma positividade que serviria de base para uma teoria estética tradicional, para o exercício da ciência ou para o *métier* filosófico acaba agindo contra o autor. A crítica, vista, *a priori*, com bons olhos, quando é radicalizada e destituída de um caráter positivo que substituiria o estado de coisas atual, já se torna algo considerado indesejável. Nessa perspectiva, Gerhard Schweppenhäuser (2009, pp. 11-12) elucida como o pensamento adorniano é impelido a rever sua radicalidade, especialmente em momentos de crise política. Exemplo disso foi o "culto à ação" do movimento de maio de 1968, cobrando um

posicionamento político da teoria crítica e reivindicando transformação instantânea da teoria em prática[7].

Entretanto, se essa negatividade é considerada inerente à crítica e decisiva para a destituição de um princípio primeiro, compete a este estudo apurar as condições para um tal pensamento que não proceda de um fundamento na *Dialética negativa*. Almeja-se percorrer, por conseguinte, os argumentos que dão suporte ao desiderato de Adorno ao criticar a *prima philosophia*, estando eles situados especialmente na "Parte II: Conceitos e Categorias" dessa obra. Percurso que se dará na ordem a seguir, rumo a expansões e críticas na literatura secundária que versem sobre o estatuto das filosofias primeiras em Adorno.

No primeiro capítulo, parte-se, então, da oposição entre um começo para as filosofias que seja ontológico ou dialético e já do porquê de se optar na filosofia adorniana pela segunda alternativa, aclarando as antinomias decorrentes de se postular uma interpretação ontológica unívoca para o real. Dessa maneira, as filosofias da origem planejam ser descritas e criticadas segundo sua estrutura dualista e suas ambições de completude. Tal exposição será desmembrada com o auxílio do recorte de três outros conceitos subjacentes às filosofias

[7] Alheia, portanto, a uma relação direta com a prática, pode-se ter a impressão de um afastamento decisivo de Adorno do Marxismo. Não obstante, a filosofia, que segundo o próprio Marx é a crítica destemida de todas as estruturas sociais, não se volta outra vez ao seu trabalho teórico se renunciando da práxis, pelo contrário. Conforme cita Duarte (1997, p. 115), Marcuse (em entrevista por ocasião da morte de Adorno no ano de 1989) considerava Adorno, sob esse aspecto, um marxista ortodoxo. Dado que as condições não pareciam apontar para uma revolução, ele tentou ao menos preparar a transformação da teoria em prática, sem traí-la ou abandoná-la. Assim, o adiamento da práxis deixa de ser um impeditivo, no qual se deve criticar impiedosamente a filosofia por se perder nas abstrações e se contentar com elas (DN, p. 11), mas uma exigência para que se tenha uma práxis transformadora e a emergência do novo e não a incorporação das mudanças aos moldes da situação atual.

primeiras, ou seja, ela será interpretada conforme os sentidos que identidade, sistema e método adquirem em Adorno, até que se entenda a ideia de uma dialética negativa.

Quanto à identidade [8], termo chave para se compreender a negatividade imposta pela destituição dos constructos ontológicos, o objetivo é descrever em linhas gerais a pluralidade semântica que esse conceito obtém na *Dialética negativa*. Dessarte, serão englobados seus quatro sentidos distintos, mas pensando-os todos em virtude do entendimento da inesperada imbricação que haveria entre a identidade e a contradição. Nesse aspecto, esta dissertação dará ênfase ao fato de que, por essa razão, a contradição e a ruptura com a identificação totalizante são devedoras da teoria do conhecimento e suas pretensões de validez lógica.

Raciocínio semelhante se dará com o método e os sistemas filosóficos, já que a tarefa será pensar uma filosofia que, em alternativa ao proceder metódico e sistemático das filosofias primeiras, mantenha o seu rigor conceitual fora dessa estrutura. Trata-se de pensar o incondicionado e o que escapa à matematização e cientifização, demonstrando o quanto esses processos que espelham a filosofia na matemática e na ciência não se apresentam como descentramento, mas precisamente como hipóstases subjetivas ao objeto. Constatação que ocasionaria, por conseguinte, a recusa pela distinção rigorosa entre forma e conteúdo que esse espelhamento sugere.

Um modelo para essa recusa seria fornecido, a princípio, pelos louváveis intentos de Hegel que, não obstante, permaneceu com a ambição de constituição de um sistema, o que teria de ser revisto

[8] Nesse subitem também será importante para a argumentação a realização de breve elucidação sobre a natureza da relação entre o princípio de identidade e o princípio de troca.

segundo Adorno. Desse modo, se se rejeita a sistematização na filosofia, a intenção geral do capítulo é afinal lançar luz ao projeto adorniano de formulação da noção de dialética negativa e sua lógica da desagregação. Isso se dará já provendo indicações imanentes das dificuldades de levá-lo adiante, como será o caso ao se enfrentar a dificuldade pela qual a virada ao que escapa à identidade não poder permanecer na sua dimensão declarativa. Tem-se como intuito de fundo, portanto, resguardar a contradição a nível do objeto e não a capturar conceitualmente, como se supunha em Hegel, ao tornar a dialética e sua negação da negação uma espécie de guia contra a real desagregação.

Em seguida, a elaboração em torno da *prima philosophia* chega ao segundo capítulo com a abordagem da dialética negativa no confronto com a ontologias propriamente ditas, tendo em vista que em autores como Heidegger e Husserl a superação dos processos que fixavam subjetivamente essências dá lugar a tentativas de se apossar diretamente das "coisas mesmas". Procura-se elucidar, conforme Adorno, que a intenção objetivista de destaque no não-eu não escapa, porém, da mesma lógica que regia as filosofias primeiras. Destaca-se aqui a crítica ao que se entenderá como uma ontologização do ôntico que haveria – segundo o teórico crítico – em Heidegger, ao indicar nele uma investida na qual se fixa e se torna ontológico exatamente o que deveria romper com a ontologia, isto é, o momento particular, não-reduzido, do objeto.

A intenção de se trazer essa crítica é torná-la compreensível a ponto de, em oposição a Heidegger, deixar bem marcado que há em Adorno um elemento transcendental em questão, cujas condições podem ser determinadas. Logo, traz-se como principal referencial teórico a leitura de O'Connor (2004), visando expor a dialética entre o

procedimento dialético-negativo de desintegração *imanente* da ontologia com o aspecto *transcendental* da filosofia adorniana. Ambiguidade entre imanência e transcendência que será ponto central da pesquisa devido ao fato de que, por mais que o elemento transcendental apareça na experiência filosófica furando com a plena organização e identidade conceitual, essa não-identidade tem também seu momento de conceitualidade. Sem se apossar da particularidade de modo imediato, é na elaboração da racionalidade que esse elemento terá suas condições estabelecidas.

Prosseguindo, essa mesma ambiguidade estará evidente também na concepção adorniana de dialética negativa enquanto ontologia do estado falso. Contra a falsa assimilação do particular na identidade, delineia-se a ontologia no contraste entre a recusa de uma ontologia em seu sentido estrito e o resgate dessa ontologia como princípio explicativo da própria falsidade dessa assimilação. Uma ontologia que recebe as nuances de ser, paradoxalmente, provisória; algo como uma "ontologia negativa".

Todavia, seguindo a discussão para a parte mais crítica da recepção das obras adornianas, indaga-se em que medida é possível sustentar a referida ambiguidade. Testa-se, dessa forma, a hipótese de que uma filosofia inteiramente desprovida de conteúdos ontológicos se autorrefuta, analisando em que sentido pode-se dizer que a dialética ganha a robustez de uma ontologia e examinando os ganhos e/ou limitações argumentativas desta leitura. Seria o caso da teoria adorniana colapsar em uma totalização da crítica como reivindica Buck-Morss (1979)? Ou seria mesmo possível se pensar em um método em sua concretude, em função unicamente de um diagnóstico específico de tempo?

Dando continuidade à disputa interpretativa mobilizada pelos comentadores de Adorno, tais questões se juntarão, no terceiro e último capítulo deste estudo, às concepções que invocam mais enfaticamente uma totalidade verdadeira[9], seja no próprio autor, seja na proposta de um câmbio de perspectivas. A começar com a clássica crítica às aporias que estariam envoltas na teoria adorniana, tem-se Habermas, principalmente em *O discurso filosófico da modernidade* (2000). Da recusa em estabelecer a filosofia na contradição performativa que Habermas aponta em Adorno, surge o questionamento sobre a manutenção ou não de uma concepção moderna de validade que habilite o discurso a fazer distinções.

Contudo, inclina-se, de início, a trazer comentários que refutem essa ausência de validade apontada por Habermas, de um modo não muito diferente do que já se adiantou ser a importância da manutenção de uma teoria do conhecimento e do papel da racionalidade na experiência filosófica que deveria ser criticada de maneira imanente. Safatle, em *Dar corpo ao impossível* (2019), será, por isso, um dos autores mobilizados justamente por mostrar a importância de se manter as pretensões de validade que possam distinguir e, por consequência, recusar as falsas identidades. Isso se daria em um argumento, ainda a ser analisado (no subitem 3.2), no qual se tornaria a própria falsidade da identidade em uma força para que o estado falso da situação seja superado.

Por fim, a manutenção rigorosa de uma crítica imanente, pelo viés da racionalidade, abre margem para se trazer no subitem final, igualmente, apontamentos que possam tensionar os próprios limites

[9] A difícil intuição de Adorno de uma totalidade que não seria alcançada nem por uma completude sistemática e tampouco pela fixação da contradição como totalidade inescapável.

do materialismo adorniano e refletir sobre sua recepção na contemporaneidade. Nesse sentido, procura-se explicitar os destinos que o materialismo toma após Adorno, consoante uma última crítica, no contexto de uma nova proposição de virada ontológica. No caso, em um movimento que pode ser abrigado sob o termo guarda-chuva "Realismo Especulativo"[10] e no qual o derradeiro objetivo será, então, indagar sobre os limites de um pensamento que rechaça as problemáticas clássicas acerca da filosofia da natureza, como é o pensamento de Adorno.

[10] A referência para entendimento do realismo especulativo está condensada em *O que são ontologias pós-críticas?* (Nunes, 2018), já que outro nome comumente referido para os designar é precisamente "ontologias pós-críticas".

1. A *prima philosophia*

O primeiro capítulo desta dissertação versa sobre a definição de *prima philosophia* em Adorno. Filosofias que receberam também a designação de filosofias primeiras ou mesmo de filosofias da origem, por remeterem o pensamento sempre a um ponto fixo que antecede logicamente os demais. A estrutura do capítulo se dividirá então em uma introdução ao conceito de *prima philosophia* (subitem 1.1) e a elaboração em torno de temas adjacentes como o pensamento da identidade (subitem 1.2), o método e os sistemas filosóficos (subitem 1.3). Até que se finda no que será o início de uma crítica aos limites internos dessas filosofias, já apontando à investigação do conceito de dialética negativa (subitem 1.4).

1.1 O pensar a partir de um fundamento

Em um primeiro momento, é possível reter que a sutileza do argumento de Adorno está no fato de que constitui uma variante de *prima philosophia* qualquer pensamento que erga a estatuto ontológico de princípio primeiro qualquer conceito, seja ele, por exemplo, natureza ou história. Isto posto, tem-se que a estrutura lógica dessa filosofia segue a ideia de que tudo deve emergir sistematicamente de um princípio, até que se esgote o real, tornando-se a interpretação unívoca e total da realidade; e, novamente, não

importa se esse princípio é chamado de ser ou de pensamento, sujeito ou objeto, essência ou facticidade (Metacrítica, p. 38)[11].

A contenda em torno de qual será o princípio preferido já, de saída, negligencia a questão sobre o princípio enquanto tal, i.e., a disputa acerca de um começo dialético ou ontológico (Metacrítica). Então, feita essa opção irrefletida por um elemento primeiro ontológico, busca-se sempre que este se desvencilhe de qualquer mediação, a fim de que ele se torne imediato e subsistente. Todavia, essa tarefa se mostra irrealizável, pois o princípio, uma vez que não deve ser arbitrário, é, em sua universalidade, uma abstração, ou seja, um conceito. Por isso, na medida em que se abstrai, não mais sendo um ente particular e independente, constata-se que o primeiro é sempre um conceito e, por sua vez, mediado. O desfecho dessa alegação será, então, o retorno da dialética, a princípio relegada.

Com efeito, nota-se que acompanhada da *prima philosophia*, estão sempre seus inerentes dualismos, visto que, onde quer que se postule algo como o fundamento, estar-se-á hipostasiando um dos polos – objetivo ou subjetivo, por exemplo – como conceitos imediatos, quando, de fato, eles não são rigorosamente separados, mas sim mediados reciprocamente. No epilegômeno do livro Palavras e sinais (Adorno, 1995, p. 183), intitulado "Sobre sujeito e objeto", Adorno considera ideologia[12] a separação entre sujeito e objeto, dado que eles

[11] Logo no início de "A doutrina do ser", na *Ciência da Lógica*, Hegel define o princípio de forma análoga: "O princípio é um *conteúdo* determinado de qualquer modo: a água, o uno, o *nous*, a ideia – a substância, a mônada etc.; ou quando se relaciona à natureza do conhecer e, portanto, deve ser antes apenas um critério do que uma determinação objetiva – pensar, intuir, sentir, Eu, a própria subjetividade –, então, aqui, o interesse igualmente se dirige para a determinação do conteúdo" (2016, p. 69).

[12] Nesse epilegômeno, essa separação é considerada ideologia em sua forma mais habitual, qual seja, a fixação de algo sem nenhuma mediação. Contudo, se por esse

são codependentes. Assim, o dualismo desintegra-se devido a cada polo ser determinado enquanto momento de seu próprio oposto (DN, p. 92).

Por essas razões é que se dá a grande relevância no aspecto antinômico que fora mencionado anteriormente. É característico do pensamento de Adorno essa interpretação das filosofias visando expor suas antinomias, o que foi chamado de "seguir as lógicas das aporias" ou, mais comumente, de crítica imanente (Rose, 1978, p. 54). Diante disso, pode-se destacar dois pontos. O primeiro é que a saída para as inevitáveis antinomias de se considerar somente a teoria, pura e simples, viria ao mostrar o que escapa de seu caráter total, apontando para o que nela não é teoria, isto é, incluindo uma referência à sociedade. Já o segundo é que essa dialética vale também para análises sociais, não se limitando à teoria apenas no sentido estrito de construtos filosóficos tradicionais. Na análise do capitalismo, por exemplo, procura-se criticá-lo não de um ponto de vista externo, mas sim mostrando se ele cumpre ou não as promessas que faz.

Dessa maneira, a teoria crítica adorniana procura "'transcender estritamente a separação oficial da filosofia pura e o domínio científico substantivo ou formal...', e produzir uma teoria que reunisse preocupações filosóficas e sociológicas" (Rose, pp. 52-53) [13]. Isso se dá sem que sua teoria seja a única ausente de contradições; ela

lado a separação se mostra falsa, por outro ela se mostra verdadeira como correto diagnóstico da separação real, que surgiu na sociedade pelo uso da força.

[13] Ou, segundo Schweppenhäuser: "O pensamento crítico, nesse sentido, visa apreender o envolvimento entrelaçado da razão nos processos gerais de auto-reprodução social. Como na concepção de crítica de Marx, o método e o conteúdo do pensamento crítico estão entrelaçados. O objetivo da teoria crítica é mudar a totalidade social. Para esse fim, seu padrão normativo é o seu 'interesse na revogação de injustiças sociais'. Nesse contexto, também, a crítica reflete sobre si mesma. Como parte do processo, ela deriva suas normas da situação em análise" (2009, p. 17).

ainda permaneceria envolta em sua impossibilidade, como mostrou Gillian Rose. Ao mesmo tempo em que ela se torna autocontraditória se, como pura filosofia, não faz nenhuma menção à práxis, ela também não pode obter, como uma forma de práxis, nenhum valor de verdade – ela não é, stricto sensu, uma filosofia, caso contrário se apresentaria contraditoriamente.

Nesse ponto é que a formulação de uma crítica que é levada a suas últimas consequências deve envolver essa quebra na continuidade e completude das filosofias primeiras, em que não se admite nada de novo e elimina-se tudo que não coaduna consigo (Metacrítica, p. 43). Mesmo que elas tentem tornar o que é antagônico novamente unidade, há nelas, invariavelmente, esse elemento de imutabilidade e pureza que escamoteia a real dimensão do que necessariamente escapa a seu domínio. Destarte, "toda a concepção de filosofia que prevalece no Ocidente desde Aristóteles – e, de fato, isso vale não apenas para as tradições idealistas, mas também para as empiristas – é a da 'primeira filosofia' ou da πρώτη φιλοσοφία (prōtē philosophia)" (Adorno[14], 2017, p. 16).

Segundo Adorno, a instauração de um pensar que não seja a repetição do mesmo, do absolutamente primeiro e que possa finalmente romper com essa lógica ainda não ocorreu. É perceptível nesse trecho que a crítica à estrutura filosófica predominante na cultura ocidental abarcará tradições que sabidamente se constituíram contra a ideia de um princípio. Sejam filosofias que se pretendem críticas da metafísica ou sejam filosofias que destacam o aspecto dialético do ser, Adorno procederá indicando como a hipóstase de conceitos imediatos que garantem a totalidade e a coerência interna

14 Citação retirada de aula dada por Adorno em 1958.

das filosofias persiste. Isso ocorreria a despeito de elas estarem de frente a crescentes ameaças.

Contudo, pelas dificuldades de se inteirar das nuances dessa crítica, almeja-se, por meio de uma espécie de constelação ao redor do conceito de *prima philosophia*, introduzir a exposição do tema, a ser destrinchado ponto a ponto nas seções subsequentes deste capítulo. Sob a perspectiva de, após essa apresentação, verificar se realmente o projeto adorniano de superar internamente a estrutura lógico-ontológica da *prima philosophia* é um projeto possível. Isto é, se uma filosofia desprovida, afinal, de conteúdos ontológicos e que viria como alternativa ao fundacionalismo da *prima philosophia* não acaba se desdizendo. Em vista ainda de que o conceito adorniano de constelação, determinante na literatura secundária para autores como Silva, será introduzido inicialmente como "uma sempre provisória ordenação conceitual do sem-conceito" (Silva, 2006, p. 73). De acordo com essa interpretação, é por meio da categoria de constelação que o empreendimento adorniano de crítica ao pensamento totalizante se dará.

Desse modo cabe mostrar as reverberações da *prima philosophia* nas discussões a seguir, que incluirão o debate sobre a filosofia da identidade, o método e os sistemas filosóficos e, por fim, a formação de uma dialética negativa. Sem, porém, que essa mobilização de novos temas e ordenações conceituais, na tentativa de definição do objeto em análise – as filosofias primeiras e sua crítica por parte de Adorno –, deixe de fazer transparecer o todo da teoria, o que significará tornar claro esse elemento de provisoriedade das constelações. Em outras palavras, parafraseando Silva (2006, p. 32.)[15], seria tornar claro o

[15] Ainda segundo Silva: "estudar Adorno é menos estudar um sistema do que estudar a negação determinada que move seus momentos [...]. Em síntese, interpretar Adorno

princípio de composição da obra, ao se pensar a teoria a partir da mútua negação entre momento e sistema; a dialética entre parte e todo.

A começar então pela noção de identidade, tem-se um termo decisivo para o pensamento de Adorno e que desempenha relevante papel na explicação das filosofias primeiras e de seu caráter totalizante. Uma vez reconhecido que o elemento primeiro é sempre um conceito, a filosofia, até então, viu-se na necessidade de se ater à identidade desse conceito primordial. Trata-se da postulação da identidade, em que se assume um conceito, seja ele qual for, como idêntico e, portanto, subsistente. No núcleo duro da Dialética negativa, a Parte II "Dialética negativa: conceito e categorias", a formulação dessa questão aparece da seguinte maneira:

> A filosofia fundamental, πρώτη φιλοσοφία implica necessariamente o primado do conceito; aquilo que se lhe recusa também abandona a forma de um filosofar pretensamente a partir do fundamento. A filosofia pôde aplacar-se no pensamento da apercepção transcendental ou ainda no ser, enquanto esses conceitos permaneceram para ela idênticos ao pensamento que ela pensa. Se rejeitamos de maneira principial uma tal identidade, então ela arrasta para o interior de sua queda a quietude do conceito enquanto algo derradeiro. Na medida em que o caráter fundamental de todo conceito universal se dissolve ante o ente determinado, a filosofia não tem mais o direito de esperar pela totalidade. (DN, p. 120)

é sempre e necessariamente acompanhar os momentos de uma composição. Ou, se quisermos, recompor" (Silva, p. 109).

O primado do conceito que se pôde derivar da *prima philosophia* exige que o fundamento permaneça idêntico e imutável, uniformizando a experiência e solapando as particularidades de cada ente. Seguir essa lógica, a lógica da identidade, é seguir: "uma razão que planeja, controla, objetifica, sistematiza e unifica – em suma, é uma razão 'totalizante'. Seus símbolos característicos são a dedução matemática, as formas geométricas básicas, o sistema fechado [...]" (Wellmer, 1991, pp. 68-69 [grifo do autor]). De tal sorte que se imprime uma regularidade e uma continuidade no que há para ser pensado, o objeto, antes mesmo de o considerar, em sua concretude.

Como antecipado no trecho da *Dialética negativa*, se se rejeita inicialmente a postulação da identidade, esvai-se junto a esperança de conservação de um sistema filosófico acabado e que dê conta de tudo – cujo funcionamento decorre das demonstrações dedutivas[16], sempre a partir do que se fixa como princípio idêntico. Abre-se, então, a discussão para dois outros termos envolta das filosofias primeiras, qual seja, a própria ideia de sistema, além da inquirição a respeito do método, este que se imputa à coisa, a fim de que se tenha propriamente uma esquematização fechada do todo.

Nota-se, em seguida, que a filosofia primeira inaugura a concepção de verdade como método. No entanto, verifica-se que a pretensão de uma filosofia ausente de contradições carrega em si uma contradição originária (*Metacrítica*, p. 47). O *telos* do conhecimento metódico sendo a identidade com a coisa faz o sujeito, nesse caso representado pelo método, autopromover-se, substituindo a coisa por

[16] "Se, por outro lado, procedermos indutivamente e em vez de derivar tudo de um princípio mais elevado, tentarmos avançar do particular ao universal, então, de acordo com a tradicional doutrina lógica, não poderemos nunca estar completamente certos do assunto em questão" (Adorno, 2017, p. 26, tradução nossa).

si mesmo. Ao colocar o objeto sob seu jugo, ele torna-se autárquico – não por outro motivo que o de desconsiderar sua mediação, o objeto.

Logo, a contradição que rompe a estrutura do conhecimento metódico é justamente a de estar fechada a si mesma, ignorando que ela é devedora e não apartada de seu polo oposto. Seus traços de arbitrariedade e de algo posto exteriormente à coisa rapidamente dão voz a sua inverdade, a inverdade do fundamento. Confira-se:

> O primeiro precisa se tornar cada vez mais abstrato para a filosofia da origem[17]. No entanto, quanto mais abstrato ele se torna, tanto menos ele explica, tanto menos ele se mostra apropriado para a fundamentação. Para ser consistente, o primeiro aproxima-se imediatamente do juízo analítico no qual ele quer transformar o mundo; aproxima-se da tautologia. E, por fim, não diz absolutamente nada. A ideia do "primeiro" consome a si mesma em seu desdobramento, e é esta sua verdade, que não teria como ser conquistada sem a filosofia do "primeiro". (*Metacrítica*, p. 48 [grifos do autor])

Decerto, o fundamento necessita cada vez mais se distanciar do objeto, abstraindo até exaurir a si mesmo e fazer contingente o método a se seguir para que se instaure um sistema filosófico. Consequentemente, livre de um elemento primeiro, o sistema e a totalidade que supostamente ele abarcaria se mostram como o que não pode mais se sustentar mediante a dialética. Em uma segunda passagem, constata-se novamente essa contradição em que, já em seu ponto de partida, os sistemas estão envoltos. Veja-se:

[17] No original: Ursprungsphilosophie.

> O sistema era uma tal ordem gerada de maneira racional e insensata: algo posicionado que se apresenta como algo em si. Ele precisou transpor a sua origem para o interior do pensamento formal, cindido de seu conteúdo; ele não podia exercer de outro modo o seu domínio sobre o material. O sistema filosófico foi desde o início antinômico. Nele, o ponto de partida fundiu-se com a sua própria impossibilidade; no início da história dos sistemas modernos, justamente essa impossibilidade condenou cada um deles a ser aniquilado pelo seguinte. (DN, p. 27)

O constructo filosófico que se extirpa de toda materialidade encontra-se sob essa contradição inescapável de ter reprimido completamente a coisa para reivindicar sua independência diante desta. Todavia, expostos seus pontos de fuga, Adorno ainda tem que se haver com uma tradição que busca, via pensamento das contradições, estabelecer alguma positividade. Pontualmente, interessa a renúncia à permanência do sistema e do método em filósofos como Hegel. Isso implica a elaboração e explanação do quarto conceito elencado que gira em torno das filosofias primeiras, desta vez já visando sua superação: na noção de "dialética negativa".

Adorno pontua que mesmo no ponto mais alto da doutrina hegeliana do saber absoluto, a *prima philosophia* ainda ergue a pretensão de soberania, considerando "a filosofia, ela mesma, o verdadeiro Ser" (*Metacrítica*, p. 50)[18]. A dialética, que viria, como Hegel

[18] A título de exemplo, pode-se citar os estágios da *Fenomenologia do Espírito* de Hegel, que, ao contrário do que se poderia pensar, não representam a estrutura do Ser ou o automovimento do conceito como queria este filósofo, mas referem-se a estágios da própria sociedade antagônica (*Metacrítica*, p. 34). Esclarece-se também que a objeção adorniana a Hegel será tratada com mais afinco no subitem específico sobre os sistemas filosóficos.

almejava, para romper com a cisão entre forma e conteúdo, não deve ser tomada mais uma vez como princípio, de modo que se abre caminho para contestar que haveria, agora, algo do qual se poderia dar o nome de "*prima dialectica*". Com isso, a dialética deixaria de ser lida como um método unívoco de interpretação da coisa, refletindo seu movimento de maneira crítica e conduzindo-o para fora de si (DN, pp. 124-127). Seu movimento não tenderia mais para a identidade, a dinâmica que leva o conceito a se confrontar com o seu polo oposto não se dá no sentido de nenhuma sistematização.

Em uma tal dialética negativa não se coincidiria pensamento e coisa, sendo a não-identidade o marco de sua filosofia. Ou, conforme um dos primeiros conceitos elaborados por Adorno, sua filosofia seria marcada por essa lógica da desagregação (*Logik des Zerfalls*), o que, finalmente, daria inteligibilidade ao seu empreendimento da dialética negativa como um antissistema. Nessa linha de raciocínio:

> ...a filosofia é essencialmente não-relatável. De outra forma, ela seria supérflua; o fato de ela se deixar na maioria das vezes relatar fala contra ela. Mas um modo de comportamento que não garante nada de primeiro e seguro, e, no entanto, já em virtude da determinação de sua exposição, não faz nenhuma concessão ao relativismo, ao irmão do absolutismo, de maneira que se aproxima da doutrina, provoca irritação. Ele impele, até a ruptura, para além de Hegel, cuja dialética queria ter tudo e ser mesmo *prima philosophia*, e que, no princípio de identidade, no sujeito absoluto, realmente o era. Não obstante, desvinculando-se do elemento primeiro e fixo, o pensamento não se absolutiza enquanto algo que paira livremente. Justo a desvinculação o fixa naquilo que ele

> mesmo não é e afasta a ilusão de sua autarquia. (DN, pp. 36-37)

Isso significa que a visada por destituir o elemento primeiro de sua fixação abre essa dimensão do indizível. Resultado disso é precisamente o pensar para além do sujeito – e, por extensão, para além do método, ou mesmo, para além justamente do pensamento –, que se lança em um "zelo paranoico" (DN, p. 27), extinguindo tudo o que não for idêntico a si, ou seja, tudo o que não for pensamento. Nesse momento em que a filosofia primeira "perde seu chão" é que ela se encontra com o que nela é diferente de si. Afinal, é esse o sentido do pensamento para Adorno, o pensar é sempre o pensar algo, pensar o objeto. Esse pensamento de conteúdos é o que a dialética negativa almeja, em oposição à *ratio* que se torna *irrational* na medida em que, postulando uma identidade, uma de suas abstrações, aponta para o próprio pensamento (DN, p. 37).

1.2 O pensamento da identidade

Atestado, dessarte, que estão atrelados identidade e princípio nas filosofias primeiras, começa-se a investigar de que maneiras o elemento primeiro pode-se reivindicar como idêntico nessas filosofias. Em vista disso, observa-se que o pensamento da identidade obtém nas obras de Adorno quatro sentidos dispares[19]. Em outras palavras, seria

[19] Adorno, 2009, p. 124, nota. Na recepção dos textos adornianos pode-se citar uma maior ênfase em apenas duas das interpretações da identidade, a formal [terceira] e a

oportuno explorar quatro aspectos da identidade, nos quais se igualou desiguais e, portanto, reuniu-se particulares sob uma mesma universalidade abstrata. Introdutoriamente, esses quatro sentidos estão dispostos da seguinte forma:

> 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, nota)

Assim, sob uma primeira ótica, a identidade diz respeito à unidade da consciência individual. A identidade egóica, apartada de tudo e resguardada em sua interioridade, permaneceria imutável diante da contingência das experiências. O eu, sempre idêntico, seria o que permanece, o resto puro e transparente que sobreviveria à sucessão temporal. Ou, conforme Adorno fez referência a Kant, seria

---

epistemológica [quarta] (Schweppenhäuser, 2009, p. 41; O'Connor, 2004, pp. 17-18). Deixa-se de fora a acepção acerca da identidade enquanto unidade da consciência pessoal [primeira] e da identidade como universalidade lógica [segunda]. Para efeito deste estudo, essas duas outras acepções também não serão de suma importância, sendo expostas, mas com certa brevidade. Dessa maneira, toma-se como suporte a leitura elaborada pela literatura secundária mencionada.

esse: "'eu penso' que deve poder acompanhar todas as minhas representações" (DN, p. 124). Em contraste, uma segunda noção de identidade encontraria a sua imutabilidade desta vez nas leis lógicas, que permaneceriam ajuizando de maneira homogênea e segundo suas regras em todo o pensar.

Não obstante, haveria também uma terceira e importante ótica sobre o conceito de identidade que poder-se-ia dizer estar ainda em íntima conexão com o primeiro sentido. Isso se dá, pois, ao final, a fim de que seja fixada a unicidade da consciência, antes seria necessário resguardar a identidade formal. Ora, seria necessário garantir que haja uma unidade, enquanto princípio numérico da unidade, para que depois algo seja fixado.

Ocorre que, bem como a consciência particular só pode ser entendida em relação às demais consciências que ela não deve poder ser[20] – ela deve ser *esta* e não *aquela* – também a noção isolada de "Um" só é compreensível em relação ao "Múltiplo" que ela nega[21]. A multiplicidade, por sua vez, tomada em oposição ao uno, também pressuporia a identidade, já que não passaria de um conjunto de "uns". Por consequência, a ideia de "Um", que só pode ser especificada em função da multiplicidade, precisaria, antes, pressupor ela própria; de maneira que se tem esta dialética entre o um e o múltiplo, isto é, a dialética entre o particular (individual) e o universal (supraindividual), sem que haja a prioridade de um sobre o outro.

Nesse terceiro enfoque, então, a identidade é vista como a identidade do objeto consigo mesmo. Nomeado sob o título de "*de facto identity*" por Brian O'Connor (2004, p. 17), esse terceiro sentido concerne ao fato de que, antes de qualquer relação de

[20] Pressuposição lógica do terceiro excluído (DN, p. 125).
[21] Cf. análise realizada por Adorno (*Metacrítica*, p. 42) do poema de Parmênides.

correspondência entre sujeito e objeto, o objeto ele mesmo só se torna apreensível como algo idêntico a seu conceito. Nesse aspecto formal da identidade, a mera necessidade da utilização de conceitos para que se refira a objetos torna o próprio sentido suposto ao objeto uma identidade, pela qual organiza-se em uma unidade o que anteriormente estava em um plano de fundo indistinto e caótico. Trata-se da autoidentidade em que um objeto se estabilizaria, expressado simplesmente pela fórmula "A=A". Alternativamente, o mesmo raciocínio se aplicaria para a situação do sujeito, cuja igualdade consigo mesmo, já representaria um sentido de identidade, na visão de Adorno.

Uma quarta e mais complexa ótica para a identidade, nomeada por "*de jure identity*" (2004, p. 17), seria a ótica da teoria do conhecimento e sua noção correspondencial. Ela se difere da identidade formal por ser uma identidade imposta de fora; não mais a imanência do objeto em sua igualdade consigo. É, assim, uma questão de o objeto supostamente coincidir com o sujeito: com seu conceito imposto de forma heterônoma, sem que já se esteja pressupondo a identidade do objeto *a priori* como o era na "*de facto identity*".

Nesse caso, o conceito, apartado do objeto, já é dotado de sentido. Assim, seria o caso de subsumir o que é difuso – objeto – a um esquema cognitivo único e consistente – sujeito/conceito –, implicando necessariamente a perda das particularidades do objeto para que este se torne uma simples ocorrência de um conceito universal. Segue-se, por isso, a fórmula predicativa: "S é p", sendo o ponto acerca da predicação merecedor de uma explanação mais extensa. Veja-se:

> Ninguém afirma explicitamente que predicação é identidade, mas Adorno argumenta que proposições de objeto-conceito são usadas *como se* fossem expressões de identidade. E a razão pela qual são tão usados é porque a própria função de um julgamento não foi compreendida. De fato, em um ponto ele observa que a "cópula" – o conectivo em um julgamento assertivo – é mal utilizada como o veículo de identidade: "A cópula diz: É assim, não de outra forma. O ato de síntese, que representa a cópula, indica que não deve ser de outra forma – ou então o ato não seria realizado. A vontade de identificar opera em cada síntese. (O'Connor, 2004, p. 66, tradução nossa [grifo do autor])[22]

O conectivo "é", a cópula, demonstra a pertença de S à classe p na asserção S é p. Nessa síntese, porém, a identidade entre S e p não seria o único movimento em questão. A um só tempo, o conceito é o veículo da identidade e da não-identidade. Isso se deve à constatação de que subsumir o objeto "S" à classe "p" já implica que S é um particular que, enquanto tal, possui particularidades não inclusas no universal p. Essa não-identidade que deflagra – como interpretará Adorno – a irracionalidade no interior da estrutura predicativa só acontece, contudo, já em vista da racionalidade da identificação e de seu autoexame: "mesmo os filosofemas do irracionalismo remetem a conceitos e, com isso, a um momento racional que seria incompatível com eles" (DN, pp. 79-80).

Por conseguinte, o modo ordinário e identificatório de se pensar – que atribui a igualdade entre objeto e conceito, como se este

[22] Todas as citações dessa obra são traduções nossas com grifos do autor, salvo indicação contrária.

cobrisse todo o objeto – já carrega em si a possibilidade de um pensar diferente[23]. Não se trata de abandonar a identidade e as leis pelas quais o pensamento opera, *vide* o princípio de não-contradição, caso contrário se esvairia as próprias condições para que haja pensamento (Rose, 1978, pp. 44-45)[24]. Caberia, em verdade, tê-las rente, reservando apenas uma distância mínima, segundo a qual iria-se além da onipotência dos conceitos, tendo-se reservado a singularidade do objeto.

É o que Adorno procura expor em rara passagem que, curiosamente, ao abordar a utopia das definições, é fornecido o que se poderia delimitar por dialética:

> O pensar não precisa deixar de se ater à sua própria legalidade; ele consegue pensar contra si mesmo, sem abdicar de si; se uma definição de dialética fosse possível, seria preciso sugerir uma desse gênero. A armadura do pensamento não deve necessariamente permanecer aderida a ele; o pensar alcança um ponto suficientemente

[23] A filosofia adorniana tem a peculiaridade de evidenciar como dentro do pensamento identificador já são mostrados traços de uma "razão melhor". Inclusive, segundo Wellmer (1991, p. 67), os traços de uma razão "boa" são mais fáceis de serem detectados em meio à razão "ruim" – a razão identificadora – que Adorno previa, sem que haja a necessidade de uma esperança messiânica para que ela se transpareça. Ocorre, então, uma "relativização" da crítica da razão, mas sem que isso tire sua força. Apenas tem-se a precaução de não retornar à metafísica por vias contrárias.

[24] Com formulação semelhante também em Gerhard Schweppenhäuser, 2009, p. 41. Quanto ao princípio de não-contradição, Adorno o toma em grande proximidade com o princípio do terceiro excluído, que seria para ele o núcleo da lógica, segundo qual "tudo o que não se encaixa nesse princípio, tudo o que é qualitativamente diverso, recebe a marca da contradição" (DN, p. 13).

> distante para perceber a totalidade de sua requisição lógica como ofuscação. (DN, pp. 123-124)

Nesse sentido, o tratamento adorniano permanece coadunando com as leis lógicas características da teoria do conhecimento[25]. Para que se siga a estrutura típica da epistemologia de imputar algo de fora, algo próprio do sujeito, ao objeto, até que se chegue ao seu esgotamento – ou seja, para que se faça uma crítica imanente a esse modo de se pensar –, é, paradoxalmente, uma metacrítica o movimento a ser realizado (DN, p. 127). Criticá-lo seguindo suas próprias regras significará tornar expresso o que a requisição lógica ofusca, o que ela deixa de fora ou, enfim, o que é não-idêntico.

Outrossim, desta vez na obra que leva exatamente o título de *Para a metacrítica da teoria do conhecimento,* revela-se a epistemologia como a figura moderna e científica da filosofia primeira (*Metacrítica*, p. 61). Nela, a discussão acerca do princípio é completamente transposta para o domínio do sujeito, cambiando de uma reflexão ontológica acerca do absolutamente primeiro para uma reflexão puramente epistemológica acerca do absolutamente certo, o fundamento de um sistema de pensamento. Intento que se mostra como a pretensão máxima à identidade, já que, a princípio, instaura-se nesse fundacionalismo epistemológico a pura e inabalável

[25] Segundo O'Connor (2004, p. 69), não se pode esquecer, todavia, que embora esses problemas sejam tratados por essa via, eles não são motivados pela epistemologia, mas pela nossa lide material com o mundo, o que se expressa na forma de sentimentos, emoções, sofrimentos etc. Ocorre apenas que a rejeição do pensamento em conceber seu oposto, o objeto, reproduz-se no pensamento como sua contradição imanente, uma vez que este não pode ser explicado por si próprio, mas mediante um elemento fático, uma materialidade (DN, pp. 127-128).

imanência subjetiva, sem reconhecer suas contradições e despindo-se de qualquer ameaça à identidade do sujeito consigo mesmo.

Não obstante, reter-se a essa discussão acerca da natureza do conhecimento e às regras do pensar não é, como visto, dispensável para Adorno, "o que é preciso é aplacar a loucura de supor que essa ausência de contradição, que a totalidade da consciência, seria o mundo e não a autocontemplação do conhecimento" (*Metacrítica*, p. 67). A reflexão entorno do sujeito e a suposição da identidade com a coisa é o que afinal, por conta de sua impossibilidade, abrem o caminho de fuga à totalidade do pensamento e apontam para o que nele não é pensamento. Se pensar já é identificar (DN, p. 12-13), a dialética é simplesmente o pensamento consciente de suas contradições, consciente de que ele não é tudo e de que há, no fim das contas, o mundo pelo qual ele é mediado. O pensamento não se dá no vazio, mas *no* mundo.

Por essa causa, a avaliação do pensamento da identidade neste filósofo faz transparecer algo que poderia ser considerado inusitado, a saber, que identidade e contradição estão dialeticamente imbricadas:

> Secretamente, a não-identidade é o *telos* da identificação, aquilo que precisa ser salvo nela; o erro do pensamento tradicional é tomar a identidade por sua finalidade. [...] Ele [o conhecimento do não-idêntico] 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. O pensamento da identidade afasta-se tanto mais amplamente da identidade de seu objeto, quanto mais inescrupulosamente se abate sobre

> ele. A identidade não desaparece por meio de sua crítica; ela se transforma qualitativamente. (DN, p. 130)

A identificação fatalmente encontra a contradição, isto nada mais é que encontrar seu polo oposto, o que não é idêntico a si, o objeto. De acordo com Adorno, é para ele que os conceitos apontam e não para si mesmos. Distancia-se cada vez mais do objeto, em sua ipseidade, quanto mais se tenta encaixá-lo no que ele, por definição, não pode ser: o conceito abstrato e indiferente às singularidades do objeto. Para se pensar isto que não é conceito e para que se rompa, portanto, com a filosofia da identidade, mesmo esta sendo uma ruptura devedora da própria identidade, é preciso que se renuncie à característica do pensar de se colocar como algo total (*Metacrítica*, p. 65). Algo do qual se partiria – um conceito primordial – e do qual se seguiria em plena continuidade até que só haja conceito: uma imanência subjetiva. Romper, pois, com esse pensamento tradicional da filosofia é o desiderato central de Adorno, cujos tensionamentos se pretende analisar neste estudo.

Por fim, soma-se a essa análise de como se dá a exposição e crítica ao pensamento da identidade um importante paralelo. No exame do princípio de identificação percebe-se também outro princípio bastante próximo, o princípio de troca. As rápidas transições do autor abordando, por vezes na mesma sentença, questões clássicas da metafísica e, ao mesmo tempo, temáticas próprias da teoria social requerem uma investigação acerca da natureza dessa relação.

Na medida em que se entrelaçam os princípios, poder-se-ia deduzir que, nas discussões filosóficas, a postulação de uma identidade que aplaina a experiência, atando-se a um conceito primordial idêntico, nada mais seria que uma reverberação da lei da

troca. De fato, a estrutura da *prima philosophia* de fixar o que é, em verdade, temporal teria como modelo, segundo Adorno, as relações de propriedade entre os seres humanos, que acabam por imperar sobre eles como se fossem fixas e não frutos da própria ação humana[26]. Nesse sentido, é possível que, em um primeiro momento, haja uma inclinação a se ler esse argumento como se o princípio de identificação tivesse *origem* na troca entre desiguais que, em um contexto de divisão do trabalho e sob uma pretensa igualdade, apropria-se da mais-valia do trabalho (DN, p. 129). A sociedade burguesa da troca, que a tudo quantifica, sem abrir margens para uma diferença qualitativa entre os particulares, não deve ser entendida, entretanto, como simples princípio do qual emana a discussão acerca da identidade na metafísica.

Recuperando-se outra vez a dimensão dialética[27], depreende-se a ideia de copertecimento entre os dois princípios. Mais especificamente, haveria uma relação de *parentesco originário* ou *protoparentesco*[28]*,* que se pode notar em:

---

[26] Cf. argumento situado na *Metacrítica* (pp. 52-53) e analisado em *Protoparentesco, homologia, isomorfia:* transições intercategoriais na filosofia crítica de Adorno (Fleck; Pucciarelli, 2019, p. 110).

[27] Com essa recuperação, a prioridade das relações sociais da troca – o primado do objeto – deixa de ser uma simples caricatura, ainda partidária do caráter de mercadoria, para se tornar algo criticamente produzido. Diferença que Adorno diz já ter sido alertada por Marx (DN, p. 163).

[28] De acordo com Fleck e Pucciarelli (2019, p. 113), em análise do mesmo trecho da *Dialética Negativa* mobilizado. Inclui-se aqui, dada a importância conferida a temáticas estéticas em Adorno, que também os princípios de estruturação das configurações estéticas da Modernidade são correlatos aos princípios de identidade e de troca; obedecendo, portanto, a relação de protoparentesco mencionada, sem que se possa suturar um desses princípios a outro. No caso específico da estética, perseguindo-se "o desiderato enfático de analisar tais construtos imanentemente, i.e., sem o recurso a categorias extraestéticas" (2019, p. 111) e fazendo com que os saltos

> O princípio de troca, a redução do trabalho humano ao conceito universal abstrato do tempo médio de trabalho, é originariamente aparentado com o princípio de identificação. 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)

Por um princípio ser aparentado ao outro as permutações em seus usos estariam autorizadas. Para além de uma natureza genealógica parelha, a "correlação entre os princípios apresentaria uma espécie de transitividade, isto é, os dois princípios são recíprocos e se explicitam mutuamente, de modo que a ausência de um implicaria na inefetividade do outro" (*Ibidem*). Do que se conclui, pelo outro lado, que também não seria o caso de o princípio de identificação ser mera base para o de troca. Assim, desfeitos quaisquer enganos quanto à redução da identidade ao seu lastro material, a troca, retoma-se a pesquisa no âmbito metafísico.

1.3 O método e os sistemas filosóficos

Em continuidade à explanação do conceito de identidade, introduz-se, dessa vez, o conceito de método. Junto à questão do

intercategoriais possam ser manejados para incidir luz sobre um ou outro aspecto do campo correlato, mas sem que se possa reduzir um campo a outro.

pensamento da identidade, que não admite seu diferente, está também, atrelado à discussão em torno da *prima philosophia*, a questão do proceder metódico. Responsável pela estruturação lógica desses constructos filosóficos, ele garante que nada distinto penetre o sistema. Assim sendo, tem-se a seguinte relação de dependência das filosofias primeiras com o método:

> Como essa *próte philosophía* não pode ser representada de outro modo senão metodologicamente, o método, o "caminho" regulado, é sempre uma consequência legítima de um posterior ao anterior: onde se pensa metodologicamente, também se exige algo primeiro, para que o caminho não se interrompa e não termine em mero acaso, contra o qual ele tinha sido imaginado. (*Metacrítica*, p. 45)

Por vezes espelhando os ideais da matematização ou da cientifização, a filosofia perde, para Adorno, seu aspecto característico de se pensar o incondicionado, restringindo seu ofício a trabalhar com aquilo que de início, via método, já se propõe para ela. Ao contrário do que se poderia esperar – por exemplo de um naturalismo metodológico, que relega para o método científico a descrição do real, sem se comprometer com teses metafísicas – o que se tem com essa cientifização não é "nenhum processo feliz de amadurecimento, no qual o pensamento se livraria de seus rudimentos infantis, desejos subjetivos e projeções" (*Metacrítica*, p. 88), mas simplesmente um processo de reter-se ao que é dado. Logo, o propósito de livrar o pensamento de sua herança dogmática ou mesmo teológica na metafísica, em prol da certeza universal e indubitável provida pelo método, acaba, contrariamente, sendo um meio de fazer uma

metafísica daquilo que já é posto, aquilo produzido pela própria ciência. Bloqueia-se, portanto, o pensamento, eximindo-o de sua relação com a coisa e ignorando a arbitrariedade desse método que, no mais das vezes, trata-se puramente de um fixar do esquema conceitual já estabelecido habitualmente.

Contra essa separação brusca entre o método, isolado, a que se recorreria para posteriormente servir de início e caminho para se pensar a coisa, a filosofia deveria pensar para além do aprisionamento do método. Isso é o que leva Adorno a persistir que: "'o pensamento filosófico tem um elemento de tentativa, de experimental e de inconclusivo, e é isso o que o distingue das ciências positivas'. A cognição filosófica contém um momento de livre jogo, contra a regra totalizante do método" (Bobka; Braunstein, 2018, p. 187 – conforme citação de Adorno presente em *Lectures on Negative Dialectics*, 2008). Contudo, ressalta-se que, evidentemente, isso não se dá apenas em casos que se toma explicitamente a ciência como modelo de descrição do real, mas todas as vezes em que se propõe um princípio qualquer, que, sendo preordenado e anterior, modela tudo o que lhe é subsequente segundo seu próprio critério, sob a forma de um caminho a ser seguido, passo a passo, até que se mutile ou substitua por completo a coisa em virtude da hipóstase do método.

De sorte que se abrange aqui, ao se referir à *prima philosophia* e ao pensamento metódico, também toda a filosofia do Ser, bem como os momentos em que a filosofia pôde se atentar à arbitrariedade do método, mas sem romper decisivamente com esse modo de pensar. Quanto a esse último caso, Adorno credita a Kant, na doutrina das antinomias da *Crítica da razão pura*, o momento em que a filosofia primeira tomou ciência da regressão infinita que se recai na busca por

uma causa inicial, um absolutamente primeiro[29] – do que se concede que forma e matéria estão em dependência recíproca. Todavia, isso não foi suficientemente para que, afinal de contas, superasse-se a velha primazia da forma, a primazia do método. Nas palavras de Adorno, tem-se que:

> Isso remonta ao tempo de Kant. Foi ele quem refutou a conclusão do primeiro como imediatidade e quem, contudo, procurou conservar o primeiro sob a figura do *contituens*. Kant liquidou a questão do Ser e, no entanto, ensinou a *prima philosophia*, a fundamentação (*Grundlegung*) em todos os aspectos. O empenho heroico de Hegel não conseguiu nada contra isso. Mesmo o sujeito-objeto é um sujeito disfarçado (*Metacrítica*, p. 59-60).

Entende-se disso que o campo das filosofias primeiras se estende para além das ontologias pré-críticas, e seu fundacionalismo permanece em autores cujo intento inicial passava precisamente pela crítica desse modo de filosofar, como foi o caso de Kant e, desta vez, até se menciona o caso de Hegel. Brevemente, pode-se expor o insucesso do projeto kantiano sob a justificativa de que se o absoluto do ser não foi passível de ser garantido, correspondentemente, não se poderia encontrar o início da filosofia no sujeito, em um tal movimento que resultaria em tomar a razão como o ser absoluto

[29] Conforme *Metacrítica*, p. 71. Destaca-se ainda a seguinte passagem de Kant, ele próprio, a esse respeito: "Terá de mostrar-se, pois, que a ascensão na série das causas (no mundo dos sentidos) nunca poderia acabar numa condição empiricamente incondicionada e que o argumento cosmológico, fundado sobre a contingência dos estados do mundo, em virtude das suas mudanças, é contrário à suposição de uma causa primeira que dê início absoluto à série" (2001, A457/B485).

(*Metacrítica*, pp. 72-73)[30]. O sujeito enquanto algo puro se tornaria o método e princípio desse sistema filosófico, sendo algo que não poderia ser, já que se refutou um ser primordial, mas que ao mesmo tempo é hipostasiado. De forma que esse sistema permaneceria sempre sob ameaça das antinomias por si mesmo levantadas e que foram inicialmente a razão de se retrair da questão do ser para a questão do pensamento, do sujeito.

No entanto, na tentativa de fazer com que a crítica ao método verdadeiramente atinja o início das filosofias, o esforço hegeliano, tido por Adorno como heroico, mostra-se mais relevante, para os fins deste estudo, de uma nota mais elaborada. A causa é simplesmente que, como antecipado logo de início, a dialética seria isso a que, recusando conceder o princípio a sujeito ou a objeto, não se poderia imputar a alcunha de método ou sequer de sistema, como proveniente deste método. Não poderia de ela surgir um constructo filosófico sistemático que gravitasse em torno de um absoluto. Ocorre que em Hegel, cuja crítica ao formalismo kantiano poderia trazer enfim a esperança de uma filosofia sem um método exterior à coisa, como era seu desiderato, a dialética permanece novamente direcionada a uma ideia de sistema.

É verdade que os esforços hegelianos de evitar que a dialética se reduza a uma trivial receita, sob a forma de "tese, antítese e síntese",

[30] Adentrando um pouco mais os meandros dessa crítica acerca da identidade do sujeito consigo mesmo a que Kant chega, tem-se de acordo com Adorno: "Como apologeta da *prima philosophia*, porém, Kant continuou defendendo de qualquer modo a primazia da forma. A dependência recíproca por ele mesmo compreendida entre forma e matéria não pôde afetar o ponto de partida do sistema. As formas como doação *sui generis* se tornam o absolutamente primeiro. [...] Kant busca naturalmente desvendar o mistério e deduzir a doação em certa medida paradoxal, das formas" (*Metacrítica,* pp. 72-73). A dedução transcendental violaria, assim, a dialética transcendental que, na doutrina das antinomias, rejeita o absoluto seja do ser, seja da razão.

foram louváveis. Há o compromisso de evitar-se que ela seja reificada e degradada a mero esquema:

> O pensamento aqui é o de que, portanto, mesmo um método que é reconhecido *in abstracto* como o mais avançado método de pensamento só produz falsidade quando mecanicamente aplicado, isto é, caso fatos sejam simplesmente subsumidos sob um método, caso sua experiência falhe em interromper esse procedimento de subsunção. Paradoxalmente, podemos dizer que o momento em que a dialética se torna uma espécie de dispositivo, ou receita, quando ela é manipulada como método, então ela é convertida inevitavelmente em inverdade e, de fato, no sentido estrito de dialética, entrando em contradição com seu próprio conceito. Posto que pensar dialeticamente é precisamente pensar através da ruptura, pensar de uma forma que o conceito é enfaticamente levado a se criticar no que concerne ao que ele visava cobrir, enquanto o que é meramente fático é mensurado, do outro lado, contra seu próprio conceito. (Adorno, 2017, p. 50)

Conquanto atento para que não se perdesse o movimento conceitual em sua filosofia, Hegel, em contrapartida, não evitou, na interpretação de Adorno, a continuidade e imutabilidade característica das filosofias primeiras. Seu sistema, operando via avanço de suas contradições, sempre tendendo a uma positividade, repousa-se inerte e acaba por não levar adiante esse pensamento da ruptura. Cada vez mais ele é impelido, então, a se haver com a coisa, que o desintegra e sem a qual seu movimento interno não é possível.

Para fazer sentido disso, é preciso entender uma posição[31] acerca da relação entre método e conteúdo, ou, de maneira análoga, da relação entre sujeito e objeto, que não designa mais as antinomias kantianas e sua solução na hipóstase do sujeito, nem designa a contradição que continua a apontar e se resolver na identidade entre ambos os polos, como em Hegel[32]. Se a rígida separação entre método e sujeito foi vista como ideologia, a sua pura identidade é, para retomar a passagem adorniana, apenas um sujeito disfarçado e, por consequência, também ideologia. A unidade de método e conteúdo carrega em si, sub-repticiamente, algo desde o início posto pelo sujeito. O absoluto hegeliano como o espírito, essa sujeito-objetividade, deve ser antes pressuposto para que se dê início e posteriormente coesão ao sistema fechado de sua filosofia, o que retomaria o caráter metódico e formalista já criticado. Só assim Hegel pôde fazer com que os momentos particulares, livres de algo imposto de fora, tornassem-se, em seu movimento, novamente algo estático, um sistema.

Nessa conformidade, a dialética só se sustenta como sistema sob o disfarce da primazia do sujeito, que fixou a palavra, para Adorno semiteológica, "espírito" (DN, p. 40). Rechaçando a ideia de reconciliação hegeliana e sem se retornar, porém, à velha separação rígida entre sujeito e objeto, concebe-se a dialética desta vez da seguinte forma:

---

[31] Considerada por Marcos Nobre uma posição que não é insustentável, mas tão-somente uma posição difícil de sustentar (1998, p. 19). Complexidade exposta também em citação emprestada de Alfred Schmidt: "É difícil imaginar como Adorno, em última instância, representou-se a relação com o objeto no ato de conhecer. Manifestamente, ele se aproxima dessa questão sub specie da utopia exitosa da harmonia de homem e natureza. Um conhecimento que nem é meramente reflexo nem constitutivo – como pensá-lo? Adorno não forneceu uma indicação unívoca a esse respeito" (1998, p. 18).

[32] De maneira semelhante em Marcos Nobre, 1998, p. 163.

> De fato, a dialética não é nem apenas método, nem algo real no sentido ingênuo do termo. Ela não é nenhum método: pois a coisa não-reconciliada, à qual falta exatamente essa identidade que é substituída pelo pensamento, é plena de contradições e se opõe a toda tentativa de interpretá-la de maneira unívoca. É a coisa, e não o impulso à organização próprio ao pensamento, que provoca a dialética. Nada pura e simplesmente real: pois a contraditoriedade é uma categoria da reflexão, a confrontação pensante entre o conceito e a coisa. A dialética enquanto procedimento significa pensar em contradição em virtude e contra a contradição uma vez experimentada na coisa. Contradição na realidade, ela é contradição contra essa última. Uma tal dialética, porém, não se deixa mais coadunar com Hegel. (DN, pp. 126-127)

Transparece-se, portanto, o contraste em que a dialética tem sua origem na coisa, ao contrário do que supunha a filosofia hegeliana presa à elaboração conceitual, mas que, ao mesmo tempo, não se é imputado à coisa a propriedade de ser contraditória. É na relação entre ser e pensamento que a contradição se dá, rompendo a estrita continuidade entre ambos. A conclusão é a de que, para Adorno, o poder da contradição se volta contra si mesmo e contra a ideia de um saber absoluto, tornando-se um erro categorial fixar como transcendente, ou ontológico, o que se é apenas momento[33], não fundamento: "é uma aparência idealista alimentar a esperança de que

[33] A verdade está no processo, na constelação de momentos e não na redução ao fundamento (Adorno, 2017, p. 108).

o todo possa emergir sem ruptura do imediato enquanto algo firme e absolutamente primeiro" (DN, p. 41)[34].

Não se limitando, da mesma maneira, ao que se expressamente é tomado por idealismo, uma filosofia está fadada a ser enquadrada como tal, queira ela se autointitule idealista ou não, sempre que se estabilize um princípio último, do qual se poderia, a partir dele, abarcar o todo (Adorno, 2017, p. 107). Com a ressalva também de que a rejeição das pretensões totais e sistemáticas, em um argumento próximo ao que se deu no caso da crítica à identidade, não deve resultar, igualmente, em uma renúncia à sistematicidade e ao rigor na filosofia. Caberia, pois, insistir no impulso sistemático, de forma que a expressão do conteúdo propriamente filosófico – o incondicionado, desprendido do método – abrir-se-ia por intermédio do próprio rigor sistemático. Um procedimento que tornaria essa liberdade não uma posição exterior ao sistema, mas que viria precisamente ao dar voz à sua não-liberdade, à não-liberdade do conhecimento metódico[35].

A ambição adorniana é ir de encontro à ideia amplamente difundida, em especial na modernidade, de que a filosofia só é possível como sistema, pois mesmo resguardando um impulso sistemático, este não é mais considerado um sistema propriamente dito. Inclusive,

---

[34] Acrescenta-se, ainda, a considerável abordagem do polo oposto, o polo do pensamento puro. Contra possíveis contestações da imutabilidade do que é produzido e, por conseguinte, realmente feito imutável, como é o caso da matemática, Adorno disserta: "No polo oposto, as coisas não se dão de maneira diversa no que diz respeito às invariantes do pensamento puro. 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" (DN, pp. 41-42).

35 Cf. Musse, 2009, p. 140.

essa é uma ideia que já na própria modernidade, no auge do iluminismo, Adorno vê no filósofo e enciclopedista Jean le Rond d'Alembert, ao recuperar a distinção entre o *esprit de système* do *esprit systématique* (DN, p. 29)[36]. Esse último, o *esprit systématique,* ao contrário do espírito de sistema, não equivaleria à mera burocracia de atribuir tudo aos conceitos de um constructo, de modo a catalogar a coisa de um ponto de vista externo. Seria o caso nesse espírito sistemático de, mediante a crítica a essa não-identidade, respeitar o momento de ipseidade de cada objeto sem que nesse procedimento se abandone completamente o impulso que primeiro deu início a essa tentativa de sistematização.

Nesse sentido é que se pode dizer que a escrita adorniana é ainda mais fechada que as teorias tradicionais. Por fazer jus às contradições presentes no próprio objeto, sua ensaística se mostraria ainda mais positivista que o positivismo[37]. Evidente que não por retornar à pura sistemática e transparência entre sujeito e objeto, mas por sua prudência constante quanto a forma de apresentação do objeto. O objetivo é que não haja a pauperização do singular em nome de um universal, conservando suas reverberações de sentido, sem solapá-las em um só sentido atribuído à coisa. Por isso sua escrita fragmentária e de desagregação, que elege a forma do ensaio[38]. Forma

36 É possível também encontrar a diferença simplesmente no uso dos termos sistema e sistematização (Conforme Adorno, 2008, p. 33). Mais sobre as especificidades da distinção no interior do pensamento de D'Alembert confira Galé, 2019, pp. 5-8.

37 Cf. DN, p. 123. Quanto à ambiguidade de a lógica dialética ser, a um só passo, mais aberta e mais fechada do que as teorias tradicionais, ver em *O ensaio como forma* (Adorno, 2003, p. 37).

38 No ensaio, coordena-se os elementos sem subordiná-los à forma fechada do sistema, em um tal sentido pelo qual os conteúdos veiculados permanecem, internamente, comensuráveis aos critérios lógicos, porém sem que, externamente, o seu modo de exposição se limite, igualmente, a esses mesmos critérios (2003, p. 43).

ainda muito mal recebida na filosofia alemã[39], marcada por seus densos tratados metafísicos que desconhecem esse caráter de rigor mesmo fora de um sistema filosófico.

1.4 A dialética negativa e sua lógica da desagregação (*Logik des Zerfalls*)

Repensada a *prima philosophia* mediante a introdução dos conceitos de identidade, método e sistema, passa-se ao derradeiro movimento em função da exposição dessas filosofias, em contraposição, desta vez, já à noção de dialética negativa, categoria a que se recorreria para que se realize a crítica decisiva às filosofias primeiras. A dialética negativa seria, assim, em uma primeira definição, a dialética que, livre da compulsão por um fundamento, realizaria a utopia do conhecimento. Ela é, em vista disso, essa consciência de que o impulso à sistematização é transformado em algo que não mais é sistema; em seu lugar, estaria agora a coerção coisal[40]. Como se verificou na delimitação do conceito de sistema e sua crítica, é a coisa que suscita a dialética.

Contra o primado do sujeito e, nessa esteira, contra o primado do conceito, caberia, na quietude dos conceitos, deixar com que a

[39] Ainda que a filosofia alemã tenha uma tradição ensaística que, inclusive, influenciou fortemente Adorno, especialmente nas figuras de Kracauer, Lukács, Benjamin, entre outros.

[40] De acordo com notas para a *lecture* 4, *Whether Philosophy is Possible without System*, de 1965 (Adorno, 2008, p. 34).

coisa fale por si mesma. Evidente, porém, que esse falar se dará via conceito. Afinal, "somente a unidade é capaz de transcender a unidade" (DN, p. 137) e é, mais uma vez, a dialética negativa que se encarregaria de lidar com a constatação dessa transformação, do um para o múltiplo, do sistema para o objeto, do abstrato ao concreto etc. Fazer com que esse movimento se dê pela própria filosofia e seus conceitos é o imbróglio do conhecimento, cuja utopia a dialética negativa abriria. Embaraço esse que é bem descrito conforme a passagem a seguir:

> Colhi esta explicação na rua; ouvi alguém no meio do povo dizer: 'Ele me reconheceu'; – e eu me pergunto o que é que o povo entende no fundo por conhecer! Que quer quando quer conhecimento? Nada mais do que isto: reduzir qualquer coisa de estranho a qualquer coisa de *conhecido.* (Nietzsche, 2017, p. 228 [grifo do autor])

Nesse aforismo, o 355 – A origem de nossa noção de "conhecimento" de *A gaia ciência* –, Nietzsche expõe essa problemática do conhecimento operar via transformação do novo, o desconhecido, sempre e novamente em algo velho, o já conhecido. A dificuldade de se ler o absolutamente novo sem que se impute a ele, *a priori*, categorias já conhecidas é também suscitada em certa medida desde Platão. Mesmo em se tratando de autores tão díspares e até opostos, pode-se achar, no *Mênon* de Platão (2001, 80d) semelhante temática, uma vez que há o questionamento acerca do fato de que o conhecimento envolveria uma certa aporia. No caso, o impasse seria: como procurar algo – o conhecimento – sem que de antemão se saiba o que é este algo? Como saber se encontrei este algo? Indicando, assim, a contradição entre a necessidade de já se saber algo que, no entanto, ainda se procura, ainda é desconhecido. Um problema que é, também

para Adorno, crucial e que tentará ser contornado na tentativa de realizar a utopia do conhecimento de, por meio do velho, abrir-se ao novo.

Nesse sentido, Adorno busca uma sofisticada alternativa para o problema, pois, uma vez vetada essa hipóstase *a priori* do que se procura, é *in media res* que se dará sua investigação. Sem que se proponha um início absoluto para o sistema filosófico, que ignoraria o peso histórico do que é anterior a esse começo, é no próprio decurso do pensamento que se descerraria a possibilidade do conhecer. No bojo de tal consideração, pode-se entender o seguinte argumento adorniano: "a virada em direção ao não-idêntico verifica-se em sua realização; se ela permanecesse uma declaração, ela se desdiria" (DN, pp. 134-135).

A transição do sistema ao não-idêntico, ao que não mais incorpora a sua ordenação lógica, não se dá instantaneamente: o que de fato escapa à identidade não pode ser apontado de maneira genérica, ao se dizer externamente que algo é idêntico ou não, que é repetição do velho ou que já é elemento do novo. É no decorrer do processo de tensionamento conceitual, mostrando seus limites, que se lançará luz a esse não-idêntico, segundo a lógica dialética. Em uma última formulação de *prima philosophia*, é possível pensar que uma mudança puramente formal em seu arranjo permanecerá sob a égide do primado do conceito, o que, em todo caso, é continuar se constituindo como uma variante de filosofia primeira.

Converter em identidade a não-identidade, que tanto almeja Adorno, atenuaria o elemento de negatividade da crítica, já que ela seria conceitualizada e tomada outra vez em sua positividade, como se pudesse ater-se à identidade do conceito de não-idêntico. Logo, o caráter reconhecidamente paradoxal da expressão "dialética negativa"

não é por acaso. Convém observar nesse ponto que, uma vez que toda dialética supostamente seria negativa – rejeita a positividade imediata de qualquer que seja o conceito –, poderia soar também como mera tautologia uma dialética negativa. A este respeito, todavia, Adorno procura se posicionar na contramão de uma tradição, desde Platão e a passar por Hegel, que procura alcançar, no íntimo da dialética, uma positividade (DN, p. 7).

Persistir fixamente na ideia do novo, em oposição ao velho, persistir em uma concretude ou um todo que estaria além das abstrações conceituais seria retornar ao problema da *prima philosophia*, nesta ocasião, sob a versão inusitada do que Adorno afirma poder ser chamado de uma *prima dialectica*. Sobre essa possibilidade de a virada ao não-idêntico permanecer algo positivo, primordial e assim se desdizer, tem-se o trecho de sua obra, justamente a *Dialética negativa*, em que isso se faz claro, confira-se:

> No entanto, no momento em que a dialética se torna imperiosa, ela não pode insistir em seu princípio como a ontologia e a filosofia transcendental, ela não pode ser fixada como uma estrutura suportadora, como quer que venhamos a modificá-la. 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 pura 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, p. 120)

Eis a peculiaridade da dialética adorniana. Nela, o ente, ele mesmo, em sua particularidade, não ocupa o lugar outrora do ser e é elevado à universalidade. Não se trata de uma dialética "positiva", isto é, idealista, por se ter a consciência de que ela não é ontologia sequer como ontologia do múltiplo, dos particulares, do não-conceitual ou de qualquer outro termo que designe esse caráter coisal que escapa os sistemas. O fato de o princípio primeiro, um conceito universal, dissolver-se diante do ente determinado – segundo a máxima que dá o "tom" do segundo capítulo da obra: "nenhum ser sem ente" (DN, p. 119) – não implica que o ente, por sua vez, poderá ser estabilizado, ou seja, não seria possível se apoderar nem mesmo do não-conceitual e absolutizá-lo, já que o conceito do não-conceitual também não permanece idêntico a si e se dissolve bem como os demais. A contradição, nesse caso, está no objeto, bem como estava no conceito. Esse é o sentido do que se viu ser uma crítica à identidade formal do objeto.

Em outras palavras, foi através da mediação de qualquer que seja o conceito primeiro postulado que se abriu a multiplicidade, porém essa mediação não é ela própria absoluta e só faz sentido quando mediada, uma vez mais, em relação a seu polo oposto, o imediato. Insistir na universalidade dessa mediação para Adorno é novamente achar ter o múltiplo "nas mãos" e reduzi-lo. Caso que se constituiria como a forma mais pura do identificar, como transcrito no trecho a seguir:

> 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, pp. 137-138)

Assim como não se pôde conquistar o não-idêntico imediatamente por algo positivo, hipostasiando um conceito arbitrário, não se poderia alcançá-lo pela negação do negativo, como na dialética hegeliana. Negar a negação ou, de maneira mais detalhada, negar o procedimento idiossincrático das filosofias primeiras – pela qual se separou os dois polos e depois se fixou um deles como positivo/subsistente ao negar/omitir o seu polo oposto – só poderia resultar em uma positividade da mesma maneira que a positividade da *prima philosophia*, a princípio contestada, foi alcançada. Isso se dá, pois a contradição entre sujeito e objeto não se resolveria com essa nova negação, em um novo nível dialético, apenas se aprofundaria, devendo sempre outra vez ser negada a positividade advinda desse processo; sem que, dessa forma, em uma espécie de ascensão dialética, pudesse-se proclamar ter alcançado a concretude, o que seria, em verdade, o que Adorno chama de uma "positividade abstrata" (DN, pp. 137-138). Logo, negar a negação abstrata não deve significar a queda nessa positividade fantasiosa, por isso a reunião dos polos, por mais que seja válida na intenção de mostrar a codependência entre sujeito e objeto, não obtém nenhum tipo de centralidade e não deve ser entendida como guia, contra a desagregação.

Assim, mesmo em oposição à estrutura vertical em que um polo servia de base ao outro, também a ideia hegeliana da dialética como um círculo, na qual se postula a síntese dos polos, não deve ser tomada como derradeira e elevada a estatuto de ontologia. Ao evitar a pseudoconcretude de uma *prima dialectica*, a dialética negativa seria, destarte, aquela que sabe que está abstraindo, "seu positivo seria

somente a negação determinada, a crítica, e não um resultado desenvolto que felizmente teria em mãos a afirmação" (DN, pp. 137-138). O significado dela está em profunda sintonia, então, com o que se entende por teoria crítica. Ambas com o mesmo sentido, salvo a ideia de que, na dialética negativa, refere-se não só à contraparte teórica do pensamento e suas contradições, mas também à parte real que ela afeta (Adorno, 2008, p. 20).

Ao parar na negação determinada, sem um desfecho positivo ela é essencialmente crítica, atendo-se somente à contraposição entre os polos, sujeito e objeto, sem reuni-los novamente em um terceiro e se vangloriar do que primeiro ela separou (DN, p. 151). Por mais que estejam em dependência recíproca não colapsam um ao outro, conservando essa distância mínima entre eles e estando sempre um passo atrás da síntese. Em suma, é nessa linha que se tem a verdade não como um resultado positivo – nem como a positividade da síntese dos polos –, mas a verdade como processo, conforme descrito a seguir:

> O conhecimento do objeto em sua constelação é o conhecimento do processo que ele acumula em si. Enquanto constelação, o pensamento teórico circunscreve o conceito que ele gostaria de abrir, esperando que ele salte, mais ou menos como os cadeados de cofres-fortes bem-guardados: não apenas por meio de uma única chave ou de um único número, mas de uma combinação numérica. (DN, p. 142)

Sem a identidade que pretensamente garantia uma confiabilidade ao pensamento filosófico e do qual ela não poderia prescindir, é notório que a sobreposição de conceitos, nesse modo constelatório e de desintegração, não é indício de desmanche

completo na investigação do conhecimento. A tentativa de superar a identidade, elemento constitutivo da filosofia tradicional aqui posta em xeque, dando luz à desagregação é o que, no fim das contas, é índice desse objeto. Se o objeto não "saltou" com uma chave única de interpretação desse real, enquanto resultado positivo e idêntico, ele será aberto na própria *démarche* de abrangê-lo, o que o deflagraria não mais em seu caráter inerte e sim em sua falsidade, em seu vir a ser. Nessa acepção o objeto é lido enquanto o processo que ele acumula em si; ele só alcança sua objetividade na medida em que é tomado como sedimento da história. O objeto é falso no sentido de que se leva em consideração o seu devir.

Em outros termos, a lógica da desintegração, isto é, a lógica que subjaz à *Dialética negativa*, historiciza todo conceito e toda categoria, desintegrando a pretensão ontológica de cada conceito, "seu salto para o ser", assim como a pretensão de unidade de qualquer construto lógico. Conforme a própria obra expõe:

> Seu movimento 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 desagregação: da desagregação da figura construída e objetivada dos conceitos que o sujeito cognoscente possui de início em face de si mesmo. (DN, p. 127)

Lógica da desagregação que, segundo nota de Buck-Morss (1979, p. 233, tradução nossa)[41], "é a mais antiga de suas [do autor]

[41] Todas citações dessa obra são de traduções nossas, salvo indicação contrária.

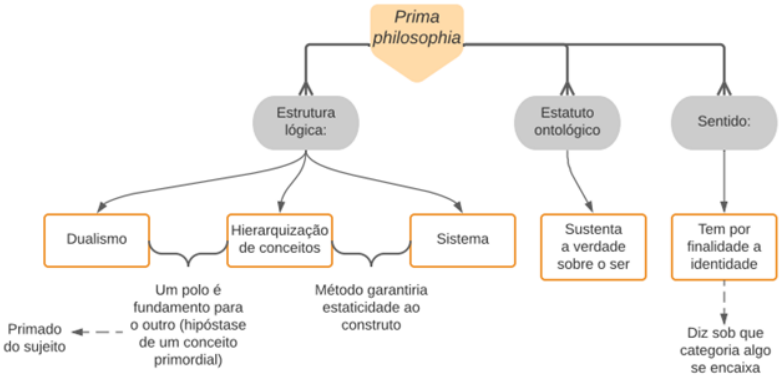
concepções filosóficas, datando de seus anos de estudante"[42]. Um nome que posteriormente é dado por Adorno ao procedimento dialético-negativo de negação, ou mesmo desconstrução interna, da estruturação lógica sistemática e metódica, que caracterizaram as filosofias primeiras. Um conceito que sintetiza, portanto, boa parte das operações singulares da dialética negativa.

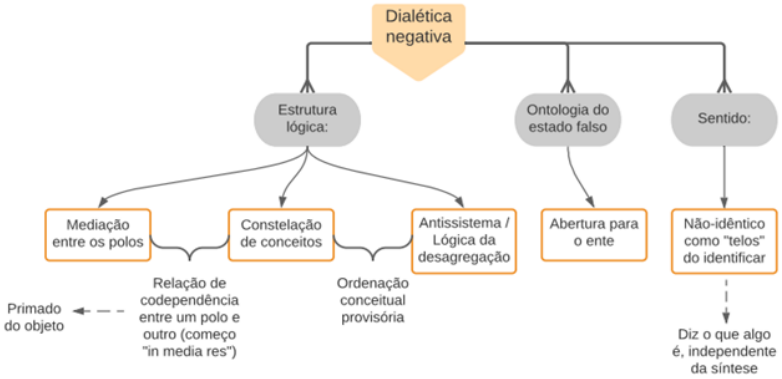
Pode-se dizer, em conclusão, que a crítica à *prima philosophia*, passando-se inclusive por uma crítica a uma *prima dialectica* e direcionando a filosofia ao não-idêntico, culminará no uso peculiar da linguagem filosófica que a leva a seu limite. O objeto deste estudo, que consiste na averiguação da possibilidade dessa filosofia baseada na negação da ontologia, passará, pois, por entender como a filosofia adorniana se encontra nesse duplo aspecto, conforme alerta Wellmer, a saber: "não estamos totalmente no interior da linguagem, nem, como gostaríamos, fora de suas fronteiras" (1991, p. 67, tradução nossa)[43]. Alternativamente, em uma formulação mais precisa que a de Wellmer e mais próxima às obras de Adorno: uma filosofia que imersa na linguagem não se encerre nela.

[42] Citação retirada por Buck-Morss de nota presente na edição alemã da *Dialética Negativa* (Theodor W. Adorno, *Negative Dialektik*, Gesammelte Schriften, vol. 6, ed. Rolf Tiedemann [Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1973], p. 409).

[43] Adiantando a discussão, elucida-se que tal entendimento pode ser atribuído ao que Wellmer afirma ser o uso oblíquo das afirmações filosóficas, isto é, elas devem *mostrar* o que estão *dizendo*. Com o intuito, claro, de se evitar a hipóstase do conteúdo da afirmação.

Diagramas: *prima philosophia* e dialética negativa[44]





[44] No decorrer do texto algumas noções do diagrama ainda vagas ou ainda não referidas neste trabalho serão melhor explicitadas. Em particular, cita-se o caso do "primado do objeto" e da "ontologia do estado falso" (segundo capítulo, subitem 2.3).

2. Adorno e a ontologia

Neste segundo capítulo, começa-se a pensar a relação de Adorno propriamente com a ontologia, uma vez que esta foi resgatada no século XX sob a pretensão de agora ter superado a lógica das filosofias primeiras, o que Adorno tenta avidamente rejeitar. Por isso, inicia-se o capítulo com a crítica adorniana à ontologia fundamental de Heidegger (subitem 2.1), passa-se aos aspectos transcendentais que difeririam Adorno dessa ontologia (subitem 2.2), logo após debate-se como esses aspectos dão luz a uma ontologia de estatuto inusitado, a ontologia do estado falso (subitem 2.3), até que se finda o capítulo indagando se essa nova proposta adorniana, enfim, poderia superar o metodismo e a sistemática da *prima philosophia* (subitem 2.4). Sendo assim, segue-se a discussão, a começar pelas aproximações e afastamentos da filosofia adorniana em relação à filosofia heideggeriana.

2.1 Ontologia fundamental e a ontologização do ôntico

Guardadas suas especificidades, a recusa por uma ideia *robusta* de transcendência – uma posição externa à linguagem que pudesse ser alcançada diretamente – é expressa, em boa parte dos filósofos continentais do século XX, pelo uso dos conceitos contra si mesmos. Isso se daria, na tentativa de encontrar, no interior da linguagem, se

não o objeto puro e simples, ao menos seus contornos: o vislumbre do objeto não reduzido por quaisquer conceitos a ele imputado. Esse é o diagnóstico fornecido pelo filósofo Ray Brassier [45], no qual são mencionados os nomes de Heidegger, Derrida e até mesmo de Adorno[46].

Esse momento aconceitual ao qual chama atenção Adorno, de fato, tem sua semelhança com pensamentos que vão desde Husserl a seu discípulo Heidegger. Restringindo-se a esses dois filósofos que são caros às análises adornianas, pode-se destacar, em primeiro lugar, de maneira sucinta, Husserl, com o mote de sua fenomenologia o retorno da filosofia às coisas elas mesmas, isto é, mantendo a investigação no *puro ver* (*im reinen Schauen*, Husserl, 2008, p. 29) e não nas deduções ou induções próprias da epistemologia. Além de Heidegger, em segundo lugar, com sua *Destruktion* da metafísica tradicional, projeto que, a princípio, poderia se assemelhar ao de Adorno, já que ambos rejeitam tanto as filosofias do sujeito

[45] "Assim, para grande parte da filosofia continental do século XX, de Heidegger e Derrida a Levinas e Adorno, a única forma concebível alternativa à Cila do idealismo por um lado, seja transcendental ou absoluto, e a Caríbdis do realismo – que parece ser apenas sempre 'ingênua' – por outro, consiste em usar os recursos da conceitualização contra si mesmos na esperança de vislumbrar alguma exterioridade transcendente, não conceitual" (2007, p. 129, tradução nossa).

[46] Cumpre, no entanto, pormenorizar a leitura de Brassier, salientando que o uso dos conceitos e de toda a estrutura da epistemologia contra si mesmos é válido para descrever, sobretudo, o pensamento de Adorno, já que uma importante distinção deste filósofo em relação a Heidegger é precisamente levar a cabo a teoria do conhecimento ao seu esgotamento e não rejeitar, de início, sua distinção entre sujeito e objeto. Ademais, a aproximação com Derrida também deve ser lida apenas em termos gerais. Para Martin Jay (*apud* O'Connor, 2004, p. 149), a fusão entre a dialética negativa e a desconstrução em Jacques Derrida é índice da baixa atenção às obras adornianas.

características da modernidade, quanto a concepção de objeto positivista.

Toma-se em ambos os autores, Adorno e Heidegger, uma noção ampliada de objetividade. Para além da simples transparência com o objeto como na epistemologia, atenta-se para essa dimensão que é, com efeito, pré-epistemológica. Esse foi o desenvolvimento que levou a filosofia a ser redirecionada ao não-idêntico, um momento mimético[47] que põe em questão o primado do conceito. Contudo, por mais que se possam fazer conexões significativas[48] entres os filósofos, não se pode esconder as notáveis divergências entre eles, de modo que a crítica a Heidegger ocupa boa parte da *Dialética negativa.*

Adorno vai adiante na recusa de uma ontologia, a necessidade de uma ordenação imediata do real "não é capaz de garantir o que quer mais do que o tormento dos esfomeados é capaz de lhes garantir a ceia" (DN, p. 62). O correto reconhecimento heideggeriano do esgotamento das filosofias do sujeito e do embaraço em que elas se encontram não autoriza um salto pelo qual elas seriam abandonadas em prol de uma ontologia subjacente. Passar de uma dimensão calcada na identidade do eu para uma intenção objetivista e de ênfase no não-eu,

[47] Uma elucidação concisa para o termo mimese, amplamente mobilizado nas obras adornianas, é fornecida por Wellmer: "Em sua *Dialética Negativa*, Adorno almeja caracterizar essa autotranscendência do conceito como um processo pelo qual o pensamento conceitual adquire uma qualidade 'mimética'. A racionalidade deveria se combinar com um princípio mimético para ser liberada de sua própria irracionalidade. Mimese é o nome dado às formas de comportamento que são sensoriais, expressivas e comunicativas" (1991, p. 10, tradução nossa).

[48] O'Connor (2004, p. 189) cita Rüdiger Bubner como exemplo de pensador que leva à risca a inesperada proximidade entre Adorno e seu principal oponente, Heidegger. Para ele os argumentos adornianos que diferem sua interpretação da não-identidade da filosofia do *Ser* em Heidegger são insatisfatórias.

descentrando-o, não desfaz a encruzilhada posta à filosofia, conforme trecho transcrito abaixo:

> A ontologia e a filosofia do ser são modos de reação – ao lado de outros modos de reação mais grosseiros –, nos quais a consciência espera arrancar-se desse enredamento. Mas elas portam uma dialética fatal em si. A verdade que expulsa o homem do centro da criação e o adverte de sua impotência fortalece, enquanto modo de comportamento subjetivo, o sentimento da impotência, incita os homens a se identificarem com ela e intensifica, com isso, ainda mais o encanto da segunda natureza. (DN, p. 65)

Se a crítica a *prima philosophia* já se encarregou de expor o quanto há de subjetivo nas tentativas de se estabelecer uma ideia robusta de ontologia, conferindo ao objeto o fundamento último, cabe mostrar que o mesmo se dá ao abordar a filosofia do ser de Heidegger, a ontologia fundamental. A caracterização da ontologia que, segundo Adorno, seria a "disposição para sancionar uma ordem heterônoma, dispensada de se justificar ante a consciência" (DN, p. 59), permanece válida mesmo para a noção de "ser" heideggeriana. A sagacidade da filosofia do ser de evitar a realização de uma mera revolução copernicana que abriria margem para o contra-argumento de que seu anti-idealismo é simples realismo, não esconde o fato de que o que sobra, ao se recusar a distinção sujeito-objeto da metafísica tradicional, não é algo que se possa ser injustificadamente fixado.

Fiar-se em uma pergunta mais fundamental – a pergunta pelo ser – que subjazeria à busca pelas essências da filosofia do sujeito findaria em admitir uma suposta concretude contínua e coerente que

estaria ali velada. Dessa maneira, chega-se a um ponto muito semelhante ao que já se criticou em Hegel:

> O que há de verdadeiro no ponto de partida heideggeriano é o modo como ele se submete a isso na negação da metafísica tradicional; ele se torna não-verdadeiro no momento em que, de maneira não muito diversa de Hegel, começa a falar como se com isso o que deve ser salvo estivesse imediatamente presente. A filosofia do ser fracassa logo que reclama no ser um sentido que, segundo o seu próprio testemunho, é dissolvido por aquele pensamento ao qual o próprio ser ainda está preso enquanto reflexão conceitual, desde o momento em que é pensado. (DN, pp. 90-91)

É verdade que isso não se dá de forma tão explícita quanto o absoluto da sujeito-objetividade em Hegel, porém reclamar o ser como o que há de mais profundo e o que, portanto, deveria ser salvo na metafísica tradicional retorna ao problema já exposto no fim do primeiro capítulo de se postular uma positividade abstrata. É nesse sentido que se viu Adorno ir além na rejeição da ontologia. Todo o trabalho que se deu na crítica à *prima philosophia* de se redirecionar a filosofia para seu momento de concretude não-reificada e de experiência integral do objeto não desmente a atestação de que também esse momento é, precisamente, apenas um momento e não algo a que se pudesse recorrer enquanto realidade última e irredutível[49].

[49] Sobre tornar essa dimensão do aparecer – a questão do Ser – algo primordial Rose sintetiza: "Adorno argumenta que tornar a questão do Ser irredutível e garantir a ela primazia ontológica seria fundar outra *Ursprungsphilosophie*, um absoluto primeiro.

Mais uma vez o que se pode observar é a estratégia argumentativa de Adorno de mostrar o primado do sujeito em filosofias que supostamente se pretendiam não-idealistas. O momento de aparecer do objeto, que Heidegger chama atenção e que havia surgido como censura ao idealismo e sua ruptura entre conceito e coisa, volta a ser reificado. Por certo, o preço de se rejeitar a mediação conceitual é cobrado na medida em que esse Ser se torna pura tautologia, algo indeterminado, destituído de qualquer predicação. Em razão disso, cabe ressaltar o seguinte:

> A crítica heideggeriana à tradição filosófica torna-se objetivamente o contrário daquilo que promete. Escamoteando o espírito subjetivo, e, com isso, necessariamente também o material, a facticidade junto à qual a síntese atua; fazendo o que é em si articulado segundo esses momentos passar por algo unificado e absoluto, ela se transforma no contrário da "destruição", da exigência de desencantar o que é produzido pelos homens junto aos conceitos. (DN p. 79)

Caso se queira efetivar a aproximação com Heidegger é preciso, por conseguinte, ter em consideração, anteriormente, que, para Adorno, se a filosofia, junto ao positivismo, é criticável por se espelhar nos ideais da matemática, ela também não se cura ao procurar desvelar o ser na poética. O fetichismo filosófico do poema[50]

Para Heidegger, o Ser não apenas 'está à mão' (*vorhanden*), mas também pertence à realidade histórica. A história provém a estrutura básica da ontologia heideggeriana, resistindo, portanto, às pressuposições eternas e estáticas do pensamento de Husserl" (1978, p. 71, tradução nossa).

[50] Para colocar a discussão nos termos de Alain Badiou (1991, p. 50), que leva ainda mais à frente a recusa da sutura da filosofia à poesia para propor, então, a

adviria como retorno mítico, em que se descartaria os ganhos da matematização da filosofia para hipostasiar o momento pré-epistemológico de indistinção entre ôntico e ontológico. Inegável que não se trata de tornar a recalcar esta dimensão mimética como se fez em toda a tradição ocidental, capturando-a novamente em identidade como faz Hegel ao manifestamente propor a identidade entre os polos. A questão é que Heidegger, por sua vez, alertado quanto a isso, tenta se afastar do idealismo com tanto afinco que sua *Destruktion* se converte em metafísica. O descentramento do humano é reforçado subjetivamente até se repousar em identidade do mesmo modo com que as filosofias primeiras se fundamentavam na unidade do sujeito, ou seja, no próprio pensamento.

Mais uma vez se chega à fronteira da intelecção da não-identidade, mas se recua, desta vez, estabelecendo-se no conceito de ser, enquanto polo de identidade (DN, p. 95). O destino dessa nova ontologia é, com efeito, novamente o de capturar a não-identidade em identidade: o aparecer do ser-aí, irredutível conceitualmente, é ele mesmo ontologizado – coisificado. Apenas mediante essa ontologização do ôntico é que o ente determinado deixa de ser um problema para a ontologia e sua ciência do ser enquanto ser (DN, p. 106). Todavia, também o conceito de ser, elevado à ontologia, deveria ser desencantado, pois não se trata de um resíduo puro, fantasmagórico, que se alcança após se retirar o sujeito, este conceito também deve ter sua determinidade. Ele é, da mesma forma, algo

---

desconstrução subjetiva reivindicada pela poética ocorrendo no interior da própria razão, da própria filosofia. Um ponto que é bem próximo ao pensamento adorniano, já que se volta a aproximar poema e matema, estando a filosofia na tensão entre o dualismo positivista – um logicismo, em que se sutura a filosofia ao matema – e o colapso do ôntico no ontológico, próprio da sutura com a condição poética. Isso se dá sem que a filosofia pudesse se reduzir a qualquer uma dessas duas condições.

submetido a uma predicação e não uma pura abstração que, em sua universalidade, poderia se pregar, nesta ocasião, fundante.

Por essa razão, a crítica do idealismo não se dá imediatamente retirando o sujeito, no que Adorno denomina de uma teoria residual da verdade. O objeto não surgiria como resto ao livrar-se do arcabouço conceitual-subjetivo. Antes, é com mais subjetividade que se chega à objetividade. Pensar estar livre dela é, afinal, a grande ilusão das filosofias primeiras e, no caso das ontologias e da filosofia do ser, isso não é diferente[51].

Como se viu na crítica às filosofias primeiras, a impossibilidade de se deduzir um conceito primeiro absoluto é devido à mediação conceitual, tal conceito não é resíduo objetivo puro, pois é sempre mediado por outros conceitos. Também as ontologias, ressuscitadas pela filosofia de Husserl e continuadas com Heidegger, almejam alcançar essa objetividade, esse absoluto primeiro, ou seja, pretendem também ser filosofias primeiras. Desta vez, contudo, a estratégia das novas ontologias não é postular um princípio conceitual que explique o próprio pensamento e o existente. Sua estratégia, aliás, é despir a filosofia da compulsão sistemática, da compulsão conceitual, até que se retire toda a subjetividade e se apodere desse princípio primeiro, não mais via mediação dos conceitos, mas imediatamente. Em sua obra *Metacrítica*, Adorno afirma: "As ontologias gostariam de ter a vantagem do sistema, sem ter de pagar a penitência; gostariam de

[51] Cf. DN, p. 161. Alternativamente, tem-se, na *Metacrítica,* uma passagem em que a filosofia de Heidegger é incluída como partícipe dessa ilusão*:* "Toda *prima philosophia*, mesmo a pretensão heideggeriana da 'destruição', foi essencialmente uma teoria residual, a verdade deve ser aquilo que resta, a sobra, o mais insípido de tudo" (pp. 50-51).

reproduzir a obrigatoriedade da ordem a partir do espírito, mas sem fundamentá-la a partir do pensamento, da unidade do sujeito" (p. 76).

Em suma, as ontologias ainda tentam se proclamar "primeiras", erguendo suas bases sob o ser, mas sem que se reconheça qualquer estado de coisas para esse ser, sem que se reconheça uma essência a ele ou, ainda, sem que o reconheça como um conceito que, bem como os demais, refere-se a algo. Ocorre que também o "é", a cópula que faz a mediação entre o sujeito e a predicação – o objeto –, não pode ser hipostasiado e tomado apenas abstratamente, como já foi vetado fazer com cada um dos dois polos que ele conecta. Em separado, até pode-se dizer da cópula obtendo o sentido genérico de uma síntese, qual seja, a de estabelecer a existência de algo. Porém, ela só se realiza no interior de cada síntese particular que realiza, só obtendo seu significado na relação entre sujeito e objeto (DN, p. 93). Não faz sentido, portanto, expor uma noção vazia de existência que seria anterior à racionalidade e à crítica.

Por conseguinte, não é tão simples, quanto Heidegger considera, lançar-se na imanência do ser e abandonar uma ideia de transcendência. Embora Adorno esteja de acordo com a recusa de uma ontologia pré-crítica, há nele também a crítica à ontologia que hipostasia o devir ele mesmo, recaindo em historicismo, isto é, há nele a crítica à tentativa de se tornar total o momento de vir a existência dos objetos[52]. A experiência do objeto não é algo simplesmente extrafilosófico e extraconceitual, mas algo que terá suas condições

[52] No comentário de Rodrigo Duarte a esse respeito tem-se: "Assim como a Ontologia Fundamental acerta – à sua moda – suas contas com a transcendência, ela se defronta com o que Adorno chamou de a sua 'segunda grande ameaça', aquela pelo historicismo, ontologizando o próprio tempo, colocando-o como constituinte da essência do homem. Com isso chega-se à paradoxal situação de permanecer 'enquanto algo eterno apenas a temporalidade'" (1997, p. 68).

especificadas (tarefa delineada no subitem 2.2). Algo que é passível de explicação na própria racionalidade dos conceitos, de uma dada maneira e não de nenhuma outra.

Como o argumento mobilizado desde o início é um argumento de desconstrução de sistemas filosóficos via dialética negativa, pode soar inusitado esse aspecto marcadamente transcendental do pensamento adorniano, de modo que a tradição de comentários às obras de Adorno sempre frisa essa derradeira fidelidade à metafísica como algo, em algum grau, inaudito. Em O'Connor, isso aparece da seguinte maneira:

> Eu afirmei em minha introdução que a filosofia de Adorno tem um compromisso com a noção de uma verdade não relativista. [...] Isso será uma surpresa para aqueles que tendem a ver a filosofia de Adorno um pouco como a de Nietzsche, isto é, como se esforçando em todos os pontos para rejeitar os conceitos e argumentos tradicionais da filosofia. Surpreendente ou não, acho que deveria ficar claro, se prestarmos muita atenção aos argumentos de Adorno, que Adorno é um filósofo transcendental. A dialética negativa contém os seguintes dois elementos, que juntos são constitutivos de uma filosofia transcendental: primeiro, ela identifica as condições para a possibilidade da *experiência*; e em segundo lugar, sustenta, além disso, que a filosofia não pode ser coerente se negar ou excluir qualquer uma das condições identificadas como as condições para a possibilidade da *experiência.* (2004, p. 15)

Seria possível citar também Marcos Nobre (1998, p. 151), ao recuperar a interpretação de Wellmer segundo a qual a conhecida

"solidariedade com a metafísica no instante de sua queda" é lida como fidelidade à ideia de verdade. Porém, é notável que O'Connor leve com mais rigor essa fidelidade à noção de verdade, já que Wellmer se dedica prontamente a colocar essa verdade com traços aporéticos. Por ora, relevando essa nuance entre os comentadores, o que se fica claro é a questão acerca de como é manifesto um compromisso cognitivo com objeto. A abertura para o não-idêntico não visa nenhuma estetização da teoria[53] e, se já se falou em um decaimento na condição poética, é plausível, conjuntamente, que a proximidade com a ideia de verdade afaste a filosofia de qualquer pseudomorfose[54] com a arte.

A pertinência ou não das leituras que aproximam por demasiado a filosofia do ser ao não-idêntico adorniano passará, dessarte, pela abordagem do aspecto transcendente em Adorno. De interpretações mais rígidas desse caráter a interpretações mais

[53] Schweppenhäuser destaca que "Outra leitura comum de Adorno é igualmente equivocada a respeito de sua preocupação central: a saber, a visão de que ele procurou confundir as fronteiras entre filosofia e arte, de que seu ponto era 'a estetização da teoria'. Isso também está incorreto. Na verdade, a tese de Adorno é que 'o papel da arte na cognição' é possível porque os dois estão intimamente ligados, embora sejam fundamentalmente distintos. As obras de arte são caracterizadas pela 'configuração dialética da mimese e da racionalidade'. Elas contêm conhecimento que não é conceitualmente unificado porque está ligado à mimese e à expressividade. No entanto, este potencial cognitivo é acessível apenas por meio da reflexão conceitual [...]" (2009, pp. 49-50, tradução nossa).

[54] Também o conceito de pseudomorfose carece de uma explanação, por ser outro conceito relevante para Adorno. Duarte o elucida: "A versão adorniana de pseudomorfose designa o empréstimo de um elemento formal de um âmbito da cultura a outro". Com o acréscimo de que: "[...] mesmo sendo um conceito típico de sua filosofia da arte – não é uma noção aplicável exclusivamente ao âmbito estético, significando, como já se assinalou, o modo como um domínio qualquer assume características não originariamente suas. O aspecto essencialmente crítico que o conceito assume em Adorno diz respeito ao fato de que essa metamorfose é o indício de um estado de coisas alienado, reificado" (2009, p. 31; 35).

deflacionistas, compete a este estudo a indagação de como isso se relaciona com a dissolução dos construtos ontológicos. Não teria a dialética negativa se tornado total e, assim, ontológica? Seria desejável que isso ocorresse? Pode a dialética ganhar a força de uma ontologia? Até que ponto os ideais de racionalização e de matematização podem ser levados adiante?

2.2 A experiência filosófica no materialismo: aspectos transcendentais

Por todo o exposto, ao seguir as indicações providas por O'Connor (2004), convém delinear o conceito de experiência filosófica no materialismo adorniano, sob o pretexto de esse conceito operar no pensamento desse filósofo o seu aspecto transcendental, que não estava presente em Heidegger. A esse ponto, já se faz suficientemente claro que a resistência da negatividade frente à finitude dos conceitos e a abertura para os conteúdos da experiência, extraconceituais, não se desenrola em nenhum sentido a que se poderia atribuir uma filosofia primeira. Não se refere à busca da origem desse conteúdo mimético ou de sua defesa mediante seu contrário[55]. A experiência, termo crucial para o materialismo dialético em Adorno, não é, assim, a expressão e a imitação do que foi, mas "a continuidade de reflexão

[55] Para Huhn (2004, p. 9), a consequência dialética de não se poder determinar a origem da mímesis é que seu contrário é posto simultaneamente consigo.

em reflexão, dos múltiplos aspectos e movimentos da possibilidade subjetiva" (Huhn, 2004, p. 9, tradução nossa).

Nesse enfoque é que se viu a experiência na *Dialética negativa* divergir do culto ao ser heideggeriano. Se não é o caso de despir a filosofia de seus conteúdos epistemológicos, ao livrar-se da dualidade sujeito e objeto como impeditivos da experiência, caberá fiar-se em sua relação de codependência para a própria constituição dessa relação não pauperizada com o objeto. A recusa de uma subjetividade constituinte do real, no primado do sujeito, jamais implica, no primado do objeto, o fim da reflexão subjetiva. Antes, é sua riqueza de detalhes que procura ser preservada, pois

> [...] para perceber a constelação na qual a 'coisa' se encontra, para decifrar a história que o singular carrega em si como resultado de um desdobramento, para conhecer o processo nele acumulado, o pensamento não pode prescindir de um sujeito fortalecido. Somente esse se encontra habilitado – na medida em que concentra a espontaneidade e a concentração necessárias – a desenrolar a história sedimentada no objeto, pois somente pela experiência espiritual pode-se apreender a universalidade imanente do singular como objetiva (Musse, 2009, p. 144).

Reconhecida a necessidade de se preservar a densidade do objeto, sem que o descerre com "chave" única – sem subsumi-lo em um único conceito, seja sujeito ou objeto –, a objetividade será reconhecida, afinal, de maneira não-reduzida, na rede de forças conceituais em que ela gravita. Essa foi, enfim, a importância conferida à arte na cognição, a importância da mimese no interior da

epistemologia. Entretanto, como a ideia é endossar a interpretação de que a experiência opera o aspecto transcendental no pensamento de Adorno, é importante frisar a função epistêmica da experiência.

Muito embora o traço transcendental não apareça nesses termos no programa adorniano (O'Connor, 2004, p. 54), é a manutenção de uma subjetividade forte que possibilita a dedução dessa interpretação. Sendo assim, retoma-se o sentido de uma crítica imanente no qual a densidade do objeto é apreendida na própria elaboração conceitual, ainda que em sintonia com o âmbito mimético. Isso se dá, já que é em seu desenvolvimento epistemológico que há o reconhecimento das mediações subjetivas pelas quais a objetividade se encontra, da constelação conceitual que se cristalizou em torno da coisa ou, em outras palavras, segundo definição já fornecida no primeiro capítulo (subitem 1.1), da ordenação provisória de conceitos. De sorte que precisamente essa mediação entre sujeito e objeto será a responsável pela experiência, que ocorrerá em sua interface e não no abandono dessa estrutura.

Não abrir mão da subjetividade mesmo em um contexto de crítica à filosofia do sujeito, buscando recuperar os desenvolvimentos conceituais acumulados no objeto, não deve significar, todavia, que a experiência deva ser tomada, como se deu na grande maioria dos demais filósofos, como algo puramente subjetivo. Por certo, era o caso de se pensar a dupla mediação entre os polos, em que não só a objetividade é alcançada por meio do sujeito, mas que também esse sujeito se encontra interposto na objetividade. Logo, não cabe pensar a experiência aos moldes de uma experiência individual ou sequer aos moldes positivistas de uma mera experiência empírica (O'Connor, 2004, p. 54, p. 87).

Para que se recupere a riqueza da experiência é preciso pensar não mais o sujeito empobrecido e puro do idealismo, mas um sujeito somático, dotado de corpo. De maneira que se descarta a interpretação da sensação como algo que se dá imediatamente na mente, enquanto abstração [56]. Seria, pois, algo qualitativamente distinto do pensamento, algo não-idêntico, que ocorreu e que aparece ao sujeito como diferença. É isso que descreve Alain Badiou em comentário à filosofia adorniana:

> Ainda sim, precisamente, uma tal experiência não é da ordem do pensar e a única prova radical do fato de que o pensar está confrontando o que *não* é pensar é fornecida, finalmente, pela sua aparência como sofrimento. [...] Ademais, sofrimento deve ser lido em seu sentido mais materialista: ele é o corpo (2010, pp. 38-39, tradução nossa [grifo do autor]).

Em sequência à hipótese de que a experiência em Adorno segue condições específicas para que ela possa ser possível, tem-se mais um elemento significativo da experiência e que está em concordância com o que já se viu ser o *telos* do identificar: o não-idêntico. Sob o aspecto da identidade, o modo pelo qual o sujeito interage com o que não é igual a si, a objetividade que o expulsa de seu reino autárquico, aparece como sofrimento, "pois sofrimento é objetividade que pesa sob o sujeito; aquilo que ele experimenta como seu elemento mais subjetivo, sua expressão, é objetivamente mediado" (DN, p. 24). É nesse interior constitutivo da subjetividade que se apreende a densidade da experiência. Uma tese que é amplamente

[56] Ver mais em O'Connor (2004), capítulo 2.3: *The Somatic Subject*.

interpretada como tese materialista, já que é a expressividade corporal e não a simples afetação mental que está em jogo.

Dar voz a esse sofrimento é, por isso, condição de toda verdade (DN, p. 24). Apreender essa objetividade que pesa sob o sujeito sem que, com isso, sua multiplicidade seja reduzida a conceitos finitos é, portanto, a tarefa a ser percorrida pela utopia do conhecimento. Sem delongas, desde a introdução da *Dialética negativa*, Adorno já define como tarefa da filosofia o esforço de exprimir isso que é do âmbito do corpo, da objetividade. Em outras palavras, é dizer justamente do que tira o sujeito de sua posição de absoluta liberdade, é dizer, sobretudo, do que o remete a sua coisidade e, portanto, a sua não-liberdade.

À vista disso, eis o elemento transcendental da experiência: em vez de ela ser o componente organizador de um sistema filosófico, composto por um "*corpus* de teoremas enumeráveis"[57], ela é o que fura a imanência subjetiva e desorganiza a plenitude do conceito. É evidente que uma correta abordagem dessa experiência não pôde ter seu lugar nas filosofias primeiras, sua infinitude ainda que mencionada foi sempre destituída de seu verdadeiro poder, da verdadeira força da contradição. A esse respeito, transcreve-se o ponto de Adorno:

> A objeção metacrítica à *prima philosophia* é ao mesmo tempo a objeção à finitude de uma filosofia que incensa com belas palavras a infinitude, mas não atenta para ela. O conhecimento não possui nenhum de seus objetos

[57] DN, p. 20. A frase como um todo é correspondente a elaborações de Adorno em *Lectures on Negative Dialectics,* ver capítulo: *The concept of Intellectual Experience* (2008, p. 83).

> completamente. Ele não deve promover o aparecimento do fantasma de um todo. (DN, p. 20)

A lide adequada com o elemento material da experiência não deve se desenvolver em uma tradução ou espelhamento desse múltiplo, sob o risco de, mesmo sendo o caso de ele ser mencionado, incorrer-se em uma projeção de totalidade finita. Apenas uma filosofia que não abdica de sua expressividade, de uma elaboração em sua forma e consequentemente em sua contraparte subjetiva e não em um positivismo conteudístico, é que, paradoxalmente, respeitará o material, a coisa a ser estudada. Adorno diz de uma filosofia em que sua imagem se confunde com sua concreção, para que ela seja enfim experiência plena, não-reduzida – não abstraída conceitualmente, ainda que no *medium* da reflexão conceitual (DN, p. 20).

Em que se pese a influência da experiência espiritual de Hegel[58] para o conceito de experiência adorniano, na qual a hipóstase de um dos polos também é vetada, a autorreflexão da consciência é levada adiante, desta vez, não sem estar acompanhada de uma vertigem. A vertigem do sujeito ao se perceber enredado pela materialidade. Isso sem que haja um subterfúgio, o eu puro – o eu transcendental, segundo o primeiro sentido de identidade descrito nesta dissertação, no capítulo 1, subitem 1.2 – que organizaria todas as percepções. Desamparado em meio à materialidade, no qual o objeto

[58] Mais sobre as aproximações e afastamentos de Hegel em Afshar, 2018, pp. 14-15. Em particular cita-se: "A dialética negativa se afasta da hegeliana, na verdade, na medida em que ela procura tornar mais aguda a tensão entre conceito e coisa, externalizando na consciência momentos do objeto que, no desenvolvimento dialético do conceito, vinham sendo negligenciados ou reprimidos. Esses momentos são, principalmente, de natureza corpórea, histórica e material".

tem dialeticamente a primazia, a experiência filosófica só poderá se dar segundo as seguintes condicionantes:

> (i) que a *experiência* não pode ser realizada sem realidades externas (objetos que são irredutíveis à agência do sujeito, objetos que são não-idênticos), e (ii) que as realidades externas têm um papel determinante no contexto da *experiência*. Concebida de um ponto de vista específico, a primeira característica envolve não mais do que a tese de que há matéria. Ela não nos força a ir além de aceitar a provisória conclusão kantiana da existência de uma coisa-em-si incognoscível. Assim, pode oferecer algum tipo de objeção ao idealismo, mas apenas ao idealismo de uma variante antimaterialista, algo como um berkelianismo irrestrito. Deve-se mostrar, entretanto, que as realidades externas não são simplesmente matéria indeterminada e que podem ser coerentemente entendidas como determinantes do *conteúdo real* da *experiência* – caso contrário, uma explicação subjetivista pode parecer viável (O'Connor, 2004, p. 56).

Se de fato é o caso de se pensar uma filosofia que está entre Kant e Hegel (Nobre, 1998), mas sem se esgotar em um ou em outro, primeiramente é preciso garantir, tal como Kant, a irredutibilidade da experiência. Postular um objeto que transcende a quaisquer categorias subjetivas é condição necessária para a experiência, conquanto não seja, ao mesmo tempo, condição suficiente, em razão da já introduzida dependência recíproca entre sujeito e objeto para sua composição. Esse é um ponto fulcral para o entendimento da primazia do objeto. Ainda que os polos estejam dialeticamente imbricados, isso não deve se fechar em um círculo subjetivo

intransponível que deixe a "coisa" inacessível ou sob jugo do sujeito. De início, é preciso garantir sua autonomia, mas não apenas.

O objeto deverá transcender qualquer aparência ou imediatidade – o que é dado –, como é no modo em que ele é absorvido no empirismo, porém sem conduzir a transcendência para a esfera teológica. A reconciliação com este não ocorrerá em outro plano; em termos materialistas seu horizonte de possibilidade seria: "a fronteira mundana que impede a eliminação do sofrimento e o estabelecimento de um mundo verdadeiramente humano" (Schweppenhäuser 2009, p. 35, tradução nossa) [59]. Em ressonância, então, com a materialidade, a "coisa-em-si" não é infinitamente distante, em concordância com Kant. O não-idêntico não é totalmente desprovido de conceito, a despeito de, em verdade, não ser completamente identificável conceitualmente[60].

Se o não-idêntico aparece como diferença, ele, por outro lado, não é pura diferença; não é, diante da identidade, o seu oposto completo, sob o risco de se retomar o dualismo. Logo, uma crítica imanente buscaria a não identidade do próprio objeto – e, por extensão, do método –, em vez de remodelar a teoria para que ela se adeque ao que lhe é exterior, a coisa. Sua incumbência é buscar naquilo que é diferente o que há de universal, sem que com isso se inclua totalmente o diferente na universalidade. Por isso o que

[59] Interpretação para a declaração de Benjamin de que a redenção é o limite do progresso. Para efeitos deste estudo não caberia se pensar a, no entanto relevante, questão de se levar ou não a cabo uma tal característica, marcadamente humanista. Aliás, Adorno mesmo chega a colocar em pauta a *prima philosophia* como aquela que expulsa a humanidade do reino de sua própria razão, já que, obtendo sua materialidade, os homens seriam contingentes em relação às ideias (*Metacrítica*, p. 152).

[60] Cf. Maar, 2006, p. 137.

aparece como não-idêntico ao sujeito tem também o seu momento de conceitualidade, a experiência não é a experiência da pura particularidade, como poderia ser erroneamente deduzido. Movimenta-se nessa tensão entre momento conceitual e momento aconceitual, sem traduzir este último completamente em termos já *reconhecidos*, mas se valendo deles para possibilitar, portanto, a *exposição*[61] do que os transcende: do que, irredutível a esses termos, simplesmente aparece, é diferença[62].

A transcendência, afinal, que surge de maneira inaudita em meio à dissolução das filosofias primeiras, não faz do materialismo adorniano um materialismo dogmático, puro realismo. As duas condições que dão azo à experiência filosófica, a existência de realidades externas e determináveis, seguem logicamente o argumento de que a contradição não deve ser nem fixada como dado insuperável do real, nem tomada como método. A determinidade da coisa externa que Adorno busca resguardar com tanta cautela está em discrepância com o filosofema kantiano que pressupõe um em-si que é substrato indeterminado, i.e., uma causa desconhecida para o fenômeno. Em verdade, o que será realizado, profusamente pela teoria crítica, é o esvaziamento de uma noção essencial de objetividade.

Em seguida à ideia de que a dialética não deve ser fixada como real, Adorno procura, então, recuperar a noção marxiana de um materialismo que se distinguiria dos demais; ele não constitui uma teoria da natureza, mas um materialismo que pauta inclusive a

---

[61] Conforme Silva (2009, p. 68) descreve a imbricação entre *reconhecer* e *expor,* o que faz voltar o debate em torno da natureza do conhecimento mobilizado neste estudo, no capítulo1, subitem 1.4, e que se assemelha à distinção, já citada, de Wellmer entre *dizer* e *mostrar* (1991, p. 67).

[62] Em sintonia com a interpretação de Badiou para o não-idêntico, presente em *Five Lessons on Wagner* (2010, p. 44).

superação do próprio materialismo. Em sua obra *Philosophische Terminologie* (1974), Adorno percorre uma vasta análise de diferentes materialismos[63] na história da filosofia, mas que, de maneira sintética, estão todos sob a rubrica de uma filosofia rústica, em contraste com a elaboração, própria da filosofia crítica. Segue trecho da referida obra:

> A busca de tais motivações do materialismo não é, portanto, ociosa, porque precisamente o materialismo tem uma tendência ao dogmatismo, que vai desde os tempos antigos, em que Aristóteles criticava em Demócrito certas expressões dogmáticas, até o dogmatismo que podemos observar no que é ensinado nos países do leste sob o nome de *diamat*. Este momento de dogmatismo tem seu fundamento na própria abordagem materialista (*Terminología Filosófica,* 1977, p. 130, tradução nossa [grifo do autor])[64].

Assegurada a importância do *momento* de fixidez objetiva inerente ao materialismo, busca-se superar e não repetir o que se chamou de uma *intentio recta*. Superar o acesso imediato ao material, seja qual for o nome dado a essa matéria. Seria preciso, para evitar o dogmatismo do materialismo, fluidificar tais categorias fixadas, sem se voltar para o predomínio de uma *intentio obliqua*, o predomínio da motivação subjetiva na filosofia[65] – também um momento nodal para

[63] Nas quais se pode destacar seções da obra destinadas especificamente aos materialismos de Demócrito, Epicuro e Hobbes.

[64] A edição espanhola da *Philosophische Terminologie* foi a escolhida para os fins desta pesquisa.

[65] Segundo Adorno (*vide* "Sobre o sujeito e objeto, seção 4), apenas a forma reflexiva de uma *intentio obliqua* de uma *intentio obliqua* seria capaz de fazer justiça à inverdade do dogmatismo de uma *intentio recta*.

a filosofia e, ainda sim, não deve se tornar total. Desse modo, nem mesmo o ser-assim contraditório é posto como real em sentido robusto, mas fruto do político. Rejeita-se, por exemplo, tentativas de se postular uma dialética da natureza, como tardiamente tentou recuperar Engels (Adorno, 1977, p. 192) e que foi visto como algo altamente questionável por parte de Adorno. Em suma, o argumento se desdobra na direção de que não seria cabível, de todo modo, dizer-se de qualquer "metafísica materialista" (*Terminología Filosófica,* 1977, p. 192).

Logo, metafísica e materialismo estão em alguma medida[66] em antagonismo na teoria crítica. Na experiência filosófica, a determinação das realidades externas é entendida levando-se em consideração nesse materialismo também o âmbito do prazer e do desprazer. Para que não se redunde em um discurso vazio, a metafísica deve trazer uma experiência do objeto que não leve em conta somente as abstrações dos dados cognitivos recebidos. Aliás, para obter coerência quanto à exposição objetiva dos conteúdos da consciência, extirpar os conteúdos subjetivos atrofiaria a experiência, pois tomada seriamente a tese de que há no sujeito um núcleo de objeto, justamente o corpo, trazer esse momento subjetivo para a experiência não perturba a objetividade que se almejava. Pelo contrário: "as qualidades subjetivas do objeto constituem, com ainda maior razão, um momento do objetivo" (Adorno, 1995, p. 188).

Tal como os dados da empiria, as afetações subjetivas são parte importante da objetividade, por isso, o apelo a uma filosofia que

[66] Por "em alguma medida" entende-se sumariamente apenas que também não estão em estrita antítese a metafísica e o materialismo.

lide com as concepções de prazer, de dor e até que lide, em última instância, com a morte de maneira íntegra:

> Pertencem, portanto, essencialmente ao materialismo as experiências do cadáver, da decomposição, do que é próximo ao animal. Penso em uma experiência da minha própria infância, ao ver passar a carroça do matadouro cheia de cachorros mortos, e as perguntas que surgiam de imediato: "o que é isso?", "o que de verdade sabemos?", "somos nós mesmos isso?". Essa espécie de experiência – que não aparece em nenhuma analítica existencial da morte – são propriamente do que se lembra o materialismo (1977, p. 134, tradução nossa).

A figura da criança diante do sofrimento animal e sua reação diante disso, seus questionamentos e sentimentos vêm ilustrar uma experiência que o materialismo busca trazer para a história da filosofia. A vivência do que escapa à imanência cristalina do espírito e que se mostra ali em sua putrefação, em seu momento qualitativo e não sublimado da morte a que, no caso, foi exposta a criança trata-se da transcendência que procura evidenciar o pensamento de Adorno. É transcendente na acepção segundo a qual, novamente recuperando Marx, já haveria mesmo na teoria do conhecimento também uma verdade sobre o social e sobre as afetações vividas pela humanidade em dados contextos.

Ademais, se é que essa transcendência não é dado do real e meramente o modo como determinadas práticas e conceitos se cristalizaram, correspondentemente, ela não pode ser trivial método ausente de contradições para a chave interpretativa desse real e das análises sociais. O modo com que se abre a experiência, i.e., o conjunto

finito de condições para a experiência não pauperizada se tornar possível, é, outra vez, finito, a despeito de a experiência, ela própria, ser irredutível a teoremas enumeráveis, como visto. Colocada de maneira mais clara, desta vez, a intrincada interrogação investigada nesta dissertação é a de como lidar com essa finitude sem torná-la método. Em grande medida, isso acarreta em dar continuidade à interpretação de O'Connor, de forma a antecipar possíveis contra-argumentos em torno do problema de o estabelecimento das condições para a experiência poder ser lido como o estabelecimento de um método, o que iria contra as intenções adornianas.

Qual seria o *status* então dessa teoria? Um discurso sobre a possibilidade e o eventual fracasso de se fazer ontologia, que, a princípio, certamente não é ontológico. Não no sentido que se fixou ser ontologia até aqui, mas que, todavia, pode ser índice – embora não chegue a se proclamar método – para uma experiência da objetividade. Tais questões envolvem inevitavelmente o entendimento de uma ontologia de caracterização não tão habitual, uma *ontologia do estado falso*.

2.3 Dialética enquanto ontologia do estado falso

O materialismo adorniano, em confronto com a metafísica e mesmo com a ontologia, aparece em sintonia com os demais materialismos pós-kantianos[67]. Segue-se aqui a tendência geral de,

[67] Nicolai Hartmann explicita o panorama da ontologia no contexto pós-kantiano ao afirmar: "A Ontologia se tornou uma iniciativa suspeita e até mesmo impertinente

após a crítica da razão, esvaziar as categorias ontológicas, de modo a fazer do próprio materialismo um problema-título (*Problemtitel*), ao invés de uma posição filosófica fechada. É o que Pucciarelli coloca sobre o materialismo de Adorno, uma vez que ele seria o título para um corpo de problemas, e além, um "problema-título privilegiado que conduz ao núcleo da questão sobre o que é e o que pode a filosofia em geral" (2017, p. 100)[68].

Logo, há de se entender a formulação de uma ontologia do estado falso ou da situação falsa, com a perspectiva de que essa não é exatamente a ontologia, como doutrina do ser, que se espera. A dialética enquanto ontologia do estado falso não postula uma configuração perene do real e sequer pretende tomar como ontologia uma processualidade sem fim que destituiria essa perenização. A princípio, só se pode colocar a dialética negativa no âmbito de uma ontologia, se se retém aqui um sentindo muito específico de ontologia, pois, em larga medida, o exercício é de decomposição de qualquer positividade ou de reconciliação que pudesse garantir um solo ontológico firme.

A situação falsa que se denuncia e que se recusa a todo instante é o falso estado de identidade. O discurso da metafísica sujeita todas as particularidades em prol do sistema, tendendo sempre para a síntese, para a unidade conceitual. Viu-se que uma tal filosofia, as filosofias primeiras, acabam por falsear o real, i. e., obnubilar o

---

para a filosofia contemporânea por conta da crítica kantiana e de seu impacto, de forma que o nome 'ontologia' já causa inquietação – o tipo de inquietação invocada involuntariamente pela reemergência de atavismos há muito tempo superados" (2020, p. 159).

[68] Pucciarelli menciona também "o longo debate no século XIX – a Querela do Materialismo (*Materialismus-Streit*) – sobre o estatuto de um possível materialismo crítico" (2017, p. 106).

particular a ponto de ele não mais aparecer em sua ipseidade, fazendo-se passar, destarte, meramente como particularidade subsumida a uma lei geral, como ocorrências de uma classe (Barros, 2013, p. 26). No entanto, o estado de identidade é falso, a absorção completa das singularidades no universal, como apontado no capítulo 1, subitem 1.2, é uma ilusão que acompanha os conceitos.

Contra a *ilusão necessária*[69] de identidade que acompanha cada conceito viria, consequentemente, o seu desencantamento. A aparência de identidade pressuposta nos conceitos é posta em sua falsidade, levando em consideração o que não se deixa subsumir: o excesso que, na suposição da identidade, aparecia como violação lógica, ou seja, como contingência que o sistema não pôde lidar e que, portanto, foi relegada à situação de transgressão de seus princípios. Assim, somente nesse sentido é que a dialética é ontologia do estado falso, isto é, somente do ponto de vista da promessa não cumprida de identidade que carregam os conceitos.

O reconhecimento da falsidade dessa situação é interpretado em Adorno como um momento de verdade. Afinal, isso é o que propõe a dialética, o falso é tomado como não-falso na medida em que constitui o verdadeiro diagnóstico da frustração da pretensão à identidade. Desconhece-se qualquer proposição de identificação total, agora entendida como encanto ou simplesmente mito, para afirmar justamente a falsidade do existente e, por isso, uma ontologia do estado falso.

O grande nó do argumento adorniano é entender como a identidade é recusada em seu sentido *normativo* – pois, a rigor, é

[69] Nesse sentido, "Adorno está nada mais nada menos do que apresentando uma nova teoria da ilusão necessária" (Nobre, 1998, p. 161).

ilusória, uma falsidade –, mas aceita em seu sentido *explicativo* – a função teórica materialista que explica como opera a aparência de identidade, embora essa seja falsa[70]. Na continuação do raciocínio, fica manifesto que essa explicação materialista do estado de coisas não visa perpetuar normativamente a aparência de identidade, como se ela fosse intransponível. Uma tal ontologia não tem como visada, como era de se esperar de uma ontologia[71], eternizar o estado falso como uma constante histórica, algo natural do real: "A 'ilusão da identidade', se é necessária, é também contingente" (Nobre, 1998, p. 162).

Por mais que se denuncie a falsa aparência, rejeitando as reconciliações entre ser e pensar, essa negatividade que propõe Adorno não se dá em um movimento de abandono no falso e de perda do horizonte de uma reconciliação que, de fato, faça justiça ao objeto. O movimento é mesmo o de abrir essa dimensão e, destarte, a ontologia do estado falso seria apenas provisoriamente retida como descrição do real. Confira o entendimento a seguir:

> A dialética enquanto ontologia do estado falso é uma ontologia provisória, portanto ela contém em si a ideia de seu próprio *fim* – é uma filosofia que perdura enquanto ela não for realizada (daí a referência ao jovem Marx na primeira linha da *Dialética negativa*). Ou seja, a dialética negativa não pode ser uma ontologia do verdadeiro, mas

[70] Conforme adaptação do argumento de Luiz Repa (2011, p. 278), que, no caso, coloca a ambivalência de recusa normativa e de aceite explicativo para a categoria de totalidade. Totalidade esta que, por conseguinte, também é rejeitada por Adorno, já que se denuncia, em verdade, seu caráter de má-totalidade, i. e., sua falsidade.

[71] Haveria, assim, uma certa ironia ao se colocar a expressão ontologia designando um procedimento que está precisamente em negação a qualquer coincidência entre ser e pensar que pudesse fundar uma ontologia (Catalani, 2019, p. 505).

> do falso, afinal, como ele diz, o "falso, uma vez conhecido e precisado de forma determinada, já é um índice do correto, do melhor" (Catalani, 2019, p. 508).

Ao desencantar seus conceitos, mostrando sua falsa identidade, a filosofia já vai tendo pistas do que seria uma situação verdadeira. Abre-se espaço para a realização da utopia do conhecimento de abrir o não-idêntico, o que a identidade solapava e desconsiderava como contradição. Isso se dá sob a perspectiva de que o que escapa à identidade sequer apareceria como contradição em uma real reconciliação, de modo que a dialética nem mesmo seria a figura dessa diferença e dessas pluralidades que os conceitos outrora pauperizavam. A diferença não mais apareceria como violação, como o que foge à lei geral e que, por isso, é contraditório. Contradição e, simultaneamente, dialética que só se dão, por consequência, enquanto se perdura a situação fantasiosa de uma identidade que não é condizente com o objeto.

Uma reconciliação verdadeira é, portanto, aberta apenas por intermédio da falsidade da própria conceitualidade e não na apropriação direta das especificidades e minúcias do objeto em exame. Veja-se:

> De fato, nenhuma filosofia, nem mesmo o empirismo extremo, pode arrastar pelos cabelos os *facta bruta* e apresentá-los como casos na anatomia ou como experimentos na física; nenhuma filosofia está em condições de colar as coisas particulares nos textos, como algumas pinturas poderiam fazê-la pensar. (DN, p. 18)

Logo, um estado justo, que não foi possível pelo sistema, não é também simples contradição alheia aos conceitos e que se pudesse "colar" nos textos. Por essa razão é que se atém ao estado falso e sua ontologia. Em outras palavras, retém-se ao falso, aos conceitos e à sua aparência de identidade, não a fim de que se acabe nele, mas devido a não existir uma determinação imediata do que seria um estado distinto do falso. De sorte que qualquer antecipação do que seria essa reconciliação deve ser lida como falsa e como falseando a real reconciliação.

A carência ontológica (*ontologisches Bedürfnisse*[72]) que um tal estado falso produz, demandando a firmeza de uma ontologia que reconciliasse a falsidade, não pode, então, ser suprida de maneira precipitada e conceitual. Assim, antecipar no pensamento uma reconciliação, como faz Hegel[73] ao proclamar o absoluto da sujeito-objetividade ou mesmo como faz Heidegger ao suprir a carência com uma ontologia fundamental, acaba agindo contra a própria supressão e torna a falsear a identidade, em vez de abrir o momento mimético que se desejava.

Dessa forma, nem mesmo a dialética negativa é via instantânea para a reconciliação. Essa ideia a princípio está barrada e o que se pode com o desencantamento dos conceitos é não mais do que criticar o

[72] Traduzido na versão da *Dialética Negativa* (tradução de Marco Antonio Casanova e revisão de Eduardo Neves Silva) utilizada neste estudo como "necessidade ontológica". Confira comentário a essa opção de tradução em: De Caux, 2020, p. 95.

[73] A esse respeito De Caux esclarece: "Na Alemanha de 1820, a confiança do tempo histórico na espontaneidade prática do sujeito, em sua capacidade de criar mundo e de moldá-lo racionalmente, levou o velho Hegel a responder à carência da filosofia antecipando no pensamento dialético uma superação da cisão na forma de reconciliação. Tal antecipação foi ideológica, como denunciou o jovem Marx, pois ofereceu uma reconciliação ideal como substituta da reconciliação real, cristalizando e justificando a cisão real" (2020, p. 112).

estado falso. A crítica não faria outra coisa senão mostrar como a construção ideológica, de certa forma, não realiza seu próprio conceito (Safatle, 2018, p. 94)[74]. Porém, sem que, com isso, postule-se, na *Dialética negativa*, antecipadamente, a via propriamente dita de uma experiência não pauperizada com o real, o que há é tão somente a reconfiguração da atividade cognitiva que, afinal, abre espaço para que essa experiência seja concebível[75]. Nos termos de Marcos Nobre ao interpretar Horkheimer, temos:

> Nem mesmo determinar *conceitualmente* a distância entre os dois termos como "carência" pode resolver o problema, já que a carência só pode ser suprimida pela "ação correta", de modo que a teoria é apenas um momento dessa supressão prática da carência que o conceito expressa. Mas, seja como for, essa "carência" indica, para Horkheimer, o *sentido* da ação, indica a *tendência* que funciona como suporte para a ação (Nobre, 1998, p. 155 [grifos do autor]).

[74] Nessa obra, Safatle (2018, *passim*), em comentário a Adorno, afirma que apenas denunciar a carência não garante, porém, uma experiência integral com o objeto, ainda mais se se considera o contexto atual do capitalismo tardio, em que a ideologia adquire uma forma que é antes cínica do que, como anteriormente, trágica. Isto é, ela própria, de certa maneira, já realiza a crítica, de sorte que a ideologia não é mais uma capa [*Hülle*] ilusória, mas a ameaçadora aceitação [*Antlitz*] do mundo (Adorno, *Soziologische Schriften I, apud* Safatle, p. 96 [grifos do autor]). Nesse sentido a falsidade é escancarada e a fronteira entre realidade e ideologia (falsa identidade) desaparece, o que constitui um caso claro no qual a simples denúncia da falsidade não é imediatamente via para a reconciliação. Por isso a necessidade de se levar a crítica às últimas consequências, caso contrário ela é absorvida e passa a ser aceitação cínica do real, sob a forma de crítica a quem critica: zombar dos que zombam da falsidade.

[75] Cf. Fidelis, 2013, p. 572.

Respeitando a diferença entre os autores e evidenciando que em Adorno a reconciliação não é uma reconciliação *por vir* ou *a ser realizada*, mas sim uma reconciliação que não se deu e que está bloqueada (Nobre, pp. 156-157), entende-se como a carência não é suprida sequer pela determinação da não-identidade entre sujeito e objeto percorrida pela dialética. Não há, portanto, uma totalização da crítica, mas, antes, uma concepção crítica de totalidade. Por mais que possam ser elencados de maneira materialista e descritos precisamente o rigor de suas condições, o *sentido* e a *tendência* fornecidos pela crítica, desprovidos de uma totalidade normativa, não são postos e fundamentados como no jogo da identidade [76]. Reconfigura-se a situação para abertura à heterogeneidade, colocando até o limite as cartas na mesa, porém sem tornar a pretender com essas cartas – que justificam a descrição do modo de abertura ao não-idêntico – retornar ao jogo conceitual da identidade. Em outras palavras, retornar ao jogo da determinação de um sentido fixo e de uma origem.

Assim, limita-se a prover *indicações* para uma experiência integral, já que esta propriamente dita, em sua infinitude, não se limita à conceitualidade, e coloca-se enfim a reconciliação a nível da materialidade. Um procedimento que desencadeia a grande querela mencionada de se investigar a possibilidade de uma totalidade, ainda que crítica. Em outras palavras, a questão de se a justificação, que vem em contraste com a fundamentação, é passível de totalização em algum sentido positivo. Uma interpretação que, ao menos em Adorno, teria que vir de forma inaudita e quiçá contra os objetivos do próprio autor.

[76] Confira metáfora utilizada no prefácio da *Dialética Negativa* (p. 7).

De fato, dentre toda a tradição marxista, a filosofia adorniana é, provavelmente, aquela em que a confiança na emancipação está mais tênue em suas obras e muito disso passa precisamente pelo fato de que a emancipação não é pensada como totalidade. Em citação trazida por Martin Jay, Adorno se mostra resoluto quanto a essa questão:

> Como ele colocou em seu debate com Karl Popper e seus seguidores, "A totalidade não é uma categoria afirmativa, mas antes uma categoria crítica. A crítica dialética busca salvar ou ajudar a estabelecer o que não obedece à totalidade, o que se opõe a ela ou o que primeiro se forma como o potencial de uma individualização ainda não existente... Uma humanidade liberada não seria de forma alguma uma totalidade" (Jay, 1984, p. 266-267, tradução nossa).

Se a emancipação ou, nos termos mais próximos deste estudo, a experiência filosófica de modo algum pode ser totalidade, como poderia ser totalidade o discurso que justifica essa experiência? Efetivamente, a filosofia que Adorno preconiza rompe com a realidade supostamente fundada na *ratio* e não é o caso de levar a racionalidade a suas últimas instâncias, sem que haja ruptura. O uso antirrealista dos conceitos que retira sua carga totalizante e ontológica só torna plausível conceber a ontologia, numa acepção muito próxima ao caráter não-ontológico do materialismo já em Marx, se essa ontologia se dá em um sentido negativo: a questão de uma ontologia negativa[77].

Assim como não se poderia ter uma objetividade que escapasse à mediação, em materialismos monistas por exemplo, não

[77] Cf. Schmidt, 2014, p. 76.

há discurso sem "furo" sobre o real. Ainda que tenha a prioridade e seja independente do sujeito [78], a realidade extra-humana ou extraconceitual só se dá no interior da mediação, em uma trama de conceitos. Troca-se qualquer conceito singular que pudesse nomear a matéria como substância autônoma e dotada de existência sensível para remetê-la à mediação subjetiva, aos processos sociais.

Desse modo, uma tal ontologia negativa será nodal para as avaliações tanto negativas quanto positivas da filosofia de Adorno. Haverá: 1) leituras que indicam petição de princípio ao, contra as pretensões do autor, ter sido a negatividade, em um sentido ruinoso, totalizada; leituras encabeçadas pela interpretação de Susan Buck-Morss (1979). Junto a elas: 2) leituras que, em contrapartida, creditam a essa totalidade crítica, de fato, uma totalidade, mas em um sentido favorável, em que a dialética ganharia força tendo o aporte da ontologia; na qual se pode citar, a princípio, Vladimir Safatle (2019). Além de, evidentemente: 3) leituras que sequer reconhecem uma inusitada totalidade em Adorno, seja para bem ou para mal, e permanecem na linha mais deflacionista de considerar precisamente o caráter de provisoriedade da ontologia do estado falso, que só se dá mediante um diagnóstico específico; caso de Silva (2006).

[78] A assimetria entre sujeito e objeto se instaura, portanto, em Adorno, por o sujeito depender totalmente de sua constituição como momento da objetividade, ao passo que o objeto é irredutível ao momento subjetivo, mesmo que só possa ser aberto pelos conceitos deste sujeito. Segue-se, por isso, que: "O objeto é, também, mediado; mas, de acordo com seu próprio conceito, ele não é tão completamente dependente do sujeito, como o sujeito é da objetividade" (Adorno, *Zu Subjekt und Objekt*, *apud* O'Connor, 2004, p. 152).

2.4 O estatuto de método da dialética negativa no Adorno tardio

A intenção audaz que a filosofia adorniana aciona e que foi anunciada desde o início como sendo a de uma crítica à filosofia da origem, de crítica à *prima philosophia*, chega a esse grau de tensionamento englobando virtualmente todas as filosofias do Ocidente. Até mesmo as filosofias que visaram evidenciar o momento que escapa aos conceitos recaíram no fixar de um conceito primordial. Assim, a racionalidade ocidental é posta como um todo em suspensão, enquanto continua se atendo ao Um, à unidade principial que subsume e apaga as particularidades do objeto. Se o que escapa à identidade da origem, o "novo", não está aberto por nenhuma filosofia vigente e está, portanto, por vir, como pretende Adorno, então cabe ao novo direcionamento filosófico, desprovido de conteúdos ontológicos, provar-se verdadeiramente à parte da tradição e capaz de ser vetor para a experiência dessa multiplicidade recalcada.

Adorno se coloca a contrapelo das filosofias da identidade para fazer um novo apontamento na história da filosofia:

> A *Dialética negativa*, em sua orientação básica, nada mais é que a proposição de uma nova direção para a filosofia. Ela é, portanto, um trabalho filosófico no sentido forte do termo, se se pode ser firmado que todo trabalho de filosofia é um trabalho que reconstitui ou propõe, de novo, o lugar da filosofia. (Badiou, 2010, p. 28, tradução nossa)

Na passagem acima, Alain Badiou reconhece que a dialética negativa adorniana de fato traz à cena contemporânea originalidade em sua proposta, chega-se a mencionar até mesmo sua reverberação na cena intelectual francesa, que, agora, teve de se haver com o novo espaço para o qual a filosofia é designada.

Por certo, a estratégia argumentativa de Adorno foi a de sustentar que os filósofos que buscaram nas novas ontologias, *vide* a ontologia fundamental heideggeriana, uma solução para a superação das filosofias do sujeito chegaram próximos ao entendimento da não-identidade, mas hesitaram em concebê-la em toda sua força para voltar à identidade. Logo, a real virada, que só viria com o redirecionamento localizado no interior de sua filosofia, não poderia conter essa despotencialização mencionada. Como é o caso de levar adiante uma ontologia do estado falso, ou uma filosofia que se mantém provisoriamente desmontando sistemas filosóficos que antecipem a identidade, é preciso se precaver quanto à possibilidade de, analogamente ao que já se criticou em Husserl e Heidegger, converter-se em inverdade a verdade da crítica às filosofias calcadas no eu, nas hipóstases de conceitos.

Em nova elaboração, trata-se do que Buck-Morss (1979, p. 189) colocará como a persistência do questionamento, na dialética negativa, de saber se o que ela acaba realizando não é tornar sistema logo o princípio de desmontagem de sistemas, o antissistema. Pergunta que leva a análise da ontologia negativa à discussão acerca do método que a pautaria sistematicamente e daria sua positividade. A premissa de Buck-Morss (1979, p. 190) é a de que o recurso de Adorno de se esquivar da *prima dialectica*, como alegado no capítulo 1, subitem 1.4, desta dissertação, é pertinente, porém já prenúncio da incongruência em que o próprio pensamento de Adorno se funda.

O ponto de Adorno sendo sempre intangível e volátil, uma vez que antissistemático, não esconderia que se reside uma positividade em seu pensamento, isto é, um método que foi, por demandas objetivas, necessariamente seguido em suas obras. Essa seria a leitura que a comentadora faz de Adorno, ao enxergar uma positividade que subjazeria o suposto tabu contra a positividade que ela vê no autor. Incontestavelmente, em sua obra tardia, a *Dialética negativa*, há realmente um princípio organizador dos procedimentos gerais percorridos:

> No entanto, não só porque há diversas passagens em que Adorno defende um método específico para se lidar com um problema enfrentado – mesmo que guiado pela intenção intrínseca dos particulares – e chega a afirmar, por exemplo, que "o nervo da dialética como método é a negação determinada", mas principalmente em função do escopo exato da crítica de Adorno, é possível coligir *procedimentos* que são tratados como métodos (Silva, 2006, p. 56 [grifo do autor]).

Sendo assim, estando registrada na *Dialética negativa* que a negação determinada é realmente o eixo estruturante da obra, não chega a ser de todo original a tese de Buck-Morss. Todavia, a encruzilhada é como ler essa positividade. O eixo estável ser unicamente a crítica, ela mesma, por certo deixa como dúvida se o proceder "metodicamente sem método" (*O ensaio como forma*, p. 177, *apud* Silva, 2006, p. 56.) não impõe a totalidade da dialética e o consequente tabu contra qualquer outra positividade, que seria "desmontada" via mediação. Se esse fosse o caso seria preciso

reconhecer, junto a Buck-Morss, mas também junto a Habermas[79], o "beco sem saída" que a teoria adorniana deixaria de herança para a tradição.

Neste sentido, seria preciso pensar se o esforço do projeto de uma crítica desprovida de positividade, que surgiria para que se atingisse o núcleo do problema da identidade, não se contradiz. Afinal, essa seria a hipótese que se almejou escrutinar neste trabalho. Seria pensar se o que não entra pela porta dos fundos não é uma perenização da contradição e a patologização do desejo de reconciliação (Catalani, 2019, p. 506). Trata-se de questões que levam ao cerne do entendimento sobre como pode haver método [80] na *Dialética negativa* e o que isso significaria.

Diante de comentadores ora pendendo para o lado transcendental e racionalizante dos conceitos, ora pendendo para as antinomias dos sistemas, o que se deslinda na tradição de leitura de Adorno é que se tornou expediente comum exagerar aspectos sistemáticos e metodológicos ou, por outro lado, propor rupturas (Silva, 2006, p. 63). Havendo ou não uma diretriz continuada ao longo das obras de Adorno, Silva (2006) faz um alerta para o fosso que há entre reconhecer e fundamentar uma metodologia geral ou pressupor a ausência completa de métodos. Nesse ponto incide sua discordância com Buck-Morss.

A objeção segundo a qual o pensamento adorniano paralisaria a teoria crítica na negatividade deve, por necessidade, tomar o método da dialética negativa de forma inflexível, o que não

[79] Vide, por exemplo, O discurso filosófico da modernidade (2000).

[80] Sob a circunstância de que Adorno não chega a abertamente dissertar sobre o os caminhos de sua obra, como fazem outros autores, a exemplo de Marx e Habermas (Silva, 2005, p. 324).

parece ser o caso. A determinidade que Adorno não deixa perder de vista é, em certo sentido, contrária à positividade imediata dos conceitos, mas seria excessivo dizer que isso é reforçado a ponto de se repousar, sem nova crítica, em seu contrário. A circularidade, desta vez nociva, que está subentendida na perspectiva de Buck-Morss não levaria em conta que "não há método abstrato, só há métodos concretos, materiais, guiados pela 'intenção intrínseca' dos particulares, ou seja, atentos à sua concreção histórica" (Silva, 2006, p. 64).

Tomado, assim, de modo nuançado, percebe-se que o método não é uma invariante e que ele se deu levando-se em consideração a materialidade, conforme um diagnóstico de tempo específico. Um diagnóstico que, naturalmente, poderia ser outro, dependendo de que tempo se está analisando. Isso se dá, em virtude justamente do que já se apresentou ser a provisoriedade do estado falso e a constatação de que é totalmente cabível, ainda que barrado, um estado de coisas diferente do que se tem hoje. Logo, a expressão dialética de um *método* em sua *concretude,* desafixa e coloca-o em existência somente em sua prática, na realização da dialética negativa e em função do tempo em questão.

Diz-se de um método exclusivamente no sentido de se captar, segundo hipótese de Silva, as recorrências dos procedimentos que formam os modelos [81] de pensamento adornianos. Segundo sua explicitação, os modelos, já que entregues à contingência do real, não

[81] Os modelos cumprem em Adorno a tarefa do pensar filosófico, qual seja, o pensar com a exigência de rigor, porém sem sistema. Modelos esses que operam segundo a categoria de constelação: ela é que, afinal, é o procedimento metódico e princípio composicional que dá os contornos do antissistema, sendo sempre uma provisória ordenação conceitual do sem-conceito (2005, p. 73).

teriam também a condição de exemplos. Eles não estariam alheios, ou seja, não circulariam desprendidos do objeto em exame. Assim, restringir às recorrências não implica que estas recorrências são fortuitas; elas não se dão em um movimento particular que nada têm com a pretensão central de lidar com os desígnios da filosofia. Destarte, move-se, sim, segundo a circunstância em que os modelos de pensamento fornecem um critério para a lide com a objetividade, a fim de que ela não seja mais reificada.

O cuidado é para que não se exagere a interpretação a ponto de se postular ela enquanto interpretação total e enquanto paralisante das positividades, como se essas estivessem proibidas, mas reconhecer que a justiça ao objeto impõe a realização prática de uma composição específica ou, como queira, um método. Método, com efeito, que estaria calcado no seu realizar e, de início, não dá azo a uma totalidade ou a qualquer sentido enfático de ontologia. Destarte, pode-se reconhecer que, no diálogo entre as três posições[82] mencionadas ao fim do capítulo 2, subitem 2.3, o desenrolar dos argumentos se move menos na direção de uma totalização que seria circular, como defende a primeira posição, a de Buck-Morss, e mais no sentido de se pesquisar, dentre a segunda e a terceira posição, se o que se contrapõe à paralização em um *dead-end*[83] pode ser uma totalidade verdadeira, mesmo diante da depuração crítica.

[82] Por ora, limitou-se à análise entre o contraste da primeira com a terceira leitura.

[83] Termo de Buck-Morss que se traduziu neste trabalho, até então, como beco sem saída.

3. Críticas e tensionamentos

Retornando à questão de Alain Badiou, constatou-se que a nova formulação de materialismo em Adorno abre efetivamente caminhos para um novo lugar em que se acomodaria a filosofia. Isto é, ela não se reduz à despotencialização da crítica como nos autores precedentes, aqueles que estão sob a insígnia das novas ontologias. Sendo assim, e já com uma imagem mais nítida da ambiguidade entre imanência e transcendência em Adorno, passa-se ao terceiro e derradeiro capítulo, no qual se tensiona a novidade das teses adornianas mediante as críticas de Habermas (subitem 3.1) – que se viu estar, em linhas gerais, próxima às críticas de Buck-Morss –, visando elaborar, em seguida, a segunda posição, ainda não abordada, referente à ontologização da negatividade da crítica (subitem 3.2) e, por fim, expor como esse novo lugar indicado para o materialismo é recebido em autores materialistas posteriores a Adorno ("Virada ontológica no século XXI", subitem 3.3).

3.1 A crítica de Habermas a Adorno

No ponto de inflexão em que se tensiona as teses adornianas na busca de um conceito mais afirmativo de totalidade, o primeiro

autor a ser analisado será Jürgen Habermas. É incontornável que se aborde a sua difundida crítica à suposta "razão negativa" (Rouanet, *Razão negativa e razão comunicativa*, *apud* Duarte, 1997, p. 131) de Adorno. O novo paradigma proposto pelo grande representante do que se entende como Segunda Geração da Teoria Crítica está posto em nítido contraste com o paradigma anterior, o de Adorno, da Primeira Geração. Nesse cenário, interessa-se, para a discussão proposta, primordialmente, esse contraste, isto é, o choque de perspectivas e a crítica habermasiana e nem tanto qual seja exatamente o desenrolar do novo paradigma. Tal paradigma que se conheceu ser o da ação comunicativa.

Nessa linha de raciocínio, a obra mais significativa a ser examinada é *O discurso filosófico da modernidade* (1985), conquanto o parecer acerca das obras de Adorno já aparecesse nos termos analisados na conhecida *Teoria da Ação Comunicativa* (1981). Na obra mais tardia, Habermas irá propor, então, em um capítulo dedicado exclusivamente a Horkheimer e Adorno (capítulo V, "O entrelaçamento de mito e esclarecimento: Horkheimer e Adorno"), que, malgrado os seus desenvolvimentos críticos, Adorno permanece envolto no paradigma da consciência. A estrutura representacional, que continua pensando o entrelaçamento entre sujeito e objeto, conhecimento e ação, dá lugar, dessa maneira, a uma virada linguística em Habermas. É o que se constata no seguinte trecho:

> Aqui, Habermas, contra a moldura sujeito-objeto, investe numa perspectiva que relaciona sujeitos a sujeitos, ou seja: contra a orientação objetivante, Habermas propõe uma orientação baseada no entendimento mútuo entre sujeitos capazes de falar e agir. (Silva, 2005, p. 332)

O deslocamento enunciado retira do horizonte as mediações entre os polos subjetivo e objetivo, que, para Habermas, findava em uma razão aporética na obra adorniana. Contra a noção de um momento mimético que rompe com a razão sistemática e totalizante, a razão comunicativa habermasiana resgataria a transcendência no entendimento entre sujeitos de uma situação real de fala. Uma transcendência que já em Adorno se deixava entrever, mas que, sendo apenas aludida, não adentra propriamente a esfera da positividade e se encerra sem um desfecho enfático de reconciliação, o que, em Habermas, equivalerá, finalmente, desta vez de modo abertamente transcendental, ao ideal de um entendimento sem coerção[84].

No entanto, para que se contraste a razão comunicativa, que alcança sua positividade no entendimento entre sujeitos, com uma razão, que em Adorno teriam traços puramente negativos, seria preciso pensar a razão instrumental, criticada na *Dialética do Esclarecimento*, como estritamente oposta à desrazão e à negatividade da mímesis, o que não se afigura um diagnóstico de todo preciso por parte de Habermas. A tradição de comentadores adornianos se dividiu entre defender que esse é um problema exclusivamente da *Dialética do Esclarecimento* e que não está presente em seu pensamento tardio ou defender que haveria, de maneira geral, uma imprecisão na leitura habermasiana (Silva, 2005, p. 323). Independentemente das elaborações anteriores, que na formulação de uma razão instrumental

[84] Cf. Silva, 2005, p, 340. A passagem da reconciliação para o entendimento se dá na medida em que "as ideias de reconciliação e liberdade são interpretadas como cifras de uma sempre utópica forma de intersubjetividade, que tanto possibilite um entendimento sem coerção dos indivíduos nas relações uns com os outros, como a identidade de um indivíduo no entendimento sem coerção consigo mesmo – socialização sem repressão" (Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, 1995, *apud* Silva, 2005, p. 340).

poderia, a princípio, abrir margem para essa objeção, é realmente notório que tardiamente, na *Dialética negativa*, o âmbito mimético rompe com a categoria de identidade, mas o faz de maneira imanente: de forma racional[85].

Logo, se por questões didáticas e imagéticas foi elaborado, ao fim do primeiro capítulo, um diagrama para a *prima philosophia* – e seu pensamento da identidade – e um diagrama distinto para a dialética negativa – e sua lógica da desagregação –, disso não se conclui que a dialética negativa é diametralmente oposta às fundamentações, ela não "flutua no vazio" (Habermas, 2000, p. 183) em um ceticismo desmedido e sem direcionamento. Mais especificamente, no capítulo 2, subitem 2.2, deixou-se expresso, na pesquisa em torno da experiência filosófica, que o não-idêntico, cuja concretude se ambiciona descerrar, não é totalmente desprovido de conceitos, muito embora não seja completamente reduzido a esses. Por conseguinte, é mesmo o caso de subscrever as duras críticas ao entendimento habermasiano de Adorno promovidas na tradição de comentários – *vide*, por exemplo, Maar (2006) e Duarte (1997) –, uma vez que é esse o sentido elementar que se veicula em uma crítica imanente.

Adorno é bastante eloquente na crítica a Heidegger ao tornar inequívoco o fato de que o não-idêntico não é o "outro da razão", como em uma experiência extra-racional. Em objeção a essa posição de Habermas, então, veja-se:

---

[85] Conforme Silva explicita (2005, p. 327), os procedimentos constelatórios presentes na *Dialética Negativa*, que denotam a influência marcante de Benjamin em Adorno, percorreriam esse movimento, de modo que se levanta a suspeita de caso a acusação de Habermas não era devido ao desconhecimento da categoria de constelação, que, somente a partir da década de 1980, passa a ser determinante na lide com a teoria adorniana.

> Adorno não identifica razão instrumental com pensamento identitário – por isso não procede a crítica sugerida por Habermas, de haver uma totalização ideológica na *Dialektik der Aufklärung* (Habermas, 1988, p. 145) – mas apreende identidade e não-identidade como antinomia no próprio âmbito da razão [...]. (Maar, 2006, p. 136)

Tendo em vista que se trabalha no próprio âmbito da razão e não diretamente em outra instância aconceitual una que estaria velada na racionalidade, o argumento de Habermas de que a crítica se autonomizou de seus fundamentos conceituais e tornou totalização da negatividade desconsidera que o que se rejeita é somente a razão instrumental e não toda a incontornável identidade que, com efeito, é mesmo necessária para a estabilização de um discurso coerente. À vista disso, Maar desidentifica a totalizante razão instrumental, que operaria meramente via cálculos quantitativos do real, do pensamento identitário como um todo, que pode, no seu interior, dar pistas para uma abertura qualitativa da experiência. Argumento que coloca Maar na esteira dos comentadores que defendem que sequer na *Dialética do Esclarecimento* há a oposição rigorosa entre mímesis e razão instrumental.

A crítica de Habermas supõe, portanto, erroneamente, que na autorreflexão da razão – aquela que, em sua reflexão, livra-se de uma origem fixa, seja em um dos dois polos, seja na própria mediação entre eles tomada em abstrato – não pode haver nenhuma determinidade e que seus resultados não podem obter nenhum sentido específico. De um lado, reconhece-se que a proposta de Adorno não é garantir uma ideia irrestrita de esclarecimento, porém, de outro lado, uma razão pensada contra si mesma, ou um esclarecimento atento para a o risco

do mito de uma racionalidade transparente, não desfaz os ideais modernos e recai em contra-esclarecimento. O modelo para uma tal crítica adorniana do esclarecimento ser Nietzsche não desmonta o fato de que, contrário ao que reconhece Habermas, é possível dizer de condições e estruturas específicas para uma experiência não-reduzida em Adorno, como elenca, por exemplo, O'Connor (2004).

O passo argumentativo de Habermas mostra, nessa ocasião, a sua já aventada proximidade com a posição de Buck-Morss. Dá-se a entender novamente que Adorno, e também Horkheimer (já que no caso habermasiano a crítica é sobretudo à Dialética do Esclarecimento), não ponderaram sobre a própria negatividade "desenfreada" de sua teoria, que se torna total e um impasse, na medida em que não duvidam de seu próprio ceticismo e dificilmente abrem uma perspectiva para saída do pensamento da identidade (Habermas, 2000, *passim*). Há, outra vez, a falsa objeção de que Adorno sublimaria ainda mais um pensamento conceitual autossuficiente, dada a sua negatividade que não adentraria, enfim, o domínio da positividade.

Na hipótese de Habermas, isso resultaria de uma contradição performativa em Adorno que se daria no seguinte registro:

> A acusação de contradição performativa não foi levantada contra Adorno porque ele tenha, em suas ações, contradito um performativo explícito do tipo "eu prometo que..." ou "eu confirmo que...", mas porque, ao estabelecer sua teoria na forma de uma crítica *totalizante* da razão instrumental, não tendo um outro ponto em que se apoiar, Adorno teria sido obrigado a buscar realizar essa crítica com os próprios meios da razão que buscava criticar. (Silva, 2005, p. 333 [grifo do autor])

Assim, se a contradição não está no liame entre a ação e a promessa que foi frustrada por essa ação, lê-se esta como a inevitável racionalidade que Adorno é levado a mobilizar mesmo que para criticar a razão instrumental. Algo que outrora, na reconstrução do argumento de Buck-Morss, foi considerado como a demanda objetiva por uma positividade ou um método que precisou ser traçado. Frisa-se, consequentemente, de maneira semelhante, que uma tal argumentação não quer surpreender Adorno num ponto em que ele já não estava ciente. Na verdade, Habermas coloca como: "Adorno estava perfeitamente consciente dessa contradição performativa da crítica totalizada" (Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, p. 145, *apud* Duarte, 1997, p. 137). A iniciativa adorniana seria inclusive sistematicamente expor e não esconder essa contradição.

A extensa consideração das complexidades que envolvem persistir nessa contradição performativa em Adorno não foi, contudo, suficiente para que Habermas a considerasse plausível. A crítica de Adorno ao historicismo em Heidegger não é bastante para Habermas, na medida em que ele ainda constata em Adorno elementos que, na crítica radicalizada à razão, levam para esse mesmo historicismo. Sendo assim, Habermas ainda o refuta sob a pretensão de que a abertura para o momento de materialidade que escapa à autoposição do espírito é invocada de modo infundamentado nos desdobramentos insistentes e incansáveis das antinomias da razão[86]. Persistências que são rechaçadas claramente ao final do capítulo sobre Adorno e Horkheimer, em que Habermas afirma o seguinte:

[86] Cf. Habermas, 2000, pp. 170-171.

> Quem persiste em um paradoxo, ali onde a filosofia se manteve ocupada com suas fundamentações últimas, não adota apenas uma posição incômoda; só pode manter sua posição se ao menos tornar plausível que não há *nenhuma saída* (Habermas, 2000, p. 183 [grifo do autor]).

A escolha pelo abandono de qualquer fundamentação última, como se viu ocorrer nas filosofias da origem, só pode ser levada adiante, segundo a tese habermasiana, se a crítica é agora total, ou seja, se se postula, em uma resignação absoluta, que não há saída. Como criticar a *prima philosophia* sem um fundamento, senão a própria crítica, introduzida *ad hoc*, torna-se o grande desafio a ser percorrido pela dialética negativa. Afinal, não é de causar espanto que, desde o seu início, o programa adorniano era mesmo o de operar com a disposição de se manter uma determinidade das particularidades do objeto, sem que com isso haja um método fixado e fundamentado naquilo que por definição não é do objeto: a identidade imposta pelo sujeito nas filosofias primeiras.

Seria isso possível? Seria ainda possível fazer distinções e prover indicações que determinariam esse objeto em um espaço conceitual em que a fundamentação foi barrada? Sob que base e como rejeitar a hipóstase subjetiva ao objeto se as pretensões de validade[87] foram postas em suspensão? Ao se reconstruir as indagações de Habermas a Adorno nesses termos, entende-se o porquê da aproximação indevida que, para ele, haveria entre os principais expoentes da Primeira Geração da Teoria Crítica e Nietzsche.

[87] Habermas chega a colocar a questão explicitamente em uma incapacidade de se tomar a posição entre um "sim" ou um "não" no contexto de crítica totalizante à razão, que estaria presente na teoria de Adorno e Horkheimer.

Se Nietzsche precisou recorrer a um recurso genealógico para, nesse espaço lógico, manter uma distinção entre a depreciação das forças reativas e a estima pelas forças primordiais, ativas e criadoras[88], Adorno e Horkheimer precisaram renunciar inteiramente da teoria, estando ela sempre contraditória, se tomada por si só. Etapa argumentativa essa que precisaria introduzir a absolutização da crítica, invocando-a para que se abram os conteúdos materiais abstraídos pelas filosofias primeiras "quase de maneira mágica" (Habermas, 2000, p. 171). Isso se dá porque, se se fundamentasse na própria razão criticada, como acabou sendo inevitavelmente o caso, ela cairia na contradição performativa apontada. Em suma, seria unicamente por meio desse processo que se diferiria a estimada e resguardada mímesis, enquanto momento somático que o materialismo preza, da razão instrumental, entendida sempre como totalizante.

Sob essa perspectiva é, de fato, relevante a crítica que traz Habermas ao instigar a elaboração de um esclarecimento em sentido mais robusto e que, nas suas palavras, possa fazer justiça às conquistas do racionalismo ocidental. Contudo, fixar-se na negação determinada não é algo imputado misteriosamente pelo sujeito, mas um procedimento que, de novo, cabe-se recuperar suas nuances, já que é construído passo a passo, tendo a "intenção intrínseca" dos particulares como guia (Silva, 2006, p. 73). Conforme já interpretava Hegel (2000, p. 323; 336), o ceticismo, enquanto momento dialético, é lido não como uma antifilosofia, i. e., como oposto a qualquer saber positivo ou voltado puramente contra a razão, mas sim voltado contra o pensamento abstrato e finito, pois o que ele faz é estar constantemente trazendo à tona, de volta, o momento oposto

[88] Cf. Habermas, 2000, pp. 180-181.

abstraído pelo finito dogmático. Procedimento que é desenvolvido com o habitual rigor e no interior da identidade conceitual, mas que, na autorreflexão da razão, expõe a objetividade sem reduzi-la a nenhuma síntese específica, o que certamente é diferente de resultar em um ceticismo sem direcionamento, como supõe Habermas.

As pretensões de validade que tanto preza Habermas, em sua obra *O discurso filosófico da modernidade*, não são simplesmente abandonadas no que ele diz ser a modernidade cultural, ou, pelo menos, não são abandonadas no pensamento de Adorno. A ruptura com a identidade presente na crítica à *prima philosophia* via dialética negativa até pode ter sua relação de protoparentesco com relações de poder, nas relações materiais sob a forma do princípio da troca, conforme apresentado no primeiro capítulo, subitem 1.2. Todavia, validade e poder, desde essa parte, não foram colapsados e o princípio de identidade não é imediatamente subordinado ao princípio de troca nas sociedades capitalistas.

É inteiramente possível que se pense a discussão estritamente nos moldes de uma teoria do conhecimento e todas suas distinções de verdade e falsidade – mesmo na eventualidade de, ao fim desta reflexão, ter-se em mãos verdades e falsidades que também dirão sobre o social e não meros *puzzles* lógicos que teriam sido ali resolvidos. De sorte que se pretende tensionar, enfim, a possibilidade de uma totalidade verdadeira já poder ser constatada, de forma positiva e não na forma de uma objeção como em Habermas, no interior do pensamento de Adorno. Programa que já adiantou-se ser o intento de Safatle (2019), ao levar mais adiante a ontologia e a racionalidade no próprio contexto crítico adorniano.

3.2 Ontologizar a negatividade da crítica?

O propósito de se pensar a negatividade da crítica ontologizada de maneira defensável, e não mais como um beco sem saída, começa, evidentemente, com a dificuldade de a reconciliação ser vista com alto teor de incerteza em Adorno. Duarte dá o tom dessa incerteza comparando-a com outras concepções de filósofos próximos, a partir da seguinte elucidação:

> Não há, como em Hegel, a fé inabalável num espírito absoluto que, no tempo certo, aparará todas as arestas do existente. Não pode haver mais, por motivos já mencionados, a crença marxiana no proletariado como – na condição de anticlasse por excelência – condutor da humanidade à sociedade sem exploração. Nem mesmo a apodicticidade do a priori transcendental kantiano pode mais ser garantida, uma vez que a superação do caráter individual do impulso emancipatório se dá em virtude de sua mediação social, o que para Kant seria uma "antropologização" indébita do elemento transcendental em questão (Duarte, 1997, p. 141).

A crítica em Adorno, ao colocar a centralidade no objeto, deixa o movimento material das coisas privado de teleologia, não se imputa mais a esperança de uma reconciliação em qualquer processo, seja ele conduzido pelo espírito em sua realização, seja ele guiado pela crítica marxista da ideologia. Não cabe a especulação "por demais positiva" (DN, p. 22) hegeliana, que antecipa conceitualmente a

reconciliação, sendo que é "o objeto, afinal de contas, quem decidirá se passeará pelos extremos, convertendo-se em contrários, numa errância sem final feliz ou se, ao fim e ao cabo, superará suas contradições e se elevará" (Fleck, 2019, p. 361). Ademais, correspondentemente, não cabe esperar, como já exposto, que a denúncia da falsidade do real possa ser imediatamente invocada a fim de que se essa reconciliação se dê[89].

Rejeitadas as duas primeiras noções que guiavam a reconciliação a seu desfecho positivo, cumpre, ainda, destacar a posição adorniana da posição de Kant. A negatividade instaurada pela dialética de Adorno não pretende fixar o elemento transcendente como instransponível, mas introduzi-lo na materialidade dos processos emancipatórios reais. Não se trata, por isso, de um âmbito eternamente distante e cuja necessidade se dá sob um juízo apodítico.

Nuance que nem sempre é inteiramente compreendida pela recepção do pensamento de Adorno, por vezes sequer reconhecido propriamente, como deveria, enquanto um pensamento dialético. É o que se observa no trecho transcrito a seguir:

> A "dialética negativa" simplesmente não é dialética, mas uma filosofia da finitude e uma demanda para o

[89] Habermas descreve como Adorno e Horkheimer abandonam a crença na reconciliação enquanto promessa da crítica da ideologia que estaria *por vir* e a ser cumprida pelas ciências sociais. Sobre isso ele afirma: "Se a verdade da cultura burguesa é revelada pelo cinismo que caracteriza a consciência dos escritores 'malditos', não resta nada a que se poderia apelar a crítica da ideologia; e se as forças produtivas entram em uma funesta simbiose com as relações de produção, que deveriam um dia rebentar, também não há mais dinâmica alguma na qual a crítica pudesse depositar suas esperanças" (Habermas, 2000, p. 168-169). Revela-se, portanto, a apropriação cínica da falsidade do real e não a reconciliação almejada pela teoria crítica.

> reconhecimento de tal finitude. O não-idêntico desempenha um papel retórico estranhamente semelhante à identificação kantiana da *Ding an sich* contra os idealistas posteriores. (Pippin, Robert *apud* Safatle, 2019, p. 82)

Apesar do flerte com o formalismo kantiano, não há na *Dialética negativa* nenhum sinal que aponte para o fixar da finitude. Se, em um primeiro momento, pode-se equiparar o não-idêntico à coisa-em-si de Kant, em um segundo momento, percebe-se que, em verdade, o movimento de uma dialética negativa pode ser descrito precisamente como uma *relativização* da crítica[90]. Sem que esta perca sua força, a intenção é precisamente a de se ter a cautela para que o momento de crítica não se torne total. Logo, não se finda na "aporia de uma crítica totalizante da razão". Pelo contrário, trata-se de evidenciar como, dentro do pensamento identificador, já se mostram traços de novas possibilidades nele latentes.

Dessa forma, uma dialética que foi alegadamente "amputada" e destituída de síntese não deixa de ser dialética, mas tão somente mostra que o que está para além dos momentos parciais da experiência não é justamente a coisa-em-si. Não é uma realidade última ou mesmo algo que pudesse ser apreendido sob a alcunha de espírito. Por contraste, esse algo, sequer dotado de existência, a rigor, nem se sustentaria mais em uma identidade, sendo em virtude disso que Adorno o denomina não-idêntico.

[90] Cf. Wellmer, 1991, p. 67.

Não obstante, as consequências de um tal pensamento não são – e a este respeito se está em concordância com a leitura que faz Safatle[91] – essa completa ausência do elemento positivo-racional de síntese na dialética. Será, então, de Safatle a segunda leitura de Adorno a ser analisada. Nessa leitura, é crucial que seja mantida, para que não se recaia no apontamento de Habermas de uma totalização crítica, uma especulação conceitual que possa distinguir entre o mal uso da razão, aquele que aponta inadequadamente para a identidade, e o uso que foi redirecionado para a materialidade e que, assim, não entra em curto-circuito nas antinomias da razão. Para Safatle (2009, p. 85), o esforço intelectual que diferencia Adorno de Hegel, a saber, o de não explicitar o que está em latência, é evocado na intenção de recusar as falsas reconciliações, que acabam por mascarar o estado falso, impedindo a real reconciliação.

Ainda na reverberação da crítica de Habermas a Adorno, Vladimir Safatle resume a orientação para uma reconciliação que, realmente, seja transformadora, conforme trecho citado a seguir:

> Em suma, o que pode afinal significar "determinar sem afirmar"? Seria determinar sem dizer o que a coisa é, convidando-nos assim a uma aporia negativista, ou seria determinar, mas impedindo que a coisa seja dita sem que antes a linguagem atual e sua práxis entrem em colapso, insistindo que a coisa porta uma experiência que

[91] Como descreve Fleck (2019, p. 355), a obra de Safatle *Dar corpo ao impossível* possui dois objetivos bastante distintos. Um é o de exegese em torno dos caminhos do conceito de dialética após Hegel. Já o outro é eminentemente político, na reconstrução de uma "dialética emergente". Nesta dissertação, avalia-se apenas o primeiro objetivo, o de análise dos textos filosóficos, e não o segundo objetivo, que requereria, como afirma Fleck, "uma análise mais apurada das tendências sociais em curso" (2019, p. 355).

> desestabiliza o campo atual de condições prévias a toda experiência compreendida como possível? Pois se assim for, a dialética negativa não poderia ser vista como um certo culto do paradoxo e das aporias produzida pela retração dos horizontes de reconciliação. Ao contrário, ela seria a condição necessária para a reorientação de toda práxis com potencial efetivo de transformação. (Safatle, 2017, p. 229)

Outra vez a tópica da determinidade sem positividade vem refutar o "culto do paradoxo" no qual, segundo se objetava, via-se a teoria adorniana em uma posição impertinente. Objetiva-se uma perspectiva definida: extrapolar o estado de coisas dado, o estado de coisas do existente, rompendo com os princípios reguladores estabelecidos de antemão e que totalizaram a experiência. Uma determinação que já abre espaço para se pensar além desses princípios, além do falso estado de identidade.

É evidente, entretanto, que isso que aparece como algo que está além das regras do "jogo da identidade" ainda aparece, no contexto falso, como se repetiu continuadamente, enquanto contradição. A diferença só é concebível, desse ponto de vista da compulsão à identidade, como contradição, o que não é a situação emancipatória almejada, já que a intenção é a de liberar a diferença do estatuto de resto lógico contraditório. O procedimento para que isso possa finalmente ocorrer pode soar, à primeira vista, como incomum ou mesmo paradoxal, mas é algo que, a este ponto, já se demonstrou ser o habitual na argumentação dialética.

Em entrevista acerca de sua obra "*Dar corpo ao impossível*: O sentido da dialética a partir de Theodor Adorno", Safatle deixa esse procedimento claro: a contradição precisa ter, no sentido mais forte

do termo, uma realidade ontológica[92]. Abandonar-se de vez na contradição, que se mostrou ser a contraparte colada à identidade e não um estado de coisas reconciliado, não paralisaria a dialética nesse estado de coisas contraditório da identidade. Ao contrário, o que está em jogo é, ao deixar a noção de reconciliação suspensa conceitualmente, "fazer do irreconciliável uma força de transformação efetiva por não permitir que o futuro seja congelado por uma projeção utópica"[93].

Em uma tal interpretação, reconhece-se o sentido de uma reconciliação e de uma totalidade verdadeira em Adorno, ao, contrariamente, fixar o irreconciliável. Faz-se da dialética ontologia justamente para que ela, ontologizada, ganhe forças para dissolver as reconciliações que ainda não se deram e que, sob jugo da identidade, só podem ser falsas. Nesse raciocínio, tem-se a seguinte constatação:

> Mas, segundo Adorno, é isto que impede um processo real de transformação, a saber, acreditar que a determinação positiva da diferença já está em circulação no interior de nossas formas de vida. Ao contrário, tal determinação é impossível, ela deve ser posta como impossível se quiser se realizar. Para nós, o que tem realidade ontológica são os processos de destituição. Eles cobrem a integralidade do nosso campo de experiência, eles devem cobrir a integralidade do campo para que uma emergência real possa ocorrer. Há um momento no qual a dialética se torna uma operação de tudo ou nada, uma operação de apostar no nada para alcançar o tudo. (Safatle, 2019, pp. 507-508)

[92] Cf. Catalani, F.; Safatle, 2019, p. 507.
[93] Cf. Catalani, F.; Safatle, 2019, p. 507.

Assim, radicalizar a ausência de uma reconciliação no interior da gramática vigente é fazer o correto diagnóstico de que, em um sistema no qual vigora a identidade, só pode haver a figura da diferença em seu sentido vigente: como contradição. Não cabe insistir em uma outra figura, que escaparia à lógica dialética, se o que está a alcance são mesmo os conceitos, suas identificações e, enfim, suas contradições na pretensão de identificação total. Por isso se dá a mencionada abdicação que faria a dialética, ela não diz de *nada* que possa ser distinto desse contexto – só há identidade –, porém, nessa pura imanência, alcança o *tudo* na abertura para o âmbito do que sequer era previsto segundo os princípios vigentes.

A transcendência a que se refere o materialismo adorniano, superando a rigidez da identidade, continua, nessa leitura de Safatle, não sendo fornecida, mesmo sendo explicitado o seu horizonte[94]. Por conseguinte, supor uma totalidade verdadeira que haveria na *Dialética negativa* não entra em conflito com as teses adornianas. Move-se na contramão do que foi visto até o momento nas suposições de totalidade acusadas por Buck-Morss e Habermas, que viam nessa totalidade uma incongruência impossível de ser mantida, por incorrer ou em uma circularidade ou em uma contradição performativa.

Para o comentador (Safatle, 2019, p. 511), em interpretação peculiar em relação aos demais, sequer faria sentido postular uma ontologia provisória ou uma ontologia do estado falso, pois para criticar esse estado falso seria preciso pressupor uma outra forma de totalidade. Uma totalidade que, mesmo imbricada com as noções de infinitude e de abertura às multiplicidades "sem fundo", seria

[94] "A força revolucionária da dialética negativa consistiria assim em uma espécie de 'ainda não' [...] ao mesmo tempo presente e não vivenciada, indeterminada. Sua força reside na ambiguidade" (Fleck, 2019, 357).

verdadeira. O falso estaria em função desse verdadeiro, de modo que há uma síntese positiva pressuposta e não um eterno movimento de um polo ao outro, por intermédio das conversões dialéticas. Haveria, por consequência, um discurso lógico consistente e válido habilitado por essa ontologia, não mais pensada como "ontologia em situação", e, portanto, não se adequaria objetar que uma tal dialética levasse à resignação e à pura negatividade, sob a forma de um *dead-end*.

Contudo, como antecipado, a ontologização da dialética presente nesse argumento deve poder ser entendida com algumas ressalvas, já que vem de forma inaudita e que seria preciso justificar essa leitura diante o desiderato adorniano de, bem como todos os demais autores da Escola de Frankfurt, recusar as ontologias realistas[95], chegando a estar solidário inclusive a Heidegger, seu maior oponente. Sendo assim, como pensar uma ontologia que não é mais uma ontologia provisória? Uma ontologia que não obtém mais a forma de uma "metafísica negativa"? É possível dizer que se tem em Adorno uma ontologia, portanto, do perene?

Adianta-se uma característica do pensamento adorniano que não pode passar desapercebida, qual seja, a de que a dialética, sob a forma de ensaio, "não quer procurar o eterno no transitório, nem o destilar a partir deste, mas sim eternizar o transitório" (*O ensaio como forma*, 2003, p. 27). Assim, conclui-se que a dialética não é ontologia do perene, se por isso entende-se que o que se considera perene é gotejado do transitório até que se elimine os acasos. Indo além no que

[95] Na ocasião, refutou-se tentativas de formulações de ontologias críticas, como era o caso da de Lukács e da de Nicolai Hartmann (em curso ministrado por Adorno sob o título *Ontologia e Dialética*, cf. Tertulian, 2009, p. 377). Para Hartmann, por exemplo, "um teorizar que não seja, no fundo, ontológico, nunca existiu e é algo impossível" (2020, p. 160).

será a grande perspicácia da dialética negativa, é notável que "eternizar o transitório" recebe uma interpretação com maior exatidão do que se poderia entender em uma leitura rápida. Safatle já mostra em sua obra como "a processualidade contínua pode se tornar figura astuta da estaticidade, na medida em que tudo advém do pensamento" (Safatle, 2019, p. 90)[96].

Torna-se patente que ontologizar a negatividade da crítica não fará retornar a querela entre as dialéticas de Hegel e de Adorno, na qual o último criticava a intenção idealista de se apossar do devir, que seria, assim, apropriado e estabilizado apenas conceitualmente, deixando de lado a transitoriedade e infinitude não-reificada do real. O próprio contexto material em que se dá, pelas contradições, o movimento conceitual só é fixado e ontologizado em virtude de se vislumbrar um estado de situação diferente desse estado contraditório, que seria trazido à luz sem a possibilidade de se refugiar em nenhuma falsa reconciliação.

Ademais, dificilmente se entrevê na dialética uma ontologia que faz retornar a transcendência do ser em relação à atividade reflexiva da consciência e à autonomia ontológica do ser-em-si, que Adorno já havia retirado de vista ao criticar as ontologias de Hartmann e Lukács (Tertulian, 2009, p. 377). Ganhar o aporte de uma ontologia "em seu sentido mais forte", por reconhecer a carência de reconciliação no interior da falsidade, não torna a dialética instantaneamente uma figura das ontologias pré-críticas, como nos materialismos anteriores a Kant e nas novas concepções de "ontologia crítica", que foram vistas novamente próximas às ontologias pré-kantianas. Ao se levar adiante

[96] Em outro trecho (p. 36), esse movimento é colocado como uma tentativa da falsa totalidade de, no limite, tentar gerir as contradições permanentes do sistema.

a interpretação da contradição contendo realidade ontológica, deve-se, portanto, sempre estar atento para que não se tome a dialética de maneira trans-histórica [97], como se essa ontologia abordasse os princípios gerais do movimento *em qualquer circunstância histórica* e obtivesse, assim, sua autonomia[98]. A disposição, ao contrário, seria justamente a de orientar-se em busca de um novo estado de coisas no qual a dialética nem mesmo pudesse ser base para descrição de seus movimentos.

Todavia, defende-se que a nova leitura da dialética como ontologia não deve necessariamente recair nessa incongruência e que, a princípio, aparece apenas como uma certa radicalização da crítica de Adorno a Heidegger. A posição heideggeriana, que desde o início acusava de idealista e de esquecimento do ser a matemática, esteve, desse modo, sempre próxima ou já propriamente caindo no risco de um irracionalismo. Assim, não desconsiderar os ganhos que trazem os ideais de matematização, ao propor uma crítica imanente, foi o que se interpretou (ver subitem 2.2) como a diferença que operaria a distinção decisiva de Adorno com o pensamento de Heidegger – uma

[97] No sentido exato de que as ontologias que procuram se fixar em sua completude e imediatidade a despeito do tempo histórico permaneceram sendo combatidas, o que se salvará será a *ontologia como discurso* (Safatle, 2019, p. 41).

[98] Alegação que foi promovida por Fleck (2019, p. 360) em tom de crítica à leitura de Safatle e que se mostra notável, ao mostrar possível irregularidade na ontologização da dialética. Isso se daria, porque Safatle não teria se atinado com afinco para "a *Marx Neue-Lektüre*, desenvolvida pelos alunos de Adorno (Backhaus, Reichelt), e que consistirá precisamente numa investigação da relação Marx-Hegel que altera a compreensão da dialética não mais vista de forma trans-histórica, e que se interessa tão somente pela obra madura". Objeção que coloca a dialética apenas como princípio explicativo dos objetos contraditórios – são eles: a mercadoria, o dinheiro e o capital, sendo o próprio capital contradição em processo – e não como explicação da passagem de um estado de coisas a outro, de um modo de produção a outro (2019, p. 360).

vez que foi elencado comentadores que ainda seguiam a inusitada linha de aproximar os dois filósofos, até então oponentes. Não obstante, o que se evidenciou majoritariamente na compreensão de Adorno foi recusar amplamente a racionalização da filosofia que não é pensada contra si mesma. A racionalidade é levada a meio caminho, mas logo descartada com veemência se tomada em sua completude.

Em oposição a isso, mostrou-se mais profícuo pensar a dialética na aposta de *tudo* ou *nada* que propõe Safatle, ao entregar-se a um sentido que radicaliza a crítica imanente: "a crítica à ontologia seria imanente ao próprio exercício da ontologia" (2019, p. 41) e nos leva à paradoxal *ontologização da negatividade da crítica*. A matematização e a ênfase em uma razão que ainda não é pensada contra si deixam de ser vistas aqui como redutoras do que pode ser a racionalidade. Pelo contrário, fechar-se ao seu âmbito é que recusará as falsas concepções do "novo" no interior do velho e falso. Novamente, isso se daria com a intenção de que, enfim, o que realmente se apresenta como diferente possa emergir.

Desse modo buscou-se evidenciar os leitores[99] de Adorno que enfatizaram o aspecto transcendente e que levaram a matematização a ponto de a dialética ganhar força de ontologia ou, ao menos, reconheceram um aspecto racionalizante bem marcado e especificado na teoria adorniana, como em O'Connor (2004). Uma matematização que se inflexiona ainda mais ao chegar nos materialismos contemporâneos, em especial do século XXI. Veja-se tal formulação no subitem 3.3, a seguir.

[99] Dos quais se incluem também Maar (2006) e Musse (2009) ao tornarem amplamente manifesto que é no interior do conhecimento metódico e da razão que se evidencia a dialética entre identidade e não-identidade, sendo esta última não exatamente ausente de conceitos.

3.3 Virada ontológica no século XXI

Em grande medida, o capítulo 2 desta dissertação ("Adorno e a ontologia") ocupou-se de salientar a profunda desconfiança de Adorno com a virada para a ontologia nas filosofias de intenção anti-idealista, iniciadas por Husserl[100] e continuadas na filosofia do ser de Heidegger. A pretensão objetivista de estar além do dualismo da *prima philosophia,* que ora se sustentava no polo subjetivo, ora se sustentava no polo objetivo, não escapou, segundo Adorno, à lógica das filosofias da origem, na medida em que tentou se apossar diretamente das "coisas mesmas", como almejava Husserl. Ressuscitadas pelos filósofos, cuja crítica será mais assídua por parte de Adorno, as novas ontologias não foram, no entanto, as últimas tentativas de resgate da ontologia em um contexto pós-crítico.

Ao invés disso, entende-se que se tornou de certa forma repetitivo o procedimento de, malgrado os desenvolvimentos do criticismo, conceber a possibilidade de objetivismo e a possibilidade da ordenação imediata do real, que caracterizou a ontologia em seu sentido estrito. Nessa linha, passa-se também pelos projetos de realização de "ontologias críticas" coetâneos de Adorno, até que se reconheça, no século XXI, uma nova perspectiva de virada ontológica na história da filosofia. Assim, um panorama sobre o recente retorno contemporâneo às especulações ontológicas girará, portanto, em

[100] "A virada para a ontologia, que Husserl começou de maneira hesitante e revogou de maneira bem rápida, foi condicionada pela ruptura dos grandes sistemas [...]" (*Metacrítica*, p. 76).

torno de retomar o desafio de provar que essas especulações são de fato possíveis e que são pós-críticas[101].

Logo, em contraste com o que Adorno por vezes denomina de as novas ontologias em voga no século XX, propõe-se, nesta pesquisa, em um terceiro e último ponto de tensão, a investigação das ontologias defendidas desta vez no século XXI. Contudo, essa nova virada ontológica não implicará um retorno aos mesmos projetos das ontologias do século passado, mas apenas que a preservação da ontologia será igualmente posta, mesmo que na eventualidade de ser amplamente antagônica, por exemplo, à ontologia fundamental, já que Heidegger também será interpretado como um inimigo comum na alçada de se recuperar uma especulação conceitual. A contraposição com a teoria crítica se dará, nessa nova oportunidade, de maneira a afastar a filosofia definitivamente do paradigma kantiano de uma Revolução Copernicana.

Nem mesmo "uma revolução axial da virada copernicana por meio de uma autorreflexão crítica" (DN, p. 8), aquela que colocou o objeto em sua primazia na obra adorniana, será suficiente para a atual proposição de um realismo especulativo[102], cujo desiderato é romper "com os anúncios repetidos do 'fim da filosofia', do 'fim da metafísica', da 'crise da razão', da 'desconstrução do sujeito'' (Badiou, 1991, p. 43) e retomar o fio da razão moderna. Logo, propõe-se tensionar a filosofia

[101] Confira artigo de Rodrigo Nunes (2018).

[102] É veiculado, frequentemente, o termo Realismo Especulativo para abarcar as diferentes filosofias englobadas pela virada ontológica, porém uma unidade para todos esses projetos é vista de forma muito problemática já pelos próprios integrantes da nova tendência filosófica, que conta com a pluralidade dos nomes de: Quentin Meillassoux, Alain Badiou, Ray Brassier, Graham Harman, Iain Hamilton Grant, Viveiros de Castro, Markus Gabriel, dentre outros.

adorniana, agora, segundo os critérios do movimento filosófico que tem sua emergência descrita conforme a passagem abaixo:

> Credita-se *Après la Finitude*, publicado por Quentin Meillassoux em 2006, por ter soado o clarim ao redor do qual um retorno à especulação ontológica na filosofia contemporânea começou a coalescer. Longe de produzir uma homogeneização de abordagens ao redor daquela do próprio Meillassoux, no entanto, a influência-chave do livro consistiu em dar um inimigo comum a uma série de projetos distintos. O que tornou este inimigo visível e atribuiu-lhe um nome foi o conceito, que rapidamente viria a tornar-se *doxa*, de *correlacionismo*, cunhado por Meillassoux (2006, p. 18) para se referir a "[t]oda corrente de pensamento que sustenta o caráter intransponível da correlação entre pensamento e ser" como a única coisa à qual podemos ter acesso e que sustenta, portanto, "a *impossibilidade* de aceder através do pensamento a um ser independente do pensamento" (Meillassoux 2012, p. 2; itálico no original). (Nunes, 2018, p. 113)

A guinada para além do criticismo kantiano, que decretava os limites da razão pura no estabelecimento de uma ciência da metafísica, quer inverter a situação, ao denunciar o fechamento subjetivo operado por essas filosofias e que impede o acesso à realidade de forma direta. A noção de correlacionismo passa a ser o centro da crítica que quer reavivar as especulações a respeito de uma realidade externa independente do acesso humano a ela e que, a rigor, é independente do próprio humano. Uma argumentação que traz como consequência e até mesmo motivação a reabilitação do discurso da ciência, calcado na pretensão de descentramento e de um

conhecimento de mundo indiferente à relação pensamento-mundo (Meillassoux, 2008, p. 189, tradução nossa).

Isso se daria porque "tornou-se abundantemente claro que uma comparação mais adequada para a revolução kantiana no pensamento seria uma 'contra-revolução ptolomaica'" (Meillassoux, 2008, p. 190). Contra o projeto moderno que remonta a Galileu e ao próprio Copérnico, Kant recentraria o sujeito no processo de conhecimento, já que, segundo ele, o objeto é que deveria conformar-se ao nosso conhecimento e não o contrário. Nesse sentido, inaugurou-se o paradigma filosófico cuja perspectiva é a de que o real está sempre mediado pela constituição das faculdades humanas. Paradigma que permanecerá nesses moldes até chegar em Adorno, conforme mostra o seguinte trecho:

> Só o idealismo permitiu que a realidade efetiva, na qual os homens vivem, se tornasse transparente como uma realidade efetiva invariante e independente deles. Seus contornos são humanos e mesmo a natureza pura e simplesmente extra-humana resulta de uma mediação da consciência. Os homens não têm como passar por cima disso: eles vivem no ser social, não na natureza (*Metacrítica*, pp. 68-69).

Em Adorno, ainda são consideradas idealistas as filosofias que não reconhecem a mediação social da natureza[103] e imputam a ela uma

[103] Roger Foster explicita a imbricação entre natureza e história em Adorno no sentido de que nenhuma das duas pode se autonomizar e operar como estrutura transcendental. Sendo assim, "Todo fenômeno histórico é lido em termos da natureza que morre dentro dele e, portanto, como uma expressão de transitoriedade. [...] Mas, ao mesmo tempo, a natureza aparece como histórica, já que toda aparência de 'natureza' é traçada em termos de processos históricos" (2007, pp. 84-85).

ordenação definitiva, sistemática e imutável. Projeto que, segundo o autor, deveria inevitavelmente encontrar suas contradições se fosse posto imediatamente, sem o devido reconhecimento da trama de conceitos em que ele foi sedimentado. De sorte que não há na filosofia adorniana a plena transparência com qualquer natureza extracorrelacional e se fecha novamente no círculo subjetivo.

Em verdade, na crítica às filosofias primeiras proposta por Adorno, refutou-se que seria possível, no avanço das contradições idealistas, progressivamente corrigir conceitualmente uma contradição e aproximar, assim, a filosofia de seu objeto. Como foi exposto, é necessário que nessa especulação conceitual haja definitivamente uma ruptura com o sistema e com o contexto geral de culpa (*Schuldzusammenhang*) que ainda remetia a filosofia a uma origem fixa e instaurava a lógica do "eu sei e vocês não sabem" (*Metacrítica*, p. 338; 71). Sendo assim, perde-se de vista um sentido enfático de esclarecimento e de saber do ser. Constatou-se, dessa forma, que o processo de desmitologização acaba empreendendo uma segunda mitologia e o materialismo foi sendo depurado de vez da filosofia da natureza.

Deixa-se, nos materialismos pós-kantianos, dentre os quais se encontra a teoria adorniana, a lacuna de como lidar com a natureza, uma vez que em grande medida se rejeitou após o criticismo tanto o naturalismo quanto qualquer noção substancial de natureza. Por certo, o conceito que Adorno sugere de história natural (*Naturgeschichte*) realiza a dialética segundo a qual a história e a natureza são lidas uma em função da outra, fazendo com que se perca o caráter ontológico da

natureza[104]. Nem ela, nem a história poderiam mais se proclamar princípio primeiro de uma ontologia.

Não há, portanto, indicações de como a natureza poderia ser elencada em um tal materialismo e como funcionaria a relação da ciência em sua descrição. No contexto pós-crítico, a ciência é retirada de sua posição em que recebia o aporte da filosofia, a responsável por prover suas bases metafísicas. A sua própria interface com a filosofia se torna difícil de ser concebida nesse materialismo e, se não é o caso das teses adornianas simplesmente duvidarem quixotescamente do que está diante de seus olhos (Silva, 2006, p. 22), parece restar para a ciência, sozinha, a tarefa de descrição dessa natureza observada.

Por esses motivos, houve tentativas de se superar esse impasse sintomático dos materialismos do século XX. Tentativas que serão pensadas por intermédio das motivações listadas, segundo Nunes, em comentário a seguir:

> Este "filosofema pós-crítico" (Meillassoux 2006, p. 21) com o qual Kant teria selado o destino da metafísica dogmática fundamentalmente sustenta que "é ingênuo acreditar que poderíamos pensar em *algo* – mesmo uma determinação matemática do objeto – abstraindo o fato de que somos sempre *nós* que pensamos em algo" (Ibid., p. 17; itálico no original). A tarefa para a filosofia no presente seria, então, deixar o círculo correlacional para trás e reconquistar o "Grande Fora" que a crítica nos teria negado, seja porque isso é necessário para resgatar a filosofia de seu flerte perverso com o irracionalismo religioso e/ou anticientífico,

[104] Cf. Pucciarelli, 2017. Segundo o autor, a natureza se tornaria, assim, também histórica e virtualmente dependente do humano, o que a tornaria tendencialmente indistinguível do conceito idealista de natureza (p. 108).

> seja porque o correlacionismo esgotou-se e nada mais tem de novo a nos oferecer, seja finalmente porque as pressões externas vindas da ciência e/ou da política nos forçam a pensar para além[105].

Todavia, é importante salientar que a discussão chega ao contexto de uma nova proposição de virada ontológica e de reconquista do "Grande Fora" – fora da correlação entre sujeito e objeto –, ainda repetindo algumas das mesmas objeções. Novamente, o grande incômodo é a ausência de positividade. Para Ray Brassier, por exemplo, um dos poucos no movimento do realismo especulativo que critica abertamente o pensamento de Adorno[106], a teoria adorniana adotaria a forma implícita de uma "religião desmitologizada" que, porém, ao desencantar os conceitos e proibir qualquer concepção positiva, constituiria o próprio ápice do mito [107] . Tese que supostamente aproximaria Adorno do flerte mencionado por Nunes com o irracionalismo religioso e anticientífico.

Se esse fosse mesmo o caso, dever-se-ia pressupor desde o início uma pauperização da experiência nas concepções positivas do real, como as científicas, para que, assim, elas fossem lidas em sua ausência de refletividade e em seu consequente caráter de hipóstase. Contudo, como a intenção não pode ser a de introduzir essa ausência fortuitamente, a posição adorniana ficaria, segundo Brassier, viciada

---

[105] Nunes, 2018, pp. 113-114 [grifos do autor].

[106] Confira mais detalhadamente as objeções de Brassier a Adorno no capítulo 2 "The *Thanatosis* of Enlightenment" de sua obra *Nihil Unbound* (2007).

[107] "[...] uma mistificação santificada na absolutização crítica da diferença entre o cognoscível e o incognoscível, o finito e o infinito, imanência e transcendência – aquelas mesmas distinções que a ciência é considerada culpada de ter desconsiderado" (Brassier, 2007, p. 40, tradução nossa).

ao tomar ora a racionalidade científica e instrumental como obstrutora da experiência plena *da* natureza, ora como obstrutora da experiência plena *enquanto* natureza (Brassier, 2007, p. 41)[108]. Isso se daria porque na versão reflexiva do esclarecimento de Adorno, a razão se autoaliena se simplesmente desconhece sua dependência com a natureza, ou seja, sua mediação com o momento objetivo.

Contra essa oscilação, Brassier pretende traçar a mediação oposta, ou seja, a mediação subjetiva. Diante dela, o filósofo aspira criticar a ideia de reconciliação em Adorno, pois, se houve a reconciliação da razão com seu momento material e objetivo que havia sido recalcado, também é necessário considerar o retorno do conceito ou, seja como for, da razão instrumental no interior do novo momento mimético aberto. Até esse ponto, Brassier, com efeito, mostra-se plenamente coerente. Por vezes, levando em consideração somente o caráter de ruptura dos sistemas teóricos, esquece-se o elemento positivo-racional que há nessa dialética.

No entanto, a chave da questão é que esse elemento já está em Adorno e não há por que não o tornar manifesto[109]. É importante que a filosofia se abandone na positividade da imanência racional-conceitual, na razão puramente como meio, e que não se antecipe nenhum fim ou nenhuma reconciliação, não para torná-la impossível, mas justamente para que ela não seja sabotada conceitualmente. O horizonte, a princípio, é mesmo o da unidade e não é acessível

[108] Brassier coloca essa dialética segundo a configuração de um retorno do mimetismo (*mimicry*) na mímesis para, logo depois, reivindicar também o retorno do mimetismo na mímesis. Entretanto, para coadunar com os termos mais próximos à *Dialética Negativa* usados nesta dissertação, o tópico foi apresentado como a mediação objetiva na racionalidade e a mediação subjetiva na mímesis.

[109] Evidenciar o elemento positivo-racional, que estava implícito, sem, contudo, colocá-lo foi o argumento defendido por Safatle e exposto no subitem 3.2.

enunciar de antemão o que seria a multiplicidade faltante na racionalidade instrumental. Logo, Brassier se equivoca não por denunciar esse retorno, mas por considerá-lo total e tornar a sugerir uma razão sem propósitos, uma razão que superaria todos os fins ou, em outras palavras, uma imagem científica do real que paralisa para sempre a possibilidade de reconciliação.

Em face disso, seria mais oportuno conduzir a reflexão do realismo especulativo no sentido de se procurar uma determinação matemática do ser, procedimento também ausente na filosofia adorniana. Embora, contra Heidegger, Adorno não desvalorizasse os ganhos da matematização da filosofia, ele se mostrou impassível a qualquer movimento que absolutizasse esse momento. O lançar-se em uma imanência racional-conceitual em nenhuma ocasião foi tensionado a ponto de trazer recursos próprios da matemática para que se abrisse uma experiência não-reificada com o objeto. O rigor conceitual, por certo, é mantido, mas não há indícios de axiomatizações matemáticas de nenhum tipo, sob o risco demasiado de se reaproximar de uma filosofia da origem. Em verdade, as concepções adornianas quanto à matemática se revelaram bastante críticas, como comenta Badiou na seguinte passagem:

> Ele é especialmente severo com a matemática. Segundo Adorno, algo foi emprestado da matemática (disciplina à qual Hegel costuma reagir de maneira idiossincrática), a saber, a ideia de que a negação da negação é uma afirmação. Em última análise, há uma tese muito estranha de Adorno que achei retrospectivamente muito interessante. Ele constantemente deprecia a matemática, que é incapaz de produzir o conceito genuíno e autoevidente do infinito. Em vez disso, a matemática se

> limita a criar cegamente uma aproximação grosseira do infinito, embora seja absolutamente incapaz de apreendê-lo conceitualmente e, consequentemente, permanecendo em um nível puramente imediato da questão. A matemática, no entanto, merece crédito, na visão de Adorno, por ter colocado o infinito em primeiro plano, mesmo que não fosse capaz de conceitualizá-lo (Badiou, 2010, p. 35).

A despotencialização da negatividade que fura com as sistematizações ocorreria na matemática por tornar a negação, sempre e mais uma vez, uma afirmação. Nessa acepção, o infinito das particularidades de um objeto nunca seria tomado como se deveria. A saber, tomado segundo a lógica da desagregação das identidades a ele impostas, conforme Adorno sugere. Por consequência, o infinito das multiplicidades matemáticas seria colocado sempre em evidência, porém, logo em seguida, pauperizado e tomado a nível puramente imediato no interior das axiomatizações matemáticas.

A proposta alternativa a esse descrédito da matemática, isto é, a proposta de ao menos realizar uma determinação matemática da ontologia que pudesse escapar do correlacionismo virá, portanto, consoante o entendimento de que os avanços da matemática já a habilitam a conceitualizar o infinito. Destarte, finaliza-se nesta dissertação as críticas e os tensionamentos do materialismo adorniano com a abertura do possível destino para o materialismo que apresentará Alain Badiou. Sem que se possa fazer, nesta oportunidade, uma longa explanação do que viriam a ser os meandros e as complexidades de um tal pensamento, esboça-se brevemente apenas como este se prova um pertinente caminho para se dar continuidade às considerações ontológicas no pensamento de Adorno.

A razão disso passa por se pensar, em Badiou, um materialismo que seguiria atento para que se resguarde a verdade de um estado de coisas que excede as normas da situação atual, mas esse novo estado seria abrigado, dessa vez, no constructo formal de uma ontologia matematizada. Ela operaria com multiplicidades inconsistentes, os múltiplos-sem-Um, e não mais com as multiplicidades que Adorno condenava ainda serem remetidas à identidade. Para que isso se dê, é preciso que a experiência de perda da objetividade substancial, que desde Heidegger é posta, seja agora amplamente passível de ser conceitualizada[110]. Ademais, conceituar uma infinitude aberta e destituída de um princípio primeiro pelo qual ela seria submetida implica romper com o conhecimento que cataloga a experiência, ao simplesmente subsumir as particularidades inteiramente aos conceitos.

Segundo Badiou, somente o evento de uma matemática cantoriana poderia realizar essa conceituação que efetua, ao mesmo tempo, o rompimento com a unidade. Em linhas gerais, o que se prega com as teorias dos conjuntos do matemático Georg Cantor é o estabelecimento não mais de uma ideia una e teológica de infinito, mas da postulação de infinitos múltiplos, uns maiores que outros, de infinitas ordens de grandeza. Esses transfinitos seriam os responsáveis, afinal, pela dimensão do impossível-de-dizer (Badiou, 1996, p. 225), ou seja, do impossível de se sustentar em uma unidade/identidade.

A pura multiplicidade que Adorno tenta abrir, aquela que nem sequer seria mais legislada pela dialética, experimenta em Badiou uma axiomatização que permite a sua regulação. Isso não incidirá,

[110] "O que quer dizer: a desobjetificação, a desorientação não estão mais hoje em dia obrigadas a se enunciarem pela metáfora poética. A desorientação é conceitualizável" (Badiou, 1991, p. 39).

entretanto, na perenização da dialética e do estado falso, como seria de se esperar habitualmente do discurso totalizante da matemática, que segue o seu mecanismo idiossincrático de transformar a negação da negação em afirmação. Pelo contrário, – e essa será a grande pista a ser investigada para se pensar o materialismo na atualidade – cabe pensar a matematização, de certa forma, como a extensão do rigor de uma crítica imanente. Esse foi, enfim, o argumento que balizou esta dissertação e que culminará nessa referida questão.

Nesse caso, bem como o rigor conceitual era vertido em desmontagem das pretensões ontológicas gravitadas em torno da hipóstase de uma origem, a matemática funcionaria – segundo absorção do Teorema de Cantor[111] por parte de Badiou – como suporte para manusear o fosso ontológico entre a situação inicial e todas as demais possibilidades de reorganização embutidas dentro dessa mesma situação. Em outras palavras, o fosso entre a identidade das normas de uma situação e as multiplicidades puras, não dialéticas, que um novo estado de coisas poderia trazer. Portanto, a matemática estaria, assim, longe de se postular totalizante e sim se mostrando uma racionalização e sistematização que procura abrigar justamente o surgimento das verdades e subjetividades que rompem com a imanência das normas identificadas de antemão.

Finda-se, em suma, com esse apontamento a uma acepção do materialismo que não mais impõe um limite à sistematização e à racionalização, como poderia se interpretar do *páthos* da negatividade que a filosofia adorniana carrega. Por mais que se critique a ontologização da finitude, aos moldes de um heideggerianismo, as

[111] Cf. elucidação do teorema em Meillassoux, 2008, pp. 167-169. Autor que também dará considerável tratamento às ideias de Cantor.

teses de Adorno continuavam a suscitar críticas que a denunciavam de colocar um limite *a priori* à inteligibilidade. Uma tal interpretação, no entanto, já foi sendo posta sob suspensão desde as indicações das leituras que enfatizaram um caráter mais fechado à racionalidade na crítica imanente. Leituras que mantiveram a radicalidade da negatividade e da crítica mesmo em meio a uma racionalidade que ainda não antecipa nenhuma alternativa a sua imanência.

Conclusão

Na crítica à *prima philosophia* elucidou-se, especialmente no primeiro capítulo, subitem 1.2, que "reunir o igual significa necessariamente distingui-lo do desigual" (DN, p 44), tornando-se central considerar também, dentre a identidade suposta por essas filosofias, o momento de desigualdade, qual seja, o momento de não-identidade. Contudo, o que destacou a posição adorniana da grande maioria dos demais filósofos contemporâneos foi sua postura diante desse impasse da identidade. A tentativa de se abrir o não-idêntico conceitualmente impôs uma crítica imanente que expõe a derradeira fidelidade de Adorno à filosofia. Reveja-se tal fidelidade na passagem a seguir, em comentário à filosofia hegeliana:

> A máxima de Wittgenstein, "O que não se pode falar, deve-se calar", em que o extremo do positivismo transborda para o gesto de autenticidade autoritária e reverente, e que, por essa razão, exerce uma espécie de sugestão de massa intelectual, é totalmente antifilosófica. Se a filosofia pode ser definida de alguma forma, é um esforço para expressar coisas sobre as quais não se pode falar, para ajudar a expressar o não-idêntico, embora expressá-lo o identifique ao mesmo tempo. Hegel tenta fazer isso. Porque isso nunca pode ser dito diretamente, porque tudo que é direto e não mediado é falso – e, portanto, necessariamente obscuro em sua expressão – ele o diz incansavelmente na forma mediada. Essa é uma das razões pelas quais Hegel invoca a totalidade, por mais problemático que esse

> conceito possa ser (Adorno, 1993, pp. 101-102, tradução nossa).

Embora isso envolva, à maneira de Hegel, um constante cuidado com os conceitos para que não se postule-os como fixos e imediatos, há em Adorno a reverência a essa especulação conceitual que não se estagna ao se deparar com o não-idêntico, como se deu nos moldes do positivismo. "A interpretação filosófica 'acende', iluminando 'em um *flash*' a verdade sobre a dependência do conceito filosófico, levando, assim, o conceito à autoconsciência" (Forster, 2007, p. 49). O vislumbre do objeto não-reificado foi considerado, portanto, devedor da própria conceitualidade, pela qual a não-identidade não foi exatamente *dita*, mas *apontada*.

Sem também que se resolvam de imediato os problemas filosóficos, estes foram sendo abertos passo a passo segundo a própria objetividade, e não consoante conceitos mistificados, que desconhecem sua mediação e que são imputados a essa objetividade. Tem-se aqui, então, um argumento contrário à intenção positivista de dissolver os problemas para em seguida abandoná-los. Foi importante para as teses adornianas, no entanto, que o momento mimético que se entrevê no interior do desencantamento dos conceitos não fosse em nenhum momento enunciado. Por isso, entende-se a recusa de Adorno à totalidade hegeliana mencionada no trecho supracitado.

Logo, coube-se tensionar, nesta dissertação, as diversas análises da intricada ideia adorniana de uma dialética negativa e de seu rigor conceitual que vai além da sistemática e da totalização. Deixar que o "novo", o que escapa às normas da identidade, fique apenas em latência abriu a discussão para as múltiplas posições da tradição de comentários abordadas neste estudo. Muitas vezes, esse

elemento implícito sequer foi reconhecido, como se procurou tornar claro na crítica de Susan Buck-Morss (1979), ao defender que Adorno permanece não adentrando a dimensão das positividades não abstraídas pelos conceitos que sua filosofia propunha. E, ainda, segundo a crítica de Habermas (2000), ao assumir que, sem um fundamento em uma racionalidade que permitisse operações de validade, a crítica se tornaria autossuficiente e invocada sem menores explicações.

Não obstante, o diagnóstico exposto no último capítulo foi o de que as contestações mencionadas não fizeram justiça às requisições e às condições que Adorno supõe para a crítica de uma filosofia que se origina de um fundamento. Condições que determinavam tão somente que não se antecipe conceitualmente o não-idêntico, trazendo-o novamente para o interior da falsa imanência da identidade. Só assim a negatividade da crítica pôde ser mantida em sua força na *Dialética negativa*[112].

Destarte, reteve-se paradoxalmente à dialética enquanto ontologia do estado falso, pois o passo argumentativo envolveu assegurar que seu contrário, um estado verdadeiro, não possa ser de antemão enunciado. Ao invés disso, visando tornar rigorosa a ideia de que, do ponto de vista da falsidade, não há reconciliação verdadeira, esse verdadeiro é colocado em suspensão no interior da identidade. Em consonância com a leitura da dialética trazida por Safatle (2019), a falsidade é que deveria ganhar o aporte de uma ontologia, em seu sentido mais forte e não apenas sob a forma de uma "ontologia

[112] Para autores como Maar, objetou-se que o mesmo já valia para a *Dialética do Esclarecimento*, pois a mímesis desde essa obra não foi lida como oposta estrita da racionalidade, sendo a primeira trazida de maneira imanente pela segunda e obtendo também seu momento racional.

negativa". Tal interpretação se afasta definitivamente do irracionalismo heideggeriano, ao supor uma racionalidade incisiva e que se mantem firme à crítica imanente em não tomar como disponível previamente qualquer posição subjacente ou externa à lógica própria dos conceitos.

Assim, quanto à interrogação a respeito da possibilidade de um materialismo que esteja em conflito com a ontologia, respondeu-se, em certa medida em uma saída lateral, dizendo que não há exatamente essa ausência de ontologia suposta *a priori*. Na ambivalência entre transcendência e imanência, a imanência do falso já pôde obter seu estatuto de ontologia, precisamente para que se recuse as reconciliações que não poderiam ocorrer conceitualmente, mas unicamente a nível da materialidade.

Desse modo, a presente pesquisa obteve sua relevância ao pensar a viabilidade da defesa de uma ontologia em um cenário pós-crítico, e seus estudos centraram-se na possibilidade de um discurso propriamente ontológico, sobre o ser enquanto ser, que levasse em conta as questões já mobilizadas contra as filosofias primeiras. Assim sendo, verificou-se como possível e válida a hipótese de que o rigor filosófico na dialética, mesmo sendo desestruturante, pode obter a força de uma ontologia. Inquirição que se deu já sob a posse dos resultados do estudo a respeito da crítica adorniana à dialética como interpretação totalizante do real. Crítica esta que a ontologização da dialética teve de se esquivar para não tornar a colocar, de modo idealista, o estado de coisas contraditório como eterno.

Por fim, em face dessa hipótese de Safatle, foi plausível ainda estabelecer, brevemente, a conexão com as ontologias pós-críticas do realismo especulativo; as filosofias que, na contemporaneidade, resgataram a intenção de se especular sobre um âmbito extra-

correlacional e, portanto, um âmbito das ontologias robustas, um "grande fora". Dentre as diversas acepções dessa tendência filosófica, esta dissertação elegeu, para possível destino do materialismo no século XXI, aquela na qual a determinação do objeto foi viável em uma matematização da ontologia, considerada dessa vez de maneira enfática. O uso de conceitos que não culminavam na identidade, por mais que usá-los já seja identificar, mostrou-se correspondente ao novo uso da matemática que não seria totalizante e que estaria apto a conceitualizar o infinito, ou seja, capaz de conceber a real potência da negatividade instaurada por pensamentos como o de Adorno.

Referências bibliográficas

Fontes primárias

Adorno, T. W. (1966) *Negative Dialektik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.

—. (1974) *Philosophische Terminologie*: Band 2. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.

—. (1977) *Terminología filosófica*: tomo II. Madrid: Taurus Ediciones (Ensayistas; 143).

—. (1993) *Hegel*: Three Studies. Tradução de Shierry Weber Nicholsen. Cambridge: The MIT Press.

—. (1995) *Palavras e sinais:* modelos críticos 2. Tradução de Maria Helena Ruschel. 1. ed. Petrópolis: Vozes.

—. (2003) O ensaio como forma. In: *Notas de literatura I*. Tradução de Jorge de Almeida. 1. ed. São Paulo: Editora 34.

—. (2008) *Lectures on Negative Dialectics.* Edição de Rolf Tiedemann e tradução de Rodney Livingstone. Cambridge, Malden: Polity Press.

—. (2009) *Dialética negativa.* Tradução de Marco Antônio Casanova. Revisão técnica de Eduardo Soares Neves Silva. 1. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.

—. (2015) *Para a metacrítica da teoria do conhecimento:* estudos sobre Husserl e as antinomias fenomenológicas. Tradução de Marco Antonio Casanova. 1. ed. São Paulo: Editora Unesp.

—. (2017) *An Introduction to Dialectics*. Tradução de Nicholas Walker. Malden, MA: Polity Press.

Habermas, J. (2000) *O discurso filosófico da modernidade*. Tradução de Luiz Sérgio Repa. 1. ed. São Paulo: Martins Fontes.

Fontes secundárias

Afshar, Y. (2018) *Materialismo sem imagens*: três estudos sobre a *Dialética negativa* de Theodor W. Adorno. Dissertação (Mestrado) – Universidade de São Paulo. Disponível em: https://teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8133/tde-07122018-110131/en.php. Acesso em 29 ago. 2021.

Badiou, A. (1991) *Manifesto pela filosofia*. Versão e nota MD Magno. Rio de Janeiro: *aoutra* editora.

—. (1996) *O ser e o evento.* Tradução Maria Luiza X. de A. Borges. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.: Ed. UFRJ.

—. (2010) Adorno's Negative Dialectics. In: *Five Lessons on Wagner*. Tradução de Susan Spitzer. Londres: Verso.

Barros, V. S. S. (2013) A experiência filosófica na obra tardia de Theodor Adorno: cognição e história na dialética negativa. *Peri*. v. 5, n. 1, pp. 16-28.

Brassier, R. (2007) *Nihil Unbound*: Enlightment and Extinction. Hampshire: Palgrave Mcmillan.

Bobka, N.; Braunstein, D.; Theodor W. (2018) Adorno and Negative Dialectics. Tradução de Cat Moir. In: *The Sage Handbook of Frankfurt School Critical Theory* (3 volume set). Londres: SAGE Publications Ltd.

Buck-Morss, S. (1979) *The Origin of Negative Dialectics*: Theodor W. Adorno, Walter Benjamin and the Frankfurt Institute. Nova York: The Free Press.

Caatalani, F.; Safatle, V. (2019) Adorno e a dialética: Uma conversa a partir de Dar corpo ao impossível. *Princípios*: Revista de Filosofia. Natal, v. 26, n. 51, setembro-dezembro. ISSN1983-2109, pp. 487-517.

De Caux, L. P. (2020) A ontologia como nova ideologia alemã: Adorno e a crítica da carência ontológica. *Síntese*. Belo Horizonte, v. 47, n. 147, janeiro-abril, pp. 93-122.

Duarte, R. (1997) *Adornos*: nove ensaios sobre o filósofo frankfurtiano. Belo Horizonte: Ed. UFMG.

—. (2009) Sobre o conceito de "pseudomorfose" em Theodor Adorno. *Artefilosofia*. Ouro Preto, v. 7, outubro, pp. 31-40.

Fidelis, M. (2013) Delimitação do problema do "desencantamento do conceito" na Dialética negativa. In: Carvalho, M.; Figueiredo, V. (Orgs.). *Filosofia contemporânea*: ética e política contemporânea. São Paulo: ANPOF, pp. 565-573.

Forster, R. (2007) *Adorno*: the Recovery of Experience. Albany: State University of New York Press.

Fleck, A.; Pucciarelli, D. (2019) Protoparentesco, homologia, isomorfia: transições intercategoriais na teoria crítica de Adorno. *Ethic@*. Florianópolis, v. 18, n. 1, maio, pp. 109-126.

Fleck, A. (2019) Resenha de "Dar corpo ao impossível": O sentido da dialética a partir de Theodor Adorno (Safatle, Autêntica, 2019). *Princípios*: Revista de Filosofia. Natal, v. 26, n. 51, setembro-dezembro, pp. 353-367.

Galé, P. F. (2019) D'Alembert: um conciliador de contrários no século das luzes. *Doispontos:*. v. 16, n. 3, Novembro, pp. 1-11.

Hartmann, N. (2020) Como é possível uma Ontologia Crítica? Tradução de Felipe Augusto Romão e Otávio S. R. D. M. *Anãnsi*: Revista de Filosofia, Salvador, v. 1, n. 2, pp. 159-212.

Hegel, G. W. F. (2000) *On the Relationship of Skepticism to Philosophy*: Exposition of its Different Modifications and Comparison of the Latest Form with the Ancient One. Tradução e notas de H.S. Harris. In: Di Giovanni, G; Harris, H. S. (Eds.). *Between Kant and Hegel*: Texts in Development of Post-Kantian Idealism. Cambridge: Hackett Publishing Company.

—. (2016) *Ciência da lógica. A doutrina do ser*. Tradução de Christian G. Iber, Marloren L. Miranda e Federico Orsini. Coordenador: Agemir Bavaresco. Colaboradores: Michela Bordignon, Tomás Farcic Menk, Danilo Costa e Karl-Heinz Efken. Petrópolis: Vozes.

Huhn, T. (2004) *The Cambridge Companion to Adorno*. Cambridge: Cambridge University Press.

Husserl. E. (2008) *A ideia da fenomenologia*. Tradução de Artur Morão. Rio de Janeiro: Edições 70.

Jay, M. (1984) *Marxism and Totality*: The Adventures of a Concept from Lukács to Habermas. Berkeley: University of California Press.

Kant, I. (2001) *Crítica da Razão Pura*. Tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. 5. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.

Maar, W. L. (2006) Materialismo e primado do objeto em Adorno. *Trans/form/ação*. São Paulo, v. 29, n. 2, pp. 133-154.

Meillassoux, Q. (2008) *After Finitude*: an Essay on the Necessity of Contingency. Tradução de Ray Brassier e prefácio de Alain Badiou. Nova York: Continuum.

Musse, R. (2009) Adorno: Filosofia de conteúdos e modelos críticos. *Trans/form/ação.* São Paulo, v. 32, n. 2, pp. 135-145.

Nietzsche, F. (2017) *A gaia ciência*. Tradução de Antônio Carlos Braga. São Paulo: Lafonte.

Nobre, M. (1998) *A dialética negativa de Theodor W. Adorno:* a ontologia do estado falso. São Paulo: Iluminuras Ltda.

Nunes, R. (2018) O que são ontologias pós-críticas? *Eco pós*. Dossiê Realismo Especulativo. Rio de Janeiro, v. 21, n. 2, pp. 111-142.

O'Connor, B. (2004) *Adorno's Negative Dialectic*: Philosophy and the Possibility of Critical Rationality. Cambridge: The MIT Press.]

Platão. (2001) *Mênon*. Tradução de Maura Iglésias. São Paulo: Edições Loyola; Rio de Janeiro: Editora PUC-Rio.

Pucciarelli, D. (2017) Dialética negativa e materialismo: problema, conceito, atualidade. *Theodor W. Adorno:* a atualidade da crítica. Porto Alegre, v. 2 [recurso eletrônico], pp. 99-110.

Repa, L. (2011) Totalidade e negatividade: a crítica de Adorno à dialética hegeliana. *Caderno CRH*. Salvador, v. 24, n. 62, maio-agosto, pp. 273-284.

Rose, G. (1978) *The Melancholy Science*: an Introduction to the Thought of Theodor W. Adorno. Londres: Macmillan.

Safatle, V. (2017) Materialismo e dialéticas sem Aufhebung: Adorno, leitor de Marx; Marx, leitor de Hegel. *Veritas*: Revista de Filosofia da PUCRS. Porto Alegre, v. 62, n. 1, janeiro-abril, pp. 226-256.

—. (2018) *Cinismo e falência da crítica*. 1. ed (edição eletrônica). São Paulo: Boitempo Editorial.

—. (2019) *Dar corpo ao impossível*: O sentido da dialética a partir de Theodor Adorno. 1. ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora.

Schmidt, A. (2014) *The Concept of Nature in Marx*. Tradução de Ben Fowkes. Londres: Verso.

Schweppenhäuser, G. (2009) *Theodor W. Adorno*: an Introduction. Tradução de James Rolleston. Londres: Duke University Press.

Silva, E. S. N. (2005) Mímesis e forma: a crítica de Habermas a Adorno (e uma resposta). In: Duarte, R. *Theoria Aesthetica*. Porto Alegre: Escritos.

—. (2006) *Filosofia e arte em Theodor W. Adorno*: a categoria de constelação (tese doutorado). Belo Horizonte: Editora UFMG.

—. (2009) Coerência em suspensão: Adorno e os modelos de pensamento. *Artefilosofia*. Ouro Preto, n. 7, pp. 55-72.

—. (2014) Adorno, Heidegger, Metafísica e Ontologia. In: Pucci, R. F.; Gomes, L. R. (Orgs.). *Teoria crítica na era digital*: desafios. 1. ed. São Paulo: Nankin, pp. 217.

Tertulian, N. (2009) Sobre o método ontológico-genético em Filosofia. *Perspectiva*. Florianópolis, v. 27, n. 2, julho-dezembro, pp. 375-408.

Welllmer, A. (1991) *The Persistence of Modernity*: Essays on Aesthetics, Ethics and Postmodernism. Tradução de David Midgley. Cambridge: Polity Press.

Editora
PPGFIL
UFMG