



Este artigo está licenciado sob uma licença Creative Commons Atribuição-NãoComercial-SemDerivações a criação de obras derivadas 3.0 Unported.

Você tem direito de:

Compartilhar — copiar e redistribuir o material em qualquer suporte ou formato.

De acordo com os termos seguintes:

Atribuição — Você deve dar crédito ao autor.

Não Comercial — Você não pode usar o material para fins comerciais.

Sem Derivações — Você não pode remixar, transformar ou criar a partir do material.



This article is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 3.0 Unported License.

You are free to:

Share — copy and redistribute the material in any medium or format

Under the following terms:

Attribution — You must give appropriate credit.

NonCommercial — You may not use the material for commercial purposes.

NoDerivatives — You cannot remix, transform, or build upon the material.

**Dialética, Linguagem e
Genealogia: sobre o programa da
Dialética Negativa de Adorno**

Erick Lima
Professor Adjunto
Programa de Pós-graduação em Filosofia
da Universidade de Brasília

**Dialectic, Language and
Genealogy: on the
program of Negative
Dialectics Adorno**

Resumo: Gostaria aqui de formular o programa mais geral, contido na *Dialética Negativa* de Adorno, a partir de algumas perspectivas histórico-filosóficas. Na primeira parte, procuro desenvolver a ideia de que a crítica de Adorno a Hegel, compreendida como um novo enlace entre dialética e ontologia, beneficia-se da interpretação proposta por Adorno de temas da filosofia kantiana (1). Em seguida, procuro mostrar como Adorno conecta sua reformulação da dialética a uma compreensão de linguagem fortemente devedora de estratégias genealógicas de argumentação (2).

Palavras-chave: T.W. Adorno, I. Kant, G.W.F Hegel, dialética, linguagem

Abstract: The paper aims at delineating the general framework of Adorno's *Negative Dialectics* in a historical perspective. To begin with, I consider the role played by Adorno's interpretation of Kant's epistemology in the way Adorno reformulates, in his critique of Hegel, the relation between dialectics and ontology (1). Then I argue that Adorno's comprehension of dialectics is connected to a concept of language inspired by some strategies developed in 'genealogical tradition' (2).

Key-words: T.W. Adorno, I. Kant, G.W.F Hegel, dialectics, language.

cognição. O objetivo aqui é compreender o esforço por manter a dinâmica dialética da estruturação conceitual de uma experiência não coisificada, a qual rende em conceitos, subtraindo-se ao fetiche do pensamento identitário, o elemento somático da experiência. Veremos então, à guisa de conclusão, como é justamente no terreno de uma instigante percepção da relação entre dialética, linguagem e experiência que se dá a absorção promovida por Adorno de traços da concepção nietzschiana de genealogia.

Se eu puder compreender o esforço mais amplo contido na *Dialética Negativa* como sendo um programa geral de reformulação do conceito hegeliano de dialética, um programa cujo objetivo mais fundamental é sustentar uma teoria da cognição e da experiência capaz de fazer jus a todos os aspectos qualitativos desencadeados pela interação entre sujeito e objeto, trata-se na presente oportunidade de entender, de maneira muito geral, o papel desempenhado pelas leituras adornianas de Kant, Kierkegaard e Nietzsche no contexto de sua crítica a Hegel.

Em primeiro lugar, pretendo tematizar um dos tópicos privilegiados na interpretação que Adorno tem de Kant: a refutação do idealismo. A partir da crítica ao idealismo subjetivo que pretende encontrar aí, Adorno define os contornos de sua visada realista e materialista, a perspectiva a partir da qual pretende romper o caráter ensimesmado da conceitualidade dialética, fazendo jus ao primado do objeto e ao elemento não-idêntico constitutivo da experiência e da mediação inacabada entre sujeito e objeto. Com isso, Adorno espera abrir espaço, frente à dialética hegeliana, ao elemento somático incontornável e constitutivo dos conceitos. Em segundo lugar, movendo-me no elemento antípoda, pretendo revisitar as críticas de Adorno a Kierkegaard mais relacionadas à estruturação linguística da conceitualidade envolvida na

1. Dialética, Ontologia e a Crítica ao Idealismo

Dialética Hegeliana

Caso se queira oferecer uma imagem geral do que se pode entender como dialética especulativa, a apresentação mais didática e geral desse ponto de vista continua sendo aquele trecho compreendido entre os parágrafos 79 e 82 da *Ciência da Lógica*, em sua versão presente na *Enciclopédia*. Entretanto, antes de culminar neste sumário, retrocedamos alguns parágrafos, especificamente à altura do parágrafo 55 do “conceito preliminar”, no qual Hegel discute a noção kantiana de juízo reflexionante, já que as considerações de Kant a partir dessa noção “seriam particularmente apropriadas para introduzir a consciência no apreender e pensar da ideia *concreta*” (HEGEL, 1970: 8, 139). Para Hegel, através dessa noção, Kant teria “exprimido a representação, e mesmo o pensamento, da ideia” (HEGEL, 1970: 8, 139). Isso ocorre porque, segundo Hegel, a “representação de um *entendimento intuitivo*, de uma finalidade interna etc. ... é o *universal* pensado ao mesmo tempo como *concreto* em si mesmo. Por isso, a filosofia kantiana só se mostra especulativa nessas representações.” (HEGEL, 1970: 8, 139) Ainda segundo Hegel, com ideias tais como a de belo artístico, da vitalidade (*Lebendigkeit*) e de harmonia entre a natureza e a liberdade, Kant teria



descoberto “a saída para escapar das abstrações do entendimento separador (*den Ausweg aus den Abstraktionen des trennenden Verstandes gefunden*).” (HEGEL, 1970: 8, 139) Parece-me profundamente orientador perceber o ponto de vista da dialética especulativa a partir do que Hegel sustenta serem as insuficiências do modelo kantiano. A “preguiça do pensamento” (*die Faulheit des Gedankens*) faz com que a unidade entre o pensamento, por um lado, e a representação sensível, o sentido e a intuição, por outro, seja considerada ao modo do dever-ser (*Sollen*), pelo que se atém à “separação do conceito e da realidade”:

Aqui se estabelece o pensamento de uma relação do universal do entendimento para com o particular da intuição [...] Mas a isso não está unido o entender de que essa relação é a verdadeira, e mesmo que é a própria verdade. Antes, essa unidade é acolhida só como vem à existência nos fenômenos finitos, e como se mostra na experiência. (HEGEL, 1970: 8, 140)

Eis por que se poderia considerar, como um reposicionamento da diferenciação kantiana entre o reflexionante e o determinante¹, a indicação feita por Hegel dos três lados da lógica (a abstração, a dialética e a especulação), uma indicação “antecipada e histórica” (HEGEL, 1970: 8, 167) – ou, poder-se-ia dizer, didática e que abstrai de que se trata de “momentos do todo lógico-real, ou seja, de todo conceito e de todo verdadeiro em geral” (HEGEL, 1970, 8, 167). Enquanto o lado abstrato corresponde

ao pensar como operação do entendimento (*Verstand*), que fixa a determinidade subsistente para si contrapondo o universal ao particular, o conceito à intuição imediata (HEGEL, 1970, 8, 168), o momento dialético é

a natureza própria e verdadeira das determinações do entendimento [...] o ultrapassar sobre a determinidade isolada, e um relacionar dessa última pelo qual ela é posta em relação – embora sendo mantida em seu valor isolado [...] constitui pois a alma motrix do progredir científico; e é o princípio pelo qual entram no conteúdo da ciência a conexão e a necessidade imanente. (HEGEL, 1970: 8, 171\172)

Ora, se tivermos em vista que Hegel denomina de “momento especulativo” justamente a apreensão (*Auffassung*) da positividade, do caráter afirmativo contido na passagem (*Übergehen*) entre as determinações isoladas em sua dissolução (*Auflösung*), pelo que se alcança o pensamento concreto, a “unidade de determinações diferentes” (HEGEL, 1970: 8, 176), pode-se, com ajuda da enfática diferenciação kantiana entre o reflexionante e o determinante, visualizar o ponto de vista da dialética especulativa como compreensão da gênese das determinações conceituais fixas, tanto a partir do ordenamento conceitual “prévio”, imposto pretensamente desde fora ao material intuitivo, quanto a partir das demandas conceituais desse último, uma compreensão provocada de forma imanente desde os

¹ Num contexto voltado à filosofia da história, Adorno fez uma célebre apreciação de Kant. “A incomparável grandeza de Kant comprovou-se também nisso, de que manteve com firmeza a unidade da natureza mesmo no seu uso contraditório, o dominador da natureza [...] e o da faculdade do juízo, que se achega reconciliadora à natureza.” (ADORNO, 1995: 227) Adorno acrescenta que a tensão entre o “reflexionante” e o “determinante”, entre a “intuição” e o “conceito”, perfaz “uma dialética do esclarecimento que o dialético por excelência, Hegel, não percebe” (ADORNO, 1995: 227).

próprios modelos conceituais em questão². Justamente porque, enquanto método, a dialética especulativa rompe os limites da cognição meramente abstrata e determinante, penetrando na estruturação, imanente à realidade, do próprio conceito, Hegel a concebe como capaz de conduzir a racionalidade a um âmbito que, do ponto de vista do entendimento, acaba por ter ressonâncias místicas e religiosas (HEGEL, 1970: 8, 177\178). Ou, como diz Hegel em outro contexto,

caso se acredite que o especulativo é algo longínquo e inapreensível (Unfassbares), só se precisa considerar o conteúdo de tal relação para se convencer da carência de fundamento (Grundlosigkeit) dessa opinião. O especulativo, ou racional e verdadeiro, consiste na unidade do conceito – ou do subjetivo – e da objetividade. (HEGEL, 1970: 10, 226)

Hegel e a Dialética Negativa

Como fica bastante claro de uma leitura atenta do texto de Adorno publicado sob o título de *Dialética Negativa*, sua dinâmica estilística comporta sempre, sobretudo nas partes mais assumidamente propositivas da obra, um procedimento que muito exige

do leitor em atenção, concentração e disposição para um deslocamento fluido por posições filosóficas. No mais das vezes, Adorno parece se esforçar por qualificar de maneira precisa sua relação de intensa dívida e de contundente crítica, de aproximação e de distanciamento para com os filósofos mais significativos do pensamento moderno e contemporâneo. Creio que seja desnecessário dizer que este exercício se aplica sobretudo àquele pensador com o qual Adorno se relaciona mais acirrada e organicamente: Hegel. Assim, antes de chegar ao ponto de examinar o principal expediente convocado por Adorno na filosofia kantiana para uma crítica à dialética idealista de Hegel, farei considerações muito gerais e certamente genéricas acerca dessa importante relação, a relação de Adorno a Hegel. Num conhecido trecho da *Dialética Negativa*, Adorno chega a mencionar que Hegel teria oscilado entre a percepção mais profunda e o colapso dessa percepção (ADORNO, 2009: 161). Embora soe excessivamente etérea, conhecemos bem o sentido geral dessa formulação, recorrente em textos de Adorno: Hegel teria concebido a estrutura dialética da experiência³, estrutura que possibilita uma mediação dinâmica e recíproca entre sujeito e objeto, estrutura que permitiria uma concepção não

² Parece-me que algumas das discussões mais gerais empreendidas na *Fenomenologia* ajudam a sustentar esta tese de leitura. Refiro-me, em geral, à maneira como Hegel, no prefácio, procura compreender a filosofia como superando a relação que as demais ciências estabelecem com suas proposições e conhecimentos particulares enquanto tais ciências permanecem apenas “agregados de conhecimentos” (*Aggregate von Kenntnissen*) (HEGEL, 1970: 3, 2)

³ “Sempre quando Hegel fala de experiência, pretende ele com isso algo como a experiência da consciência. Isto significa a maneira como um ser humano, que domina seu pensamento e a continuidade de toda a sua vida e da realidade, justamente experiencia esta realidade como um todo e tenta obedecer aquilo que Hegel designou, numa passagem da “Propedêutica”, como sendo a ‘a liberdade defronte ao objeto’ (*Freiheit dem Objekt gegenüber*). Isto significa que, nessa tentativa, ele tem justamente a soberania (*Souveränität*) não de imprimir brutalmente nessa realidade os momentos próprios, mas antes de se abandonar a essa realidade e, em certa medida, de aconchegar-se ao objeto, de seguir o objeto. Esta espécie de aconchego, de passividade produtiva ou de receptividade espontânea, é propriamente aquilo que, enquanto postura do pensar, pretende-se dizer em Hegel com o conceito de experiência e, na verdade, de maneira mais específica, [com o conceito] de experiência da consciência acerca de si mesma. Porém, o que incide (*herein fällt*) nessa experiência é a efetividade social plena e completa, e quem faz essa experiência, este é o ser humano detentor de todas as suas capacidades, integrais e explícitas, de nenhuma maneira meramente um sujeito transcendental, de maneira nenhuma meramente um sujeito experimental, o qual simplesmente registra quaisquer dados sensíveis e especificidades (*Einzelheiten*). Assim como, para Hegel, no conceito de espírito sempre está inserido implicitamente o conceito de experiência, da mesma maneira o conceito de experiência rende inversamente um sentido em Hegel que os senhores e senhoras apreendem (*fassen*) essencialmente enquanto aquilo que talvez pudesse ser simplesmente denominado de experiência espiritual.” (ADORNO, 2010: 119-120)



reificada de experiência, refratária a posições epistemológicas excessivamente radicais – tais como o empirismo, o materialismo e o idealismo (O’CONNOR, 2004: 72-98) mas, ao mesmo tempo, por ter sucumbido a preceitos teleológicos sistemáticos, orientados em geral pela expectativa, condizente com uma concepção constitutiva de subjetividade vigente no idealismo alemão, Hegel teria, assim segue Adorno, comprometido o potencial de sua formidável percepção para a formulação de um paradigma genuinamente crítico de racionalidade. Uma tal ideia exige que entendamos minimamente o teor geral desse projeto de conduzir Hegel para além de si mesmo. Afinal, Adorno concebe seu projeto como sendo o de “romper, com a força do sujeito, o engodo da subjetividade constitutiva” (ADORNO, 2009: 10) e que, além disso, na *Dialética Negativa* estaria contido “o esforço de chegar além do conceito através do conceito.” (ADORNO, 2009: 27) Isto significa, no contexto do argumento que vou desenvolver, a percepção de como Adorno pensa sua relação com a lógica e a ontologia, para então considerar como a dialética pode se tornar uma teoria crítica da experiência, uma metacrítica da epistemologia.⁴

Parece-me que a melhor maneira para se compreender o esforço de Adorno por uma reabilitação da dialética é circunscrever sua percepção geral acerca do idealismo. Veremos que esta circunscrição traz a vantagem não somente de facilitar a visualização do posicionamento geral de Adorno em relação à dialética hegeliana, mas também permite ver como, apesar de

tudo, o idealismo de Kant pode vir a ser compatibilizado com uma noção materialista de dialética. Em certo sentido, por serem partidários de posições idealistas, Kant e Hegel compartilham, para Adorno, uma diretriz significativa no contexto de nosso argumento.

A tese semântica do idealismo, a qual identifica a unidade do sujeito com a unidade do conceito, é a consumação do pensamento da identidade. Porquanto contém a mais intensa redução do objeto às exigências da subjetividade, a mais intensa apropriação do mundo natural e físico pelas formas da razão (subjetiva), é ao mesmo tempo aquilo que, na filosofia burguesa, é mais profundamente falso, ideológico, idealista e arruinado. Trata-se do princípio fundante tanto da filosofia de Kant quanto da de Hegel. Na filosofia de Kant, o ponto de concentração está na unidade do sujeito, da unidade transcendental da apercepção, enquanto fonte da unidade do conceito; em Hegel, especialmente na Ciência da Lógica, é o próprio conceito que entra em cena como elemento fundante (grundlegend). Naturalmente, há ‘mais’ em ambas as filosofias do que a tese semântica do idealismo permite ver. Adorno tenta fazer com que este ‘mais’ flua ao utilizar a força do sujeito para romper com a aparência da subjetividade constitutiva e, em segundo lugar, lançando mão do conceito para ir além do conceito de conceito, fornecido pela tese semântica do idealismo. (BERNSTEIN, 2006: 95)

⁴ A ideia de metacrítica se vincula intimamente com o projeto de reabilitação da dialética em termos de uma teoria da experiência em que se articulam irredutivelmente o conceitual e o não-conceitual. “Por isso, precisa ser mostrado que justamente aquelas partes que, para salvaguardar o ‘eu penso’ e o conceito idealista de conceito, são ultrapassadas e superadas, as partes que desaparecem no conceito levado a termo – sentimento, imagem, corpo, objeto, linguagem e história – não podem ser reduzidas ao sujeito, já que são uma condição do mesmo. Mostrar que as condições conceituais para a possibilidade da experiência dependem de condições materiais não-reconhecidas de sua possibilidade é o método da metacrítica, pois esta estende o método da reflexão transcendental – descobrir as condições necessárias da possibilidade da experiência – sobre os resultados da reflexão transcendental.” (BERNSTEIN, 2006: 96)

O fato é que para Adorno a configuração de mundo, a totalidade social historicamente produzida na era do capitalismo avançado, tornou inviável uma sustentação do paradigma crítico de racionalidade sobre a tese semântica do idealismo, isto é, sobre a ideia de uma subjetividade constitutiva do mundo e constituída pela tese de que o conceito e o si são isomórficos, possuem a mesma estrutura. Como diz Adorno numa frase exemplar de seu estilo irônico e corrosivo, desferida no primeiro parágrafo da Introdução da *Dialética Negativa*, frase que retoma criticamente a articulação dialética entre o determinante e o reflexionante: “O arquiteto introvertido do pensamento mora por detrás da lua confiscada pelos técnicos extrovertidos.” (ADORNO, 2009: 11) Adorno complementa essa jocosa ideia relacionando-a diretamente à filosofia hegeliana:

Seria necessário perguntar se e como, depois do colapso da filosofia hegeliana, ela ainda é efetivamente possível [...]. [se a doutrina hegeliana da dialética representa a tentativa frustrada de, com conceitos filosóficos, mostrar-se à altura do que é heterogêneo a esses conceitos, então é preciso atribuir a medida em que essa tentativa fracassa à relação precária com a dialética.] (ADORNO, 2009: 12)

A questão para Adorno se torna então a de restabelecer a dialética como postura teórica. Isso requer, sustenta Adorno, tanto um movimento segundo o qual se perceba o vínculo da dialética ao elemento não conceitual da experiência, a manutenção de certa heterogeneidade, como também a ideia de que a totalidade social de que se deve tratar criticamente tem uma dinâmica tal que se torna refratária à gramática identitária do próprio conceito ou, noutras palavras, uma dinâmica em relação à qual a própria identidade conceitual permanece insensível. Daí provém a tese de que o restabelecimento da dialética depende de uma reconsideração de sua natureza, o que compreende, de acordo com a Adorno, a

desistência do ímpeto de dissolução dos objetos em seus conceitos, a revogação do programa clássico de *adequatio*, ou ainda, como diz o próprio Adorno, considerar a contradição como “indício da não-verdade da identidade, da dissolução sem resíduos daquilo que é concebido no conceito.” (ADORNO, 2009: 12)

O problema é que, pensa Adorno, “a aparência de identidade é intrínseca ao próprio pensamento em sua forma pura. Pensar significa identificar. Satisfeita, a ordem conceitual coloca-se à frente daquilo que o pensamento quer conceber. Sua aparência e sua verdade se confundem” (ADORNO, 2009: 13). Aqui Adorno tangencia, a seu modo, um tema igualmente caro a pensadores tais como Hegel, Nietzsche e Wittgenstein, a saber: a ideia de que o pensamento, tomado em sua forma pura, dá ensejo a ficções ontológicas da identidade, gramaticalmente inspiradas, ficções estas que são acompanhadas pelos efeitos metafísicos colaterais, como embotamento da crítica e a tendência a hipóstases. Entretanto, Adorno se aproxima mais de Hegel do que dos outros pensadores mencionados na maneira de conceber o modo como esta ilusão pode se desmascarar: o pensamento encontra recursos em si mesmo que neutralizam, por assim dizer, seu *modus operandi*, ao romper de forma imanente com a ilusão de uma identidade total. “A contradição é o não-idêntico sob o aspecto da identidade; o primado do princípio de não-contradição na dialética mensura o heterogêneo a partir do pensamento da unidade. Chocando-se com os seus próprios limites, esse pensamento ultrapassa a si mesmo.” Adorno completa com sua transcrição aproximada da famosa frase que teria sido dita por Hegel em resposta à questão posta por Goethe em torno do significado da dialética. Enquanto Hegel teria dito que a “dialética é o espírito organizado da contradição”, Adorno prefere dizer que ela é “a consciência consequente da não-



identidade. Ela não assume antecipadamente um ponto de vista. O pensamento é impelido até ela a partir de sua própria inevitável insuficiência, de sua culpa pelo que pensa.” (ADORNO, 2009: 13)

Desse modo, de maneira bem geral, dialética para Adorno é a postura teórica que avalia o que não lhe é idêntico a partir da incontornável pretensão cognitiva pela totalidade, unidade e identidade, de modo que, nessa fusão inacabada e incomensurável entre identidade e contradição, a totalidade da contradição se torna o índice da inverdade do esforço idealista pela identificação total, ou seja, o elemento não conceitual, não idêntico legível a partir do feitiço e do encanto da postura fetichista, identitária e incontornável do conceito.

Adorno acredita que o momento não idêntico da experiência é um produto de nosso engajamento físico com o mundo, um engajamento que assume a forma de sentimento, emoção, sofrimento e semelhantes. Este elemento – que Adorno denomina alternativamente de nossa experiência sensorial ou somática – nos traz, de fato, a um engajamento com a pura particularidade das coisas, o que nenhum complexo de conceitos consegue. Apesar de nossas capacidades epistêmicas poderem ser expressas como trabalho de conceitualização, nossa experiência vai mais longe, já que essa conceitualização por si mesma não é capaz de responder pela particularidade, simplesmente porque objetos são, para Adorno pelo menos, expressivos de propriedades universalizáveis de um indivíduo. E para Adorno aquilo a que concerne aqui, em último lugar, é a possibilidade de uma experiência não reduzida, de relações racionais não reificadas entre indivíduos. (O’CONNOR, 2004: 69)

De maneira muito esquemática, esta relação viva e inacabada mantida pelos conceitos dialéticos com aquilo que lhes é

heterogêneo, constitui a senha para que Adorno converta a discussão lógica em torno da dialética num aporte ontológico. “Pensar não é jamais apenas pensar, mas antes sempre o pensar de um vivo. A afinidade de sujeito e objeto é, portanto, o fundamento daquela reflexão que joga por terra aquela reivindicação do espírito em ser o primeiro.” (BERNSTEIN, 2006: 113) O elemento genial na discussão proposta por Adorno, uma discussão que funciona, como quero crer, como um acesso histórico-filosófico mais facilitado e didático ao seu pensamento dialético, poderia ser visto como a sofisticada tentativa de desenvolver um consistente motivo hegeliano com meios provenientes da epistemologia kantiana, chegando a uma combinação absolutamente instigante e inovadora dessas canônicas propostas filosóficas. No restante desta parte, gostaria de seguir o seguinte roteiro: primeiro, eu gostaria de recuperar o famoso tópico hegeliano da cisão como fator da vida, não somente em textos de juventude, mas mesmo em determinadas estratégias vigentes na maturidade (A). Em segundo lugar, gostaria de mostrar aquilo que será a tese mais fundamental para Adorno no argumento kantiano para a refutação do idealismo (B). Em terceiro lugar, gostaria de mostrar como Adorno combina estes tópicos com duas teses complementares: a de que o aporte ontológico da dialética negativa corresponde a uma “ontologia do estado falso” e uma correspondente compreensão da experiência individual não reificada como reivindicando elementos somáticos e psíquicos de um sujeito cognoscente numa relação viva com o mundo que o circunda (C).

A. O jovem Hegel estabelece uma relação entre sofrimento social e filosofia dialética que eu gostaria aqui de recuperar. Hegel entende o sofrimento social ocasionado pelo embasamento da modernidade política sobre a identidade abstrata da

filosofia do sujeito, um sofrimento que Hegel entende em geral como “cisão” ou “perda da eticidade”, como motivação ontológica para uma filosofia dialética, como aquilo que, em suas palavras desencadeia a “necessidade” ou “carência” da filosofia. Assim, a reflexão filosófica é reconhecida no nível epistemológico como um lado do conhecimento especulativo, assim como, no âmbito ontológico, a não-identidade obtém seu direito como um lado da realidade absoluta: “pois a cisão necessária é um fator da vida, que se forma eternamente pondo oposições, e a totalidade na suprema vitalidade só é possível através do [seu] restabelecimento a partir da suprema separação (*Trennung*)” (HEGEL, 1970: 2, 21/22). De fato, uma tal equação não é tão estranha ao Hegel da maturidade, bastando para isso que se veja uma de suas mais interessantes colocações na abertura da *Ciência da Lógica* de 1831: “a carência por compreender a lógica num sentido mais profundo do que aquele da ciência do pensar simplesmente formal é ocasionada pelo interesse da religião, do estado, do direito e da eticidade.” (HEGEL, 1970: 8, 70). E Hegel completa essa ideia com a tese de que, quanto mais o pensamento abstrato se insinuou na realidade social, tanto mais “resultou, contudo, que as mais elevadas relações na vida foram comprometidas por isso. Por meio do pensar foi tirada do positivo sua potência.” Por mais que os autores mais recentes da teoria crítica, como Habermas e Honneth, tenham, em geral, um encaminhamento teórico não explicitamente dialético, há que se perceber, sem dúvida, a dívida que mantém com essa postura hegeliana de considerar, ao conceber a relação interna entre racionalidade e realidade social, a motivação “ontológica” da teoria crítica como sendo proveniente da dimensão do sofrimento social. “A “reflexão” abandonada a si mesma deixa as totalidades orgânicas desunidas ruírem nas suas partes isoladas. Ela desfaz as relações intersubjetivas transformando-as em

consequências da ação, observada reciprocamente, de atores que decidem conforme fins racionais, de tal modo que os indivíduos isolados são cortados das raízes das suas procedências comuns” (HABERMAS, 2001: 174). O escopo geral de uma teoria da modernização ressurgiu aqui aferível em termos da ruptura da tessitura simbolicamente mediada da intersubjetividade social. Entretanto, a forma específica como Adorno assimila esse tópico hegeliano da relação entre dialética e ontologia social, numa formulação bastante livre, requer que façamos uma digressão pela filosofia kantiana.

B. O envolvimento de Adorno com a filosofia de Kant é, como em qualquer caso que se trata das leituras que Adorno oferece dos grandes filósofos, multifacetado e remoto. Na verdade, além de fortemente presente na formação de Adorno, Kant aparece como um elemento absolutamente constitutivo no doutorado de Adorno sobre Husserl e mesmo no projeto não submetido de tese de livre docência, dedicada ao conceito de inconsciente na psicologia transcendental. O kantismo ainda que heterodoxo de Adorno se adensa e aprofunda nos cursos e preleções sobre a *Crítica da Razão Pura*, mantidos ao longo da carreira universitária em Frankfurt. Entretanto, dentre os inúmeros temas kantianos no pensamento de Adorno, da epistemologia à estética, um motivo central na correta compreensão da *Dialética Negativa* diz respeito às ideias contidas na refutação do idealismo, empreendida por Kant na célebre “analítica dos princípios”. “Ainda que Adorno não diga isso em lugar nenhum, há naturalmente que se assumir que o gesto mais abrangente de sua crítica à subjetividade transcendental siga o fio condutor que Kant trilhou em sua própria “Refutação do Idealismo” (BERNSTEIN, 2006: 109). Embora eu não possa nem deva aqui fornecer uma reconstrução exaustiva do argumento kantiano, gostaria



de reter alguns de seus momentos mais significativos.

Interessa notar, a princípio, que o argumento de Kant tem uma intenção segundo a qual seja possível ir além de Descartes a partir do próprio Descartes, isto é, embora preservando seu rigor conceitual reforçado pelo ceticismo metódico, é preciso avançar para além do idealismo problemático, da tese de que seja impossível passar da consciência imediata de si para a certeza da existência das coisas exteriores, ou, nas palavras de Kant, “mostrar que das coisas externas possuímos também experiência e não só imaginação, o que com certeza não poderá acontecer senão quando pudermos provar que mesmo nossa experiência interna, indubitável para Descartes, só é possível pressupondo uma experiência externa.” (KANT, 1968: AA, III, 192) A prova kantiana para esse princípio está associada à ideia de que, sendo a consciência imediata de mim empiricamente determinada, o permanente não pode ser algo em mim mesmo, pois é justamente em vista dele que minha existência no tempo é determinada. Para que possa experimentar-me empiricamente determinado, o permanente não pode ser simplesmente representado, mas deve existir de fato. A conclusão de Kant é a de que “a consciência de minha própria existência é simultaneamente uma consciência imediata da existência de outras coisas fora de mim.” Ora, Kant sustenta, portanto, que a experiência externa é o nexos propriamente imediato, na medida em que é condição de minha própria existência no tempo, já que a consciência empiricamente determinada de mim mesmo exige intuição e, por conseguinte, a permanência, não proveniente de mim, do real que funciona como substrato onde se opera a determinação temporal da consciência imediata do indivíduo cognoscente.

Portanto, para ter em geral autoconsciência, tenho de perceber conscientemente coisas

efetivas fora de mim. Minha vida interior (Innenleben), minha própria subjetividade, é mediada pelo que jaz fora de mim. A doutrina mais abrangente da refutação kantiana do idealismo consiste então em que o sujeito depende do objeto e que, portanto, o objeto não pode ser reduzido ao sujeito sem extinguir a dependência de que o sujeito necessita. (BERNSTEIN, 2006: 110)

Certamente, o argumento de Kant desempenha uma função específica no todo de seu esforço filosófico, uma função que em última instância se vincula à necessária compatibilização do idealismo transcendental com o realismo empírico, ou seja, com a própria limitação do escopo epistemológico da filosofia transcendental. Na leitura heterodoxa de Adorno, entretanto, que retira daí uma conexão de Kant com as estratégias materialistas que devem continuar a presidir a tradição dialética, o argumento acaba por implodir a perspectiva cara ao idealismo alemão de uma subjetividade radicalmente constitutiva da experiência, na medida em que a experiência individual de autoconsciência é devedora de processos que são, em última instância, somáticos, isto é, atinentes à relação viva do sujeito individual com seu específico mundo circundante. Desse modo, conforme Adorno, Kant teria a tendência de superar o elemento não conceitual da experiência cognitiva, compreendido de maneira excessivamente negativa através do conceito de coisa em si, na direção de uma mediação entre o conceito e processos individuais psicossomáticos, relevantes para conexão entre a psicanálise, por exemplo, e a teoria materialista da sociedade. Ainda assim, “[r]esíduos naturalistas deste tipo não devem ser interpretados como se possibilitassem um retorno ao realismo ingênuo. Saber que o objeto vem antes do sujeito não é o mesmo que ter saber imediato do objeto. Adorno não duvida nem um segundo de

que o conhecimento de objetos seja mediado conceitualmente.” (BERNSTEIN, 2006: 114) Minha tese mais geral, na presente ocasião, reside em que apenas assimilando esta estratégia kantiana é que Adorno se torna capaz de restabelecer, de maneira crítica e não reificada, o vínculo hegeliano entre dialética e ontologia social, entendida aqui de maneira bem livre. Gostaria agora de retomar esse ponto.

C. Uma das inúmeras passagens na *Dialética Negativa* entre a dimensão epistemológica e ontológica ocorre bem no início. Acerca da ideia segundo a qual a “contradição é não-identidade sob o encanto da lei que também afeta o não-idêntico”, Adorno diz que “essa lei não é uma lei do pensamento. Ao contrário, ela é uma lei real” (ADORNO, 2009: 13). Aqui se inicia um movimento que vai resultar no vínculo da dialética à refutação kantiana do idealismo, ou seja, o vínculo da teoria dialética a uma ontologia do sofrimento, do sacrifício necessário, empreendido pelo pensamento, da própria multiplicidade qualitativa da experiência. “O que há de doloroso na dialética é a dor em relação a esse mundo, elevada ao âmbito do conceito” (ADORNO, 2009: 14). Ao mesmo tempo, Adorno mostra seu comprometimento com a tese hegeliana acerca do vínculo da dialética com a vida danificada, uma disciplina teórica que se torna tanto mais necessária sob o fetiche da abstração, sob a égide da ontologia do falso, do totalitarismo do *logos* identitário. A realização negativa de Hegel assume a feição de uma reconciliação negativa, incomensurável, entre sujeito e objeto, uma reconciliação que, justamente por operar sob o signo do inacabamento, libera o não-idêntico, a pluralidade do diverso não submetido à compulsão intelectualizada, de maneira que o restabelecimento da dialética como paradigma crítico de racionalidade se torna a expressividade conceitual da vida danificada. A exigência por uma dialética negativa é, como havia pressentido Hegel, ontológica. No caso de Adorno vem,

contudo, da condenação do primado do sujeito pela história. “Hegel tinha restituído à filosofia o direito e a capacidade de pensar em termos de conteúdo, ao invés de se deleitar com a análise de formas de conhecimento vazias e nulas em um sentido enfático.” (ADORNO, 2009: 14-15) O resultado do processo relativo à dialética é, como diz Adorno, uma saída antecipada por Hegel: a necessidade ontologicamente enraizada da dialética, a necessária passagem ao não-idêntico, ao danificado, ao qualitativo, ao conteúdo, ao heterogêneo. Entretanto, mesmo concebendo o ponto de partida de sua lógica na dialética entre quantidade e qualidade, ao sucumbir ao primado do sujeito sobre o objeto, Hegel sela o esvaziamento experiencial da dialética idealista, sua renúncia à compreensão do conteúdo. Ora, um Hegel para além de si mesmo conduz do primado do sujeito ao primado do objeto como seu desdobramento mais consistente, conectando a expressividade conceitual com o elemento metodicamente sacrificado pelo *logos* ocidental, ou, nas palavras de Adorno, “o âmbito do não-conceitual, do individual, do particular” (ADORNO, 2009: 15). “No entanto”, diz Adorno, “o fato de se precisar daquilo que não pode ser subsumido à identidade – o valor de uso segundo a terminologia marxista – para que a vida em geral perdure, até mesmo sob as relações de produção dominantes, é o inefável da utopia. Esta penetra profundamente naquele que jurou não a realizar. Em face da possibilidade concreta da utopia, a dialética é a ontologia do estado falso.” (ADORNO, 2009: 18)

Podemos concluir essa primeira parte da discussão com uma esquematização que, embora esteja bem aquém da riqueza programática do pensamento de Adorno, penso ser válida ao menos como estratégia geral de leitura. Adorno assume a tese filosófica idealista mais geral acerca da mediação conceitual da experiência. Por



outro lado, o idealismo é denunciado por tratar a mediação conceitual da experiência como mediação em si, tornando-se insensível ao fato de que “todos os conceitos, mesmo os filosóficos, apontam para um elemento não-conceitual porque eles são, por sua parte, momentos da realidade que impele à sua formação” (ADORNO, 2009: 18). Mas, garante Adorno, o idealismo é tão parcial quanto sua revogação absoluta. “A necessidade da filosofia de operar com conceitos não pode ser transformada na virtude de sua prioridade, assim como a crítica dessa virtude não pode ser inversamente transformada no veredicto sumário sobre a filosofia” (ADORNO, 2009: 18). A reabilitação do momento idealista só pode se dar, contudo, sob a percepção, sob a condição da consciência de um caráter não absoluto da essência conceitual da filosofia, isto é, da consciência de que essa mediação conceitual é novamente mediada pela constituição do conceito. Essa ressalva representa, para Adorno, a inclusão do não conceitual como sentido, como elemento constitutivo da estrutura dialética do conceito, um elemento não-conceitual que tem um aporte tanto espiritual quanto ôntico. Eis aí, este é meu ponto, a marca inconfundível da adesão adorniana à refutação kantiana do idealismo: a reflexão filosófica assegura-se do não conceitual no conceito, o qual, sem aquele elemento heterogêneo, é, como diz Adorno, vazio, não intuitivo, fechado em si mesmo. Assim, para além da autarquia do conceito, a dialética negativa propõe o desencantamento do conceito como antídoto da filosofia, o

entrelaçamento do conceito com um todo não conceitual que refreia a reificação do conceito, uma teoria da formação não conceitual do conceito, capaz de evidenciar conceitualmente seu significado não conceitual, o caráter constitutivo do não conceitual para o conceito. “Alterar essa direção da conceptualidade, voltá-la para o não-idêntico, é a charneira da dialética negativa. Ante a intelecção do caráter constitutivo do não conceitual no conceito dissolve-se a compulsão à identidade que, sem se deter em tal reflexão, o conceito traz consigo. Sua automeditação sobre o próprio sentido conduz para fora da aparência do ser-em-si do conceito enquanto unidade do sentido” (ADORNO, 2009: 19). Nesse ponto, onde atingimos o escopo mais geral de uma teoria linguística do sentido, passamos à segunda parte de nossa reflexão.

2. Dialética, Genealogia e Linguagem

A “dialética da certeza sensível” (HEGEL, 1970: 3, 87) é um momento paradigmático para se compreender a relação, pertinente para a tradição dialética, entre experiência consciente e a linguagem⁵. Em sua forma mais radical, a certeza sensível ergue a pretensão “eu sou puro intuir” (HEGEL, 1970: 87). É claro que, no itinerário de figuras da consciência, o resultado imediato dessa experiência⁶ é a percepção da coisa pela mediação da propriedade (*Eigenschaft*) (HEGEL, 1970: 93). Mas na “experiência

⁵ “Linguagem” entendida no bojo de uma teoria geral da “mediação” (*Vermittlung*) enquanto “passagem” (*Übergang*) de “palavras que só exprimem (*ausdrücken*) a intuição como algo imediato, mesmo que seja somente passagem para outra proposição” (HEGEL 1970: 3, 24)

⁶ A certeza sensível é a “história de sua experiência” (HEGEL, 1970: 89), a saber: aqueles que defendem qualquer forma autossuficiente de conhecimento imediato, sobre “coisas efetivas, absolutamente singulares, totalmente pessoais e individuais ... não dizem aquilo que visam. Se eles efetivamente quisessem dizer este pedaço de papel, o qual visam – e eles quereriam dizê-lo – então isso é impossível, pois o isto sensível, que é visado, é inalcançável à linguagem, a qual pertence à consciência, aquilo / [que é] em si universal ... eles dizem delas somente o universal. Por conseguinte, aquilo que é denominado inexprimível (*das Unausprechliche*) nada mais é do que o não-verdadeiro, não-racional, simplesmente visado. (HEGEL 1970: 90/91)

da certeza sensível” (HEGEL, 1970: 87) se insinua, sobretudo para o “nós fenomenológico”, “o falar, que tem uma natureza divina” (HEGEL, 1970: 91). Sendo assim, a experiência da pretensão do puro intuir é, em geral, a mediação linguística.

Uma primeira forma para se entender a crítica de Kierkegaard a Hegel é avaliar as decorrências desse resultado geral sobre o problema do conteúdo vivencial da religião. Afinal, Hegel também supera e abandona, sob a égide de uma recorrente crítica ao pretense estatuto autossuficiente do saber imediato – crítica que faz vê-lo como mais uma expressão do radical formalismo e do subjetivismo moderno – a capacidade conferida à experiência religiosa individual e potencialmente infalível para escapar às insuficiências do *logos* filosófico. Como mostra Stewart, dificilmente Hegel poderia sucumbir à acusação de Kierkegaard de não compreender adequadamente o conteúdo verdadeiro do Cristianismo, sacrificando seu inesgotável componente subjetivista, vivencial, existencial e entregando-o de bandeja ao objetivismo da hermenêutica

bíblica⁷. Na verdade, Stewart mostra, de maneira surpreendente, como é Kierkegaard que, sem conseguir explicitar a verdade filosófica do conteúdo da fé revelada em seu componente objetivo, historicamente determinado e específico, oferece oportunidade para que lhe seja dirigida a crítica hegeliana ao formalismo do saber imediato, pelo que a concepção existencialista da vivência religiosa poderia ser reconduzida ao paroxismo da subjetividade moderna, tal como tencionado pelo romantismo⁸.

Temos aqui um bom preâmbulo para a consideração de um tema bastante específico, o qual se conecta com a concepção de linguagem que se desenha na *Dialética Negativa* e a respeito do qual existem já registros na primeira incursão sistemática de Adorno pela obra de Kierkegaard, a tese de livre docência intitulada *Kierkegaard: Construção do Estético*.

Do ponto de vista que mais nos interessa aqui, o sentido geral e o tom dos sete capítulos que compõem a monografia de Adorno reside no esforço de mostrar que o preço pago por Kierkegaard em sua crítica

⁷ Stewart demonstra a profundidade da relação concebida por Hegel entre a dialética especulativa e o conteúdo da fé revelada, mostrando como, de acordo com Hegel, a dialética do conceito é percebida como implicada no esforço da fé revelada de pensar a si mesma em seu conteúdo específico, de apreender, por exemplo, a verdade necessária da santíssima trindade.

⁸ Stewart chega a uma posição compatibilista entre Hegel e Kierkegaard. Certamente há que se considerar, pensa Stewart, o teor crítico da leitura de Kierkegaard, segundo a qual Hegel falha em conferir reconhecimento enfático à dimensão subjetiva e privada da fé, atendo-se e limitando-se à tarefa de oferecer uma compreensão conceitual, especulativa e filosófica da religião. Segundo Stewart, “o elemento irredutivelmente particular e pessoal da fé do indivíduo não é objeto de investigação filosófica para Hegel. Kierkegaard estaria em perfeito acordo com ele nesse ponto. A objeção de Kierkegaard consistiria em que, na medida em que Hegel rejeita esta esfera da fé privada como irrelevante de uma perspectiva filosófica, ela seria, contudo, aquilo que há de mais importante a partir de uma perspectiva verdadeiramente religiosa. Aqui se pode ver que os dois pensadores estão simplesmente seguindo objetivos divergentes. Apesar de poderem ser colocados em interlocução ... seus objetivos são tão completamente diferentes que isso impede amplamente a justa comparação, uma vez que a maioria das críticas de um lado ou de outro acaba por passar ao largo da divergência fundamental de propósitos.” (STEWART, 2011: 514) Tomemos a enumeração das características depreendidas por Stewart a partir das propostas de Johannes Climacus no *Post Scriptum* para uma consideração do componente subjetivo da fé e da vivência religiosa: paixão, liberdade e decisão, devir e incompletude, subjetividade, interioridade, absurdidade e paradoxo, e, finalmente, comunicação indireta. A partir da conexão entre a noção de vivência religiosa com o nascedouro da ideia de contradição, com o ideário romântico da infabilidade da unificação infinita e com a ideia geral de um inacabamento conceitual da experiência mística da fé cristã, vejo certa ocorrência no jovem Hegel de elementos kierkegaardianos vinculados à dimensão subjetiva da fé, tais como a paixão, devir e incompletude, absurdidade e paradoxo, e a incomunicabilidade direta. Entretanto, há que se reconhecer também que a severa crítica do jovem Hegel ao romantismo e ao subjetivismo de Kant e Fichte, bem como sua adesão à ideia grega de uma religiosidade pública e comunitária, impedem que nele se possam rastrear, mesmo na juventude, enquanto vinculados à experiência religiosa, elementos kierkegaardianos tais como liberdade e decisão, subjetividade e interioridade.



da posição idealista de Hegel, centrada na construção da identidade entre sujeito e objeto, entre ser e pensar, é a adoção de uma perspectiva talvez ainda mais idealista, centrada num recurso à transcendência, recurso que, digamos, se concretizaria para Adorno num tratamento das dimensões religiosa e estética sob a égide de um apelo à experiência imediata e, com isso, de maneira não conceitual, o que, para um autor da tradição dialética, significa de forma não dialética e, na medida em que isso representa um considerável desprezo pela mediação recíproca concreta entre sujeito e objeto, também de forma a-histórica⁹. Como diz Fred Rush, estudioso dessa interlocução, “qualquer tentativa de se mover para fora do idealismo pela redução de um de seus dois conceitos centrais – ser e pensar – ao outro caracteriza abstração.” (RUSH, 2004: 33)

em Kierkegaard, não há sujeito-objeto no sentido hegeliano, tampouco como objetos que se sustentem no ser; só a subjetividade isolada, cercada pela alteridade obscura. Contudo, só passando por cima de seu abismo essa seria capaz de encontrar participação no “sentido” que se recusa à sua solidão. No ímpeto para uma ontologia transcendente, a interioridade assume a “luta consigo mesma”, de que nos fala Kierkegaard como um “psicólogo”. (ADORNO, 2010: 77)

Não é exagero dizer, portanto, que, segundo Adorno, enquanto Hegel representaria o colapso da mediação não reificada e recíproca entre sujeito e objeto como núcleo de uma compreensão crítica da experiência, Kierkegaard representaria a tentativa abstrata de saltar para fora dessa

reciprocidade, única promessa de cognição apropriada dos objetos interessantes à filosofia, uma teoria da experiência que Adorno, tal como deixa claro em boa parte do texto, opera no registro da interface entre a dialética hegeliana e o paradigma benjaminiano das constelações ou imagens dialéticas.

A partir desse delineamento do esforço de Adorno, interessa-me perseguir sobretudo decorrências da postura adotada por Kierkegaard no que tange à compreensão da linguagem. Num momento argumentativo pertencente à parte II, dedicada ao problema da “constituição da interioridade”, Adorno diz que:

na doutrina kierkegaardiana do pecado hereditário, a história não é outra coisa além do esquema formal segundo o qual a dialética intrassubjetiva deve se transformar na dialética do “absoluto”. Ela estabelece o limite frente à mera subjetividade, mas deixa o fato histórico numa obscura contingência. Mas, por outro lado, continua Adorno, a história real se impõe em sua filosofia. Até o eu sem objeto e sua história imanente são encadeados à objetividade histórica. Kierkegaard dá conta disso perante a linguagem. Pois a linguagem é dependente, em termos de conteúdo e qualidade, da dialética histórica objetiva, e, ao mesmo tempo, segundo a doutrina de Kierkegaard, predeterminada ontologicamente. (ADORNO, 2010: 86)

É fácil perceber que Adorno fala aqui do paradoxo da concepção da linguagem como algo ao mesmo tempo histórico e supra-histórico. Mas se o recurso às

⁹ Sabemos hoje que a interpretação de Adorno nessa obra, por mais arguta e penetrante que seja, move-se num contexto de discussão um tanto extrínseco à obra do pensador dinamarquês. A motivação mais ou menos implícita da obra em suas articulações mais gerais é mostrar a persistência de uma escamoteada postura idealista na passagem de Kierkegaard a Heidegger. Em outras palavras, Adorno toma Kierkegaard como adversário direto numa tentativa de recuperação da dialética de Hegel num sentido materialista, a fim de atingir indiretamente a ontologia fundamental de Heidegger, ao qual atribui forte inspiração kierkegaardiana. Essa estratégia argumentativa é mais evidente e manifesta na parte IV da obra, dedicada ao conceito de existir.

palavras é determinado pela experiência descontínua, imediatista, individualista e sincopada da realidade objetiva, a consequência disso, aponta Adorno já na monografia sobre Kierkegaard, é a tendência desse último a uma teoria nominalista da linguagem, que separa pensamentos e palavras e relega a linguagem a “algo de casual” e intra-histórico, algo disponível do ponto de vista instrumental, que a subjetividade prevalente e absolutamente interiorizada pode acionar ao seu bel-prazer.

É interessante perceber que a mesma estrutura argumentativa, com tudo que ela implica, reaparece num denso parágrafo da introdução à *Dialética Negativa*, onde Adorno analisa, sob o título de existencialismo, a “mais recente tentativa de escapar ao fetichismo dos conceitos”, empreendida por filósofos como Kierkegaard, Sartre e Heidegger, centrados na recuperação da categoria kierkegaardiana de decisão pela via do conceito de espontaneidade, ou, como diz Adorno, através da “antiga categoria idealista da atividade livre do sujeito”. Adorno faz então duas críticas marcantes a esse existencialismo, entendido aqui de maneira ampla como herdeiro de Kierkegaard. Primeiramente, desfere a acusação de formalismo, lembrando que a “cisão entre sujeito e objeto não pode ser suspensa por meio da redução à essência do homem, mesmo que essa fosse a essência da individuação absoluta” (ADORNO, 2009: 51). Em segundo lugar, Adorno recupera nesse contexto aquela sua famosa acusação de nominalismo pelo fato de que o recurso à linguagem é presidido pela experiência sincopada da realidade efetiva de uma experiência vital, necessariamente contemplada, diz ele, nos derivados do termo latino *existere*.

O quão pouco as escolas que se agrupam em torno da existência, mesmo escolas extremamente nominalistas, são capazes daquela exteriorização à qual elas

aspiram recorrendo à existência humana singular é algo confessado por elas mesmas, na medida em que filosofam em termos genéricos-conceituais sobre o que não é absorvido em seu conceito e que lhe é contrário, ao invés de pensá-lo verdadeiramente. Eles servem-se do existente para ilustrar a existência. (ADORNO, 2009: 51-52)

Ora, minha tese com respeito a essa crítica reside em perceber como, de forma programática, Adorno depreende da crítica à filosofia nominalista da linguagem que, de maneira incômoda se insinua numa pretensa tentativa de não sucumbir ao fetichismo do conceito, a necessidade de articular sua noção de mediação, bem como sua compreensão da experiência cognitiva a ela apropriada, em termos de uma teoria dialética da linguagem, a qual, sendo capaz de articular conceitualmente o momento conceitual e o momento incontornavelmente não conceitual da experiência não coisificada, sendo capaz de se tensionar entre a mediação simbólica das formas de vida e a expressividade das vivências singularizadas, desenvolveria num sentido elegante e sofisticado aquela ideia que Adorno sustenta como programa mais geral de sua dialética negativa: o esforço de chegar além dos conceitos com os próprios conceitos, esforço que ele entende ser paralelo ao projeto de lançar mão, através de uma metacrítica do idealismo, do sujeito para romper a própria aparência criada pela subjetividade pretensamente constitutiva do mundo. Do ponto de vista de sua história de elaboração, essa concepção de linguagem, que se desdobra até mesmo estilisticamente (HONNETH, 2006: 25) na *Dialética Negativa*, remonta ainda à *Dialética do Esclarecimento*, em que é alcançada por meio de um grande exercício de incorporar na concepção dialética de linguagem aspectos provenientes das estratégias pensadas por Nietzsche em termos de uma genealogia dos conceitos.



Minha hipótese interpretativa, sugerida por uma série de reflexões contemporâneas sobre a concepção de linguagem em jogo na *Dialética Negativa*, consiste em pensar a formulação desse paradigma de racionalidade a partir da genealogia nietzschiana. Contudo, ao contrário de Honneth, Bernstein e O'Connor, por exemplo, que concebem uma relação mais ampla com estratégias genealógicas, gostaria aqui de perseguir uma relação mais estreita, mais restrita ao problema da linguagem. Segundo Honneth, na *Dialética Negativa*

encontra-se a tentativa de explicar genealógicamente a inclinação para a construção do sistema (Systembildung), portanto, para a penetração dialética na efetividade. Em referência esparsa a Nietzsche, Adorno desenvolve aqui propostas acerca de como um tal uso totalizante da dialética poderia ser tornado compreensível a partir de certos impulsos (Antrieben) arcaicos ... Provavelmente é lícito ver aí uma indicação da circunstância de que Adorno compreende tais observações genealógicas como componente imanente de seu próprio procedimento. Uma dialética "negativa" teria, então, diferentemente de sua alternativa positiva, sempre de empreender também a tentativa de trazer à luz as raízes pré-espirituais, pulsionais ou práticas dos fenômenos espirituais. (HONNETH, 2006: 18)

Nas pesquisas recentes tem aparecido, portanto, mais claramente esta instigante combinação proposta por Adorno entre a crítica dialética e uma genealogia da tese semântica do idealismo¹⁰, do impulso para a construção de sistemas, combinação que eu gostaria de perseguir, de agora em diante, de forma ainda mais enfática, no campo filosofia da linguagem. Meu objetivo mais geral é mostrar que a assimilação por Adorno de estratégias que remontam, em última instância, a Nietzsche, embora tenha como inspiração programática um desmascaramento genealógico da tese semântica do idealismo, do conceito idealista de conceito, não se reduz a isso. Ao conectar a concepção dialética de experiência ao expediente de uma genealogia dos conceitos, Adorno acaba chegando, como quero crer, a uma concepção dialética de linguagem que se desdobra como estratégia de pesquisa, uma concepção que, anexando a dimensão da gênese histórica da normatividade conceitual, manteria seu interesse na discussão pragmático-semântica, sobretudo para uma interface com a teoria crítica. Gostaria aqui de lançar bases para uma investida futura nesse sentido, embora não possa me ocupar no momento desse desdobramento específico.¹¹

As reflexões de Nietzsche sobre a linguagem se orientam, em geral, pela célebre tese de que "o pensar racional é um

¹⁰ "O conceito idealista de conceito – a pura identidade –, o qual conduz à redução do objeto ao seu conceito, denuncia a própria conceitualidade. Eis por que aquela derivação do conceito idealista tenha de estar, em última instância, ancorada em algo que é ele mesmo externo ao conceito, algo exterior. Crítica tem então de se embasar sobre um saber que vem totalmente de fora (bem como sobre um momento de espontaneidade) ... [aí] encontram-se observações genealógicas dispersas que tentam explicar a força, a autoridade e o teor social da tese semântica do idealismo. Dito de maneira mais precisa, as observações genealógicas de Adorno – nesse contexto elas funcionam antes como meios auxiliares para recordação do que como explicações e análises completas – tem de fazer duas coisas: primeiro, tem de decifrar a tese semântica do idealismo para desvelar o teor sócio-histórico dos conceitos filosóficos presumivelmente puros ... em segundo lugar, elas têm de explicar a aparente necessidade e universalidade da unidade transcendental da aprecepção. Estes dois planos de análise são habitualmente entretecidos um com o outro. Dito de maneira geral, as observações genealógicas de Adorno seguem o procedimento de Nietzsche e Marx." (BERNSTEIN, 2006: 97)

¹¹ Parecem-me ser principalmente estas as decorrências de uma consideração da interlocução Hegel-Nietzsche em termos de uma "crítica social reconstrutiva sob reserva genealógica" (HONNETH, 2007: 57-69)

interpretar segundo um esquema, do qual nós não conseguimos nos desvencilhar” (NIETZSCHE, KSA: 12, 194). A ideia de que na linguagem natural se sedimentam as próprias estruturas da metafísica – e de que, por conseguinte, uma crítica radical da metafísica adquire por vezes a feição de um autodesmascaramento da linguagem – torna-se uma diretriz até mesmo para o Nietzsche dos anos 1880, orientando sua investida contra a metafísica ocidental. No prólogo de “Além de Bem e Mal”, Nietzsche pensa, por exemplo, que, “para constituir o alicerce das sublimes e absolutas construções filosóficas que os dogmáticos ergueram”, bastava “talvez algum jogo de palavras, alguma sedução por parte da gramática, ou temerária generalização de fatos muito estreitos, muito pessoais, demasiado humanos.” (NIETZSCHE, KSA: 5, 12) Nietzsche continua se embasando no desmascaramento da “superstição da alma [...] do sujeito e do eu” (NIETZSCHE, KSA: 5, 12) como proveniente de um “hábito gramatical” (NIETZSCHE, KSA: 5, 31) de considerar, por exemplo, a ação como proveniente do agente.

De fato, no marcante aforismo 19 da obra de 1886, o exercício de construir uma fisiologia do querer parte da hipótese de que o querer é algo eminentemente complexo, cuja aparente identidade é resultado de um efeito ficcional da linguagem: a palavra somente “constitui a identidade” e “esconde o preconceito popular que subjugou a cautela sempre inadequada dos filósofos” (NIETZSCHE, KSA: 5, 32). Portanto, em conexão com o problema kantiano da “refutação do idealismo”, poder-se-ia dizer que é uma diretriz relativa, sobretudo, à filosofia da linguagem que conduz Nietzsche à sua reivindicação por um acesso experiencial fisiológico, que faz perceber que as relações de dominação, o jogo de forças, a diferença irreconciliável de elementos, está sempre por trás da produção da identidade,

da egoidade, da consciência, da vontade. Estes aparecem, assim, como “estrutura social de muitas almas” (NIETZSCHE, KSA: 5, 34), como amálgama conflituoso de muitos impulsos e afetos. As formações da consciência demandam, como sua base explicativa, uma teoria moral como teoria das “relações de dominação sob as quais se origina o fenômeno ‘vida’” (NIETZSCHE, KSA: 5, 34).

Diante disso, fica mais fácil entender o motivo de a psicologia, como “*morfologia e teoria da evolução da vontade de poder*” (NIETZSCHE, KSA: 5, 39), embasar-se numa “*semiótica dos afetos*” (*Zeichensprache der Affekte*) (NIETZSCHE, KSA: 5, 32). Como “o encanto exercido por determinadas funções gramaticais é, em última instância, o encanto de condições raciais e juízos de valor *fisiológico*” (NIETZSCHE, KSA: 5, 35), a psicologia da moral opera como que nos interstícios da linguagem, reconstruindo a gênese do dito como contrapartida ao que foi silenciado, lendo assim “a escritura das estrelas como uma linguagem de símiles e signos que permite silenciar muitas coisas” (*die gesamte Sternenschrift nur als eine Gleichnis- und Zeichensprache, mit der sich Vieles verschweigen lässt*) (NIETZSCHE, KSA: 5, 117). Mas qual a decorrência de tal percepção da linguagem para o problema da gênese histórica dos conceitos? “O caráter indomável do devir não deve mais ser encerrado em conceitos, os quais o tornam invisível. Nietzsche pretende reconhecer o caráter indomável do devir e encontrar conceitos para compreendê-lo, para então repensar o conceito de conceito” (STEGMAIER, 1994: 72). Vemos, portanto, a que perspectiva mais geral se vincula a investida de Nietzsche contra a tese semântica do idealismo. A crítica nietzschiana da linguagem à luz do tema do imperativo de não domínio sobre o devir desemboca, como bem se sabe, no tópico



da fluidez do sentido e do conceito¹² (STEGMAIER, 1994: 70-88), o qual marca não somente a reflexão metodológica de Nietzsche em sua *Genealogia da Moral*, mas acaba por inspirar e constituir a própria investigação crítica da história na tradição genealógica posterior (SAAR, 2007: 97-158). Para Nietzsche, o princípio mais importante para toda a ciência histórica é o de descontinuidade entre conceito e efetividade: ao invés de apelar – como em geral o teria feito, segundo Nietzsche, a filosofia ocidental – ao tópico aristotélico do desenvolvimento teleológico da forma até a atualização de suas potencialidades, na investigação histórica Nietzsche pretende que algo existente, que de algum modo chegou a se realizar, é sempre reinterpretado para novos fins, submetido a um poder superior e extrínseco. Todo acontecer no mundo orgânico é um subjugar, uma nova interpretação, um ajuste, no qual o sentido e a finalidade anteriores são obliterados. Enquanto teoria da morfologia e estrutura da vontade de poder (NIETZSCHE, KSA: 5, 316), enquanto crítica da cultura ancorada na fisiologia, a genealogia de Nietzsche parte, portanto, do reconhecimento da diferença incontornável e extrínseca entre gênese e utilidade, revogando, por conseguinte, a tradicional pretensão explicativa da gênese pela utilidade, do motivo da origem pela consumação do fim. A genealogia deve trabalhar, portanto, a partir do esvaziamento propiciado pela crítica filosófico-linguística

da metafísica, do esvaziamento da onto-teleologia, compreendendo todos os fins como indícios de que uma vontade de poder se assenhoreou de algo menos poderoso, imprimindo-lhe uma nova função. A história de um instituto, de conceitos, de discursos, de dispositivos, é liberada da monarquia da teleologia, revelando-se como uma ininterrupta cadeia de signos de sempre novas interpretações e ajustes, cujas causas nem precisam estar relacionadas entre si, podendo se substituir de maneira totalmente contingente. “Todos os conceitos em que um processo inteiro se condensa semioticamente (*semiotisch*) se subtraem à definição; definível é apenas aquilo que não tem história” (NIETZSCHE, KSA: 5, 317). Motivada pela crítica nietzschiana da linguagem e da metafísica enquanto baseada em hábitos gramaticais excludentes, a genealogia trabalha com a tese da fluidez da forma e do sentido (NIETZSCHE, KSA: 5, 316), neutralizando a relação teleológica de imanência da totalidade nas partes. O ponto de vista capital do método histórico é a teoria de uma vontade de poder operante em todo acontecer. Nietzsche defende, assim, a genealogia como reversão da ficção gramatical da identidade no âmbito da investigação histórica. Eis por que ele propõe que se visualize, num estágio anterior, tal síntese como ainda relativamente dissociável, de maneira que o investigador tenha acesso ao reordenamento dos elementos da síntese no caso singular e, por conseguinte, na

¹² Obviamente, a questão de uma relação entre conceito (*Begriff*) e sentido (*Sinn*) levanta questões metodológicas interessantes, numa perspectiva interessante para o debate entre dialética e genealogia. Eis aí um movimento que eu gostaria de entender, seguindo dois comentadores bastante interessados no debate Hegel-Nietzsche, primeiramente como a “diferenciação entre vida e pensamento”, antes da qual jaz o poder, que a ambos abrange (STEGMAIER, 1994: 74). “Nietzsche não os separa conscientemente, mas antes inclui, de maneira que corresponde ao seu programa como um todo, o pensamento na vida, interpretando a vida a partir do pensamento e o pensamento a partir da vida.” (STEGMAIER, 1994: 74). Este passo, especialmente a abrangência dos termos pelo poder, preside o movimento teórico de um embasamento fisiológico da psicologia moral. Mas, na medida em que isto pode ser reputado a Nietzsche como uma não elucidação do acesso privilegiado ao fluxo vital que sustenta sua postura teórica, uma “ruptura entre linguagem e vida” (HOULGATE, 1986, 52) seria justamente o fio condutor de uma crítica proveniente da operacionalização, pela hermenêutica filosófica, da concepção hegeliana de “sentença especulativa”. “O único meio de criticar Nietzsche é, por conseguinte, mostrar que sua subordinação de linguagem e razão à experiência e a vida jaz, ela própria, em pressuposições conceituais questionáveis que são retiradas da linguagem pública que ele repudia.” (HOULGATE, 1986: 52).

supressão ou subordinação de diversos elementos em favor de um predominante.

Pretendo aqui mostrar, ainda que de forma programática, que a mesma envergadura entre uma severa crítica à tese semântica do idealismo e uma perspectiva aberta para a pesquisa histórica é apropriada por Adorno, mas, nesse caso, com a formulação de uma concepção dialética da linguagem que tem, como contrapartida, uma visualização da formação extra-conceitual, histórica, materialista e também pulsional dos conceitos.

A genealogia da tese semântica do idealismo deve demonstrar que sua aparentemente inadvertida força lógica é, de fato, proveniente de outro lugar, a saber: por um lado, da história natural do gênero,

por outro lado, da da predominância do valor de troca nos sistemas econômicos capitalistas. Enquanto a consequência imediata desta proveniência reside em mostrar o caráter enganador da força lógica do idealismo, então se segue dela igualmente que o conceito idealista de conceito falsifica a essência do conceito: o conceitual não dispõe intrinsecamente das características determinantes do pensamento da identidade. (BERNSTEIN, 2006: 103)

Ainda no prefácio de 1944 da *Dialética do Esclarecimento*, em tocante proximidade a Nietzsche¹³, os autores conectam o programa de autocritica do esclarecimento, a reversão da “infatigável autodestruição do esclarecimento” (ADORNO; HORKHEIMER, 1985: 11), à relação entre linguagem¹⁴, dialética¹⁵ e crítica¹⁶ adensada ao longo do primeiro ensaio. O esclarecimento se

13 Tal como Nietzsche em 1873, os autores associam fortemente a linguagem à (re)produção simbólica da dominação social. Retomando os temas nietzschianos a partir de Marx, tematizam a conexão entre linguagem e sedimentação da dominação como divisão social do trabalho. A história da linguagem corresponde ao processo pelo qual os símbolos assumem a expressão do fetiche, a coagulação dos processos naturais recorrentes em termos do ritmo de trabalho dos homens submetidos. O fetiche da repetição da natureza acaba por se mostrar como permanência, representada pelos símbolos, da coerção social. Trata-se, portanto, a despeito de sua influência decisivamente nietzschiana, de uma versão materialista da história dos “conceitos universais”. Assim, o processo pelo qual os símbolos assumem a expressão do fetiche produz, por meio de um compartilhamento social das formas de pensamento, a normatização da divisão de trabalho e, por conseguinte, a ativação da razão social como execução do particular (ADORNO; HORKHEIMER, 1985: 35).

14 “A tentativa de pôr a nu semelhante depravação tem de recusar lealdade às convenções linguísticas e conceituais em vigor.” (ADORNO; HORKHEIMER, 1985: 12) Eis por que a concretização da autocritica do pensamento esclarecido tem como condição fundamental a visualização teórica de uma ruptura a ser tematizada no quadro mais geral de uma reflexão sobre a natureza e os potenciais críticos da linguagem. Por conseguinte, parece que os autores pretendem, ao menos em parte, resgatar em termos de uma reflexão instigante e inovadora sobre a linguagem a promissória que compreendem como uma *petitioprincipii* (ADORNO; HORKHEIMER, 1985: 13) – a vinculação interna entre esclarecimento e crítica –, restituindo ao “conceito positivo do esclarecimento” ADORNO; HORKHEIMER, 1985: 15) seu “caráter superador” (ADORNO; HORKHEIMER, 1985: 13).

15 Ao contrário de Nietzsche – e como sustenta Habermas –, os autores são mais conscientes do déficit em termos de “fundamentos normativos da crítica”: por um lado, “não podiam esperar mais nada da força libertadora do conceito” (HABERMAS, 2002: 154); mas por outro lado, “levados pela noção benjaminiana de esperança dos desesperados ... não querem abandonar o trabalho do conceito, tornando-o paradoxal.” (HABERMAS, 2002: 154). Frente a Nietzsche, os autores anunciam a ideia de que, em meio a uma história materialista que denuncia a sedimentação linguística da divisão de trabalho e da dominação, por um lado, e a construção linguística das formas de pensamento socialmente compartilhadas e instituídas, a crítica e a racionalidade dialética tem de se beneficiar dos potenciais insitos à própria linguagem, ao menos como visualização dos potenciais para expressão do impotente (ADORNO; HORKHEIMER, 1988: 35).

16 Habermas procura visualizar aquela especificidade da *Dialética do Esclarecimento* frente à atualização pós-estruturalista de Nietzsche, a tematização do “trabalho paradoxal do conceito” (HABERMAS, 2001: 154), sobretudo no âmbito da filosofia da linguagem, isto é, no que concerne ao “medium da exposição” (HABERMAS, 2001:164), aos recursos para tematização das bases normativas da crítica.



defende da imaginação mítica radicalizando seu “princípio da imanência, a explicação de todo acontecimento como repetição” (ADORNO; HORKHEIMER, 1985: 26). Elimina o incomensurável, dissolve as qualidades específicas pelo pensamento e força os homens à real conformidade. Enquanto “triunfo da igualdade repressiva”, o esclarecimento se desenvolve em paralelo com a “unidade da coletividade manipulada”, a qual consiste na “negação de cada indivíduo”. É em virtude disso que a concepção puramente formal da linguagem, a filosofia da “forma linguística” (ADORNO; HORKHEIMER, 1985: 27) – desenvolvida, paralelamente à lógica formal e, sobretudo, de Leibniz a Russell e Wittgenstein – consome o desaparecimento das diferenciações ainda presentes no mundo da magia, das relações de múltipla afinidade entre os entes, reprimindo as relações conteudísticas e contextuais em favor da primazia da relação intencional, mentalista e referencialista entre o sujeito doador de sentido e o portador ocasional do significado. Eis aí, portanto, o ponto de partida de uma concepção de linguagem que, refratária ao caráter identitário de um esclarecimento incapaz de acolher “dentro de si a reflexão sobre seu elemento regressivo” (ADORNO; HORKHEIMER, 1985: 13), define o programa de conectar a mimese com a crítica, em vista do fato de que a desconexão esclarecida entre o signo e a imagem fez com que “os pensamentos se tornassem autônomos em face dos objetos” (ADORNO; HORKHEIMER, 1985: 25).

O processo de desprendimento em relação à “sedução” mítica, cuja imagem permanece embebida na realidade, pode

ser considerado como o processo pelo qual a linguagem vai paulatinamente se separando da realidade, pelo qual o signo convencional vai se apartando do conteúdo semântico¹⁷: o esclarecimento introduz na linguagem, enquanto meio de reprodução cultural, a diferenciação entre o signo e a imagem¹⁸. Portanto, para Adorno e Horkheimer, apenas a linguagem em sua envergadura dialética, capaz de se tensionar entre o idêntico e o não-idêntico preservando-lhes a autonomia, é a visualização conceitual do fundo opaco das coisas, bem como do processo genealógico de diferenciação de nome e coisa, de uno e múltiplo, de sujeito e objeto. No nominalismo e no atomismo, marcados pela cisão entre pensamento e coisa, pelo “esquecimento” da gênese dialética do conceito, encontra-se, por conseguinte, a dialética em seu momento de impotência, a consumação inócua da tese semântica do idealismo transformada em teoria dos conceitos.

Diante da radicalização do esclarecimento como filosofia nominalista da linguagem, que tende a tratar todo nome próprio como nome genérico, rompendo o liame entre o nome e o ser, a *Dialética do Esclarecimento* sugere uma forte aproximação com o conceito hegeliano de “negação determinada”, a qual auxilia a entrever como o resplendor da imagem é preservado, em seu direito de autonomia, na execução fiel de sua proibição, isto é, na proibição consciente de acesso conceitual ou nominalista à sua riqueza. Isto nos conduz a uma concepção dialética da

¹⁷ A “desmitologização rompe o encanto que, para nós, aparece como confusão entre natureza e cultura. O processo de esclarecimento conduz à dessocialização da natureza e à desnaturalização do mundo humano” (HABERMAS, 2001: 164)

¹⁸ Eis por que a revisão conceitual é algo que o mundo esclarecido pode suportar e que ele próprio, na verdade, do ponto de vista da objetivação do incremento nas forças produtivas (HABERMAS, 1999: 94/95), reivindica; ao passo que pode comprometer, no mundo mítico, a integridade da própria imagem de mundo.

linguagem como excedendo o simples sistema de signos¹⁹.

Eis por que, para concluir, Adorno apresenta, na introdução à *Dialética Negativa*, logo após a menção explícita a Kierkegaard e à sua inspiração nominalista no existencialismo, o arcabouço mais geral de sua teoria dialética da linguagem.

O arquétipo longínquo e vago do modo como inversamente se deveria pensar encontra-se nas línguas junto aos nomes que não impregnam categorialmente as coisas, com certeza ao preço de sua função cognitiva. Um conhecimento não reduzido quer aquilo ante o que lhe foi adestrado se resignar e que é obscurecido pelos nomes que se acham perto demais daí; resignação e ofuscação completam-se ideologicamente. A exatidão idiossincrática na escolha das palavras, como se elas devessem denominar as coisas, não é a menor das razões pelas quais a exposição é essencial à filosofia. (ADORNO, 2009: 52)

Com efeito, a dialética negativa de Adorno é comprometida, enquanto teoria da linguagem e do conceito, com a reversão da resignação e do ofuscamento ocasionados pela interdição mal compreendida de acesso conceitual ao elemento não conceitual. Sua maneira de reverter essa tendência inerente ao *logos* ocidental é promover a exposição conceitual do não idêntico, aceitando seu caráter refratário à compulsão intelectual. “Portanto, Adorno tem a convicção de que de que a filosofia encontra a linguagem que lhe é apropriada lá onde a sensação (*Empfindung*) ainda reverbera no conceito escolhido, sem prejudicar a capacidade do mesmo para determinação exata dos estados de coisa (*Sachverhalten*)” (HONNETH,

2006: 25). Eis por que o lócus privilegiado da dialética é a mediação, o lugar de intervenção para compreender no conceito o não conceitual. Por essa via, nessa dimensão em que se fundem conceito, linguagem e história, a mediação da matéria conduz, sugere Adorno, à exposição de sua história implícita.

Aquilo graças ao que a dialética negativa penetra seus objetos enrijecidos é a possibilidade da qual sua realidade os espoliou, mas que, contudo, continua reluzindo em cada um deles. No entanto, mesmo junto ao empenho extremo de por expressar linguisticamente uma tal história coagulada nas coisas, as palavras empregadas permanecem conceitos ... Somente os conceitos podem realizar aquilo que o conceito impede. (ADORNO, 2009: 52)

É a insuficiência do nominalismo como estratégia de acesso cognitivo não reificado que transforma, dialeticamente, o uno em múltiplo, o conceito em conceitos, o nome em linguagem. Essa operação dialética, que compõe de maneira bastante esquemática, a teoria adorniana do conceito, exposta na *Dialética Negativa*, permite-lhe uma belíssima conclusão: “O erro determinável de todo conceito obriga a que se evoque outros; é daí que emergem aquelas constelações para as quais unicamente passa alguma coisa da esperança contida no nome. É pela negação do nome que a linguagem filosófica se aproxima do nome.” (ADORNO, 2009: 53) Assim, em suma, com uma crítica contundente à pretensão do nome a uma verdade imediata, o interior conceitual que o conhecimento evoca, pensa Adorno, um

¹⁹“Semelhante execução, ‘negação determinada’, não está imunizada pela soberania do conceito abstrato contra a intuição sedutora, como o está o ceticismo para o qual são nulos tanto o falso quanto o verdadeiro. A negação determinada rejeita as representações imperfeitas do absoluto, os ídolos, mas não como o rigorismo, opondo-lhes a ideia que não podem satisfazer. A dialética revela, ao contrário, toda imagem como uma forma de escrita. Ela ensina a ler em seus traços a confissão de sua falsidade, confissão essa que a priva de seu poder e o transfere para a verdade. Deste modo, a linguagem torna-se mais que um simples sistema de signos. Com o conceito da negação determinada, Hegel destacou um elemento que distingue o esclarecimento da desagregação positivista à qual ele o atribui.” (ADORNO, 2009:36/37)



elemento decididamente extrínseco e heterogêneo, algo genuinamente exterior, os processos somáticos de sujeito(s) cognoscente(s) individualizado(s).

Portanto, objetos são linguísticos e conceituais e também não conceituais: nós não podemos captar objetos exclusivamente através de suas propriedades conceituais, e mesmo suas propriedades não conceituais – aquilo que é ‘capturado’ ou ‘conjurado’ – não pode ser positivamente articulado através de conceitos. O objeto é então articulado por conceitos, mas não é redutível a eles. (O’CONNOR, 2004: 50)

Referências Bibliográficas

- ADORNO, T. e HORKHEIMER, M. *Dialética do Esclarecimento: Fragmentos Filosóficos*. Jorge Zahar Editora: Rio de Janeiro, 1985.
- ADORNO, T. *Dialética Negativa*. Jorge Zahar Editora: Rio de Janeiro, 2009.
- ADORNO, T. *Einführung in die Dialektik*. Suhrkamp: Frankfurt, 2010.
- ADORNO, T. *Kierkegaard*. EDUNESP: São Paulo, 2010
- ADORNO, T. *Progresso*. In: ADORNO, T.W. Palavras e sinais. Modelos críticos 2. Petrópolis/RJ: Vozes., 1995.
- BERNSTEIN, J. “*Negative Dialektik. Begriff und Kategorien III. Adorno zwischen Kant und Hegel*”. In: HONNETH, A. *Negative Dialektik*. Akademie Verlag: Berlin, 2006.
- BRISTOW, W. *Hegel and the Transformation of Philosophical Critique*. Clarendon Press: Oxford, 2007. Harvard University Press: London, 2003.
- BUCK-MORSS, S. *The Origin of Negative Dialectics. Theodor W. Adorno, Walter Benjamin, and the Frankfurt Institute*. The Free Press: New York, 1977.
- DEWS, P. *Logics of Disintegration: Post-structuralist Thought and the Claims of Critical Theory*. Verso: London, 1987.
- HABERMAS, J. *Discurso Filosófico da Modernidade*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- _____. *Teoria do Agir Comunicativo (volume 1: Racionalidade da ação e racionalização social)*. São Paulo, Martins Fontes, 2012.
- HEGEL, G.W.F. *Werke in 20 Bände*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1970.
- HONNETH, A. *Negative Dialektik*. Akademie Verlag: Berlin, 2006.
- HONNETH, A. *Pathologien der Vernunft: Geschichte und Gegenwart der kritischen Theorie*. Suhrkamp: Frankfurt am Main, 2007.
- HOULGATE, S. *Hegel, Nietzsche and the Criticism of Metaphysics*. Cambridge University Press: New York, 1986.
- JAMESON, F. *Late Marxism: Adorno or the Persistence of the Dialectic*. Verso: London, 1990.
- JAMESON, F. *Postmodernism or, the Cultural Logic of Late Capitalism*. Duke University Press: Durham, 1991.
- KANT, I. *Kants Werke – Akademie Textausgabe*. Berlin: Walter de Gruyter, 1968.
- KLEIN, R. *Adorno-Handbuch: Leben - Werk – Wirkung*. Metzler, 2011. (568)
- LÖWITZ, K. *From Hegel to Nietzsche: The Revolution in Nineteenth-Century Thought*. Columbia University Press: New York, 1991.

MURPHY, P. ; ROBERTS, D. *Dialectic of Romanticism: a Critique of Modernism*. Continuum: New York, 2006.

NIETZSCHE, F. *Werke: Kritische Gesamtausgabe*. hg. G. Colli u. M. Montinari. Berlin/New York: DTV & Walter de Gruyter, 1975.

----- . *Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*. Hg. G. Colli und M. Montinari. Berlin/New York: Walter de Gruyter/DTV, 1999.

O'CONNOR, B. *Adorno's Negative Dialectic: Philosophy and Possibility of Critical Rationality*. The MIT Press: London, 2004.

OTTMANN, H. *Nietzsche Handbuch*. J.B. Metzler Verlag: Stuttgart, 2000.

RUSH, F. "Conceptual Foundations of Early Critical Theory". In: RUSH, F. *Cambridge Companion to Critical Theory*. Cambridge University Press: Cambridge, 2004.

SAAR, M. *Genealogie als Kritik: Geschichte und Theorie des Subjekts nach Nietzsche und Foucault*. Campus Verlag: Frankfurt, 2007.

SHERRATT, Y. *Adorno's Positive Dialectic*. Cambridge University Press: Cambridge, 2002.

SHERRATT, Y. *Continental Philosophy of Social Science. Hermeneutics, Genealogy and Critical Theory from Greece to the Twenty-First Century*. Cambridge University Press: Cambridge, 2006.

STEGMAIER, W. *Nietzsches Genealogie der Moral*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft: Darmstadt, 1994.

STEWART, J. "Kierkegaard and Hegel on Faith and Knowledge". In: HOULGATE, S. *A Companion To Hegel*. Wiley-Blackwell: Oxford, 2011.