



UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA - FIL
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

ALAN DAVID DOS SANTOS TÓRMA

DIALÉTICA NEGATIVA COMO RECONHECIMENTO ÉTICO DO OBJETO

DISSERTAÇÃO

BRASÍLIA

2017

ALAN DAVID DOS SANTOS TÓRMA

DIALÉTICA NEGATIVA COMO RECONHECIMENTO ÉTICO DO OBJETO

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em Filosofia, Programa de Pós-Graduação em Filosofia – Instituto de Ciências Humanas da Universidade de Brasília. Área de Concentração: Ética e Filosofia Política.

Orientador: Prof. Dr. Erick Calheiros de Lima.

BRASÍLIA

2017

Aos esfarrapados do mundo...

AGRADECIMENTOS

Agradeço à minha mãe, Conceição, em primeiro lugar, pois sem ela nada na minha vida teria sido possível. Agradeço à minha companheira de todas as horas, Camila, pela discussão e pelo amor. Agradeço aos colegas e companheiros de curso pelo debate e pelo compartilhamento de ideias. Agradeço a todos os professores que contribuíram nesta trajetória, principalmente o orientador desta pesquisa, o professor Dr. Erick Calheiros de Lima, pela confiança, dedicação, orientação e pela extrema liberdade deixada para seguirmos adiante. Agradeço ao Fundo de Amparo à Pesquisa do Distrito Federal (FAP – DF), cujos recursos foram primordiais para o andamento desta pesquisa.

“A distância do sujeito com relação ao objeto, que é o pressuposto da abstração, está fundada na distância em relação à coisa, que o senhor conquista através do dominado.”

(ADORNO & HORKHEIMER, 2006, p. 24).

“O que quer que a palavra venha algum dia a trazer consigo em termos de experiência, só é exprimível em configurações do ente, não por meio da alergia em relação a ele [...]”

(ADORNO, 2009, p. 122-123).

RESUMO

TÓRMA, A. D. S. *Dialética Negativa Como Reconhecimento Ético Do Objeto*. 2017. 154f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Universidade de Brasília. Brasília, 2017.

No presente trabalho, tratamos sobre a posição defendida por Theodor Wiesengrund Adorno referente à consecução de uma *racionalidade crítica* como reconhecimento ético do objeto do conhecimento, que se efetiva através de uma abordagem específica da relação entre sujeito e objeto que possa sustentar a reivindicação de uma racionalidade não redutiva. Perceberemos, portanto, que o programa epistemológico de Adorno é na verdade uma *metacrítica da epistemologia*, sendo tanto uma crítica da filosofia contemporânea quanto da própria racionalidade, a partir de seus desenvolvimentos teóricos presentes nos *Três Estudos sobre Hegel* e na *Dialética Negativa*, mais especificamente no que concerne a sua crítica à chamada “tese semântica do idealismo” em Hegel, caracterizada sob o crivo da leitura de Jay Bernstein.

Palavras-chave: Dialética Negativa, Reconhecimento, Ética, Idealismo Alemão.

ABSTRACT

TÓRMA, A. D. S. Negative Dialectic as Ethical Recognition of the Object. 2017. 154p. Master's Dissertation (Master Degree in Philosophy) – Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Universidade de Brasília. Brasília, 2017.

In the present work, we talked about the position defended by Theodor Wiesengrund Adorno, which refers to the consecution of a *critical rationality* as the ethical recognition of the object of knowledge, through a specific account of the subject-object relation, by which we could sustain the claim of a non-reductive rationality. We will perceive, therefore, that Adorno's epistemological task is in fact a metacritique of epistemology, a critique of contemporary philosophy and of rationality itself, through his theoretical developments in *Three Studies on Hegel* and in *Negative Dialectic*, more specifically on what concerns his critique to the so called "semantic thesis of idealism" in Hegel, characterized by the interpretation of Jay Bernstein.

Keywords: Negative Dialectic, Recognition, Ethics, German Idealism.

SUMÁRIO

Introdução: eixos norteadores da discussão.....	10
1. O Papel do Idealismo Alemão na Dialética Negativa: entre Kant e Hegel.....	17
a. A Refutação do Idealismo em Kant	17
b. Antinomia e Argumento Transcendental.....	19
c. Os precedentes hegelianos	21
2. Aspectos Preliminares da Dialética Negativa: o conteúdo material da experiência	24
a. O conteúdo material da experiência a partir da Introdução da <i>Fenomenologia do Espírito</i>	24
b. A relevância da teoria do juízo hegeliana para o conceito de <i>experiência</i> em Adorno	46
b.1. Experiência e Conceitualismo	48
b.2. Epistemologia e Prática	50
c. A estrutura da epistemologia de Adorno: o <i>primado do objeto</i>.....	54
c.1. Objetos e a estrutura da experiência	55
c.2. O primado do objeto	57
c.3. A estratégia transcendental de Adorno.....	59
c.4. A conceitualidade do objeto	60
c.5. Não-identidade, não-conceitualidade e o momento material	61
c.6. A Crítica do Juízo em Adorno	64
a. Uma leitura materialista do capítulo sobre a <i>certeza sensível</i>.....	67
b. A tomada de posse e a <i>percepção</i>	78
c. O entendimento de fenômenos em meio ao campo de forças social	90
d. A transição do desejo à socialidade da autoconsciência: a gênese do indivíduo burguês.....	112

d.1. Dependência e independência da autoconsciência: a dialética do senhor e do escravo.....	119
d.2. O modelo da autoconsciência como desejo	121
4. A Dialética Negativa e a crítica à tese semântica do idealismo.....	131
a. A estrutura da epistemologia de Adorno: o papel da subjetividade.....	131
a.1. A ação do sujeito	132
a.2. A verdade no idealismo	132
a.3. Experiência negativa	133
a.4. Experiência positiva? Discordâncias com Hegel	133
b. O sujeito em sua materialidade	136
b.1. O primado do objeto e a determinidade do sujeito.....	137
b.2. O sujeito naturalístico.....	138
b.3 O sujeito somático	139
Considerações finais	143
Bibliografia:	152

Introdução: eixos norteadores da discussão

No presente trabalho, temos o intento de tratar sobre a posição defendida por Theodor Wiesengrund Adorno referente à consecução de uma *racionalidade crítica* como um empreendimento epistemológico, o que se efetiva através de uma abordagem específica da relação entre sujeito e objeto que possa sustentar a reivindicação de uma racionalidade não reduitiva. Por meio da interpretação que Brian O'Connor faz desse aspecto da filosofia adorniana¹, veremos que essa tarefa passa pela crítica de certos modelos epistemológicos modernos, cada qual determinado pelo compromisso normativo acerca de como o mundo deve ser. Perceberemos, portanto, que o programa epistemológico de Adorno é na verdade uma *metacrítica da epistemologia*, sendo tanto uma crítica da filosofia contemporânea quanto da própria racionalidade, a partir de seus desenvolvimentos teóricos presentes nos *Três Estudos sobre Hegel* e na *Dialética Negativa*, mais especificamente no que concerne a sua crítica à chamada “tese semântica do idealismo” em Hegel, caracterizada sob o crivo da leitura de Jay Bernstein.

O'Connor argumenta que desde sua aula inaugural, publicada como “A Atualidade da Filosofia” (1931), percebemos o programa filosófico de Adorno e a via que o levará em sua carreira até a elaboração de sua dialética negativa, partindo da constatação de que as filosofias da experiência de seu tempo ficaram aquém do “compromisso implícito com a experiência”, porque, seguindo a leitura de Lukács em *História e Consciência de Classe* (1923), a noção de uma filosofia transformada ou corrigida (1) seria inibida pela racionalidade vigente em nosso momento histórico (2). É o que veremos a partir da análise da normatividade epistemológica segundo o viés de uma “normatividade da correção” (1), expressa na disciplina de como devemos pensar, que possibilite a crítica à “normatividade orientada a fins” (2), responsável pela imposição da maneira como as coisas devem ser².

1 Aqui, sobretudo, em: O'CONNOR, B. *Adorno's Negative Dialectic: Philosophy and the Possibility of Critical Rationality*. New York: The MIT Press, 2004.

² Cf. O'CONNOR, 2004, p. 1-5.

A insuficiência apontada no modo de pensar vigente é de não ter por base uma relação de reciprocidade e de mútua transformação entre sujeito e objeto na consideração acerca da experiência. Contra uma “tendência à totalidade” na filosofia, para Adorno, só é aceitável um modo de conhecer que tenha em conta a complexidade do objeto, ou do mundo, com que nos defrontamos através de uma estrutura da experiência expressa na relação de reciprocidade e de mútua elaboração. Para tanto, Adorno parte da posição hegeliano-marxista apresentada por Lukács na seguinte tese: as formas de racionalidade prevalentes em certa sociedade são determinadas pelas autolimitações desta sociedade³.

No quarto ensaio de sua *História e Consciência de Classe*, intitulado “Reificação e Consciência do Proletariado”, Lukács faz uma releitura da tese metafísica da dialética da história hegeliana sob uma perspectiva *materialista*. Para ele, o verdadeiro sujeito-objeto da história é o proletariado e não, como em Hegel, o espírito (*Geist*). A questão primordial para Lukács é pensar como formas de vida socializadas podem se expressar em formas de filosofia, de modo à crítica filosófica se tornar, conseqüentemente, *crítica social* e ter como objetivo a *transformação social*⁴. O diagnóstico social lukacsiano nos permite, inclusive, detectar de que maneira os efeitos cognitivos da reificação aplacam o intercuro dialético ativo entre sujeito e objeto no momento do conhecimento. A tese da *reificação* (*Verdinglichung*) ou coisificação, do latim *res* ou “coisa” (*Ding*), expressa a situação social em que

“o problema da mercadoria não aparece apenas como um problema isolado, tampouco como o problema central da economia enquanto ciência particular, mas como o problema central e estrutural da sociedade capitalista em todas as suas manifestações vitais. Pois somente nesse caso pode-se descobrir na estrutura da relação mercantil o protótipo de todas as formas de objetividade e de todas as suas formas correspondentes de subjetividade na sociedade burguesa.” (LUKÁCS, 2003, p. 193).

Desse modo, os efeitos cognitivos da reificação se deixam ver a partir do momento em que na modernidade o pensamento foi reduzido ao modelo do cálculo

³ Cf. O’CONNOR, 2004, p. 8.

⁴ Cf. O’CONNOR, 2004, p. 9.

matemático, perdendo assim sua capacidade crítica. Para Adorno, é importante notar que, com a culminação desse processo, a racionalização do mundo se completa⁵. É nesse passo que conseguimos, na seção “Antinomias do Pensamento Burguês”, da obra de Lukács, perceber como o pensamento reificado é remetido a formas de filosofia, o que se apresenta no diagnóstico de que a filosofia moderna não conseguiu elaborar um conceito positivo de “matéria” em seus sistemas, sobretudo a epistemologia kantiana na dualidade entre fenômeno e coisa-em-si, cuja intenção, para Lukács, é evitar o “fator material”, pois o conteúdo último do conhecimento é para ela o fenômeno – o que ainda revela o *primado do sujeito* em relação ao objeto do conhecimento. Entretanto, esse *idealismo subjetivo* não pode reivindicar a constituição do objeto por inteiro, pois essa ambição totalizante, esse “racionalismo”, daria ensejo ao colapso do idealismo e o mostraria como renovação de um sistema esquemático de partes atômicas ordenadas⁶.

Lukács observa que o primado do sujeito na filosofia racionalista é fruto da sociedade moderna. Sendo assim, o sujeito construtivista kantiano é reflexo do ideal do indivíduo burguês. Nessa situação social de indivíduos atomizados, o sujeito é impossibilitado de visualizar a organicidade social e muito menos algo como um “reconhecimento ético do objeto” em sua particularidade (O’CONNOR, 2004, p. 12). Para isso, seria preciso, nos termos de Bernstein, uma “lógica recognitiva”⁷. Por sua vez, Adorno compartilha do diagnóstico da *crise da racionalidade moderna*, mas, discorda que ela seja vinculada a uma questão de luta de classes. Por esse motivo, Adorno reorienta o conceito de reificação: seu diagnóstico consiste em ver como essa situação social impede as possibilidades da experiência subjetiva, enquanto possibilidades objetivas do sujeito. O momento lukacsiano de seu pensamento permanece na compreensão de que as formas de racionalidade social não são “neutras”, como leis ahistóricas, mas de que são *regras* sancionadas por essa própria sociedade, e é precisamente nesse sentido que a racionalidade tem uma base normativa⁸. Já que para

⁵ Cf. O’CONNOR, 2004, p. 9-10.

⁶ Cf. O’CONNOR, 2004, p. 11.

⁷ Cf. BERNSTEIN, 2006a, p. 35. No artigo: “Negative Dialectic as Fate: Adorno and Hegel.” In: HUHN, T. *The Cambridge Companion to Adorno*. New York, USA: Cambridge University Press, 2006a.

⁸ Cf. O’CONNOR, 2004, p. 12-13.

Adorno, a “verdade é objetiva” e não aceita a “comunicabilidade imediata” como “o critério do verdadeiro” (ADORNO, 2009, p. 43), a abordagem da experiência é exprimível apenas por uma *racionalidade não-reificada*.

Para O’Connor, com relação à dialética negativa de Adorno, “há uma necessidade transcendental para seu conceito de experiência” (O’CONNOR, 2004, p. 15). Segundo essa leitura, a dialética negativa, e sua “filosofia transcendental”, tem como elementos: a identificação das condições de possibilidade da experiência (a) e a defesa de que a filosofia incorre em incoerência se abdica de qualquer uma das condições determinantes para a possibilidade da experiência (b). Segundo O’Connor, a filosofia de Adorno é “transcendental” porque é calcada em um conceito enfático de racionalidade e é orientada pela noção de que há princípios objetivos racionalmente vinculantes. Outro aspecto da dialética negativa é a elaboração de um modelo de experiência entre sujeito e objeto, cujos componentes essenciais são determinadas concepções acerca da subjetividade (i); do objeto (ii) e da interação entre sujeito e objeto (iii), que impliquem os conceitos de *não-identidade* e de *primado do objeto*⁹.

O pano de fundo histórico e teórico inescusável da filosofia adorniana, em vista da argumentação interna de sua dialética negativa, é composto por conceitos de proveniência kantiana e hegeliana, que estabelecem na argumentação uma relação de complementaridade. Para Adorno, a *experiência* é uma relação entre sujeito e objeto com dois direcionamentos. Por um lado, com uma *dimensão vertical*, baseada filosofia kantiana (1), na qual o sujeito tem tanto a experiência *física* quanto *significativa* de um objeto. Nela se destaca que o sujeito não se realiza sem o objeto, pois há aspectos do objeto que, de certo modo, mesmo além do alcance da subjetividade, podem fornecer constituintes essenciais para a realização do sujeito. Por outro, com uma *dimensão horizontal*, baseada na filosofia hegeliana (2), na qual um sujeito julga, aplica conceitos a um objeto, que é, assim, considerado enquanto um todo conceitual. Entra em análise aqui uma noção de engajamento conceitual enquanto o cerne racional da experiência,

⁹ Cf. O’CONNOR, 2004, p. 16.

expresso pelo *materialismo epistemológico* da interpretação de Adorno¹⁰. Sua reconstrução de ambas as abordagens da experiência prima pela seguinte diretriz:

“Com base em sua situação histórica, a filosofia tem o seu interesse verdadeiro voltado para o âmbito em relação ao qual Hegel, em sintonia com a tradição, expressou o seu desinteresse: o âmbito do não-conceitual, do individual e particular; aquilo que desde Platão foi alijado como perecível e insignificante e sobre o que Hegel colou a etiqueta de existência pueril.” (ADORNO, 2009, p. 15).

Em Adorno, a apropriação crítica do idealismo alemão passa frequentemente, e sobretudo, pelo recurso aos conceitos de *identidade* e de *mediação*. Por seu turno, podemos considerar o conceito de identidade por duas vias que são expressão de vertentes históricas de *representacionalismo*: segundo uma identidade “*de facto*” e uma “*de juri*”¹¹. O conceito de identidade *de facto* postula a significação exclusiva dos conceitos, a despeito de como se dá a identidade entre objeto e conceito, partindo da perspectiva segundo a qual os conceitos são o elemento significante; assim, *de facto*, o objeto só é o que é enquanto articulado conceitualmente, o objeto é idêntico com seus conceitos da perspectiva do significado e é, meramente, a instanciação de um predicado. Como ele aponta, “[...] 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.” (ADORNO, 2009, p. 130). Nessa posição cognitiva, a exemplo do idealismo representativo kantiano, os conceitos acabam sendo *hipostasiados*.

“Semelhante à coisa, à ferramenta material – que pegamos e conservamos em diferentes situações como a mesma, destacando assim o mundo como o caótico, multifário, disparatado do conhecido, uno, idêntico – o conceito é a ferramenta ideal que se encaixa nas coisas pelo lado onde se pode pegá-las.” (ADORNO & HORKHEIMER, 2006, p. 43).

O conceito de identidade *de juri* desdobra a relação sujeito-objeto como “correspondência exaustiva”, alegando como identidade a relação entre os conceitos e

¹⁰ Cf. O’CONNOR, 2004, p. 17.

¹¹ Como distingue Hegel no parágrafo 75 do Conceito Preliminar da Ciência da Lógica na *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio. Volume 1: A Ciência da* São Paulo: Loyola, 1995.

as determinações imanentes ao objeto; a exemplo do empirismo humeano, o significado é uma questão de o objeto ser encaixado em conceitos que o limitam, em “[...] míseros conceitos supraordenados que produzem o desaparecimento das diferenças essenciais [...]” (ADORNO, 2009, p. 133). Segundo Adorno, para ultrapassar essas vertentes históricas do representacionalismo, é preciso “ir além do conceito por meio do conceito” (ADORNO, 2009, p. 22).

De outro lado, de inspiração hegeliana, o conceito adorniano de *mediação* enfatiza a forma de interação, situada contextualmente, entre sujeito e objeto, enquanto *determinação recíproca*, que expressa justamente a estrutura da experiência e é o fator que permite visualizar a interrelação dinâmica entre ambos ou, por outro lado, entre indivíduo e sociedade. Diferente do conceito de “identidade”, através do conceito de mediação vemos como ambos os lados operam de maneira interdependente na produção do conhecimento¹².

Com relação à filosofia kantiana, de importância maior para Adorno é retirar dela componentes necessários para a superação do *idealismo subjetivo*, revelados por seu próprio desenvolvimento interno, em argumentos que podem sustentar um modo de *materialismo crítico*, algo já perceptível desde a primeira *Crítica*, se vista não apenas enquanto investigação das condições epistêmicas¹³. Assim, essa teoria adorniana do “materialismo crítico” se manifesta na defesa tanto de que o sujeito não somente recebe passivamente a *significação* do objeto, quanto de que a atividade do sujeito é determinada pelo *reconhecimento* da independência do objeto. Essa defesa como que reforça a concepção kantiana do objeto, enquanto “coisa-em-si”, como uma posição “realista”, ou seja, “liberado do encanto subjetivo” (ADORNO, 1995, p. 194). Apesar de Kant tender a explicar toda a experiência pela subjetividade, ele questiona a redução do sujeito ao objeto, o que para Adorno já é um tipo de concepção de *não-identidade*, manifesta, por exemplo, na seção da *Crítica da Razão Pura* intitulada “Refutação do Idealismo” – aqui considerada o cerne do vínculo de Kant ao idealismo.

¹² Cf. O’CONNOR, 2004, p. 18-19.

¹³ Cf. O’CONNOR, 2004, p. 20.

Nesta seção, o objetivo é mostrar que as versões cartesiana e berkeleyana do idealismo são insuficientes para a explicação da *experiência subjetiva*, que somente é explicada com a devida referência às condições objetivas “externas”. Após a caracterização mínima dessa seção, em vista dos propósitos aqui circunstanciados, veremos a crítica de Adorno, como é tematizada por O’Connor, à doutrina kantiana orientada pelo conceito de “subjetividade constitutiva”, segundo a qual há uma faceta do *sujeito* que está além de toda a realidade possível de se conhecer. Em outras palavras, visto através da interpretação de Jay Bernstein, o conceito de subjetividade constitutiva pode ser lido como a versão kantiana da tese semântica do idealismo. Ainda no que se refere a Kant, na primeira *Crítica*, veremos que a seção das “Antinomias” também é central para a teoria adorniana do *reconhecimento* da reciprocidade entre sujeito e objeto, resultado da reelaboração crítica da “tese semântica do idealismo”¹⁴ hegeliano presente em sua dialética negativa¹⁵.

Por conta de a interpretação de O’Connor se focar mais na importância do momento kantiano na obra de Adorno, com o auxílio da leitura de Bernstein¹⁶ nos voltaremos mais propriamente para o momento hegeliano no pensamento adorniano, como parte de seu programa de reconhecimento ético do objeto – contendo como seus momentos internos e necessários o momento *sensível*, *perceptivo* e *judicativo* -, reconhecimento que opera através de uma concepção de linguagem e de experiência, cuja expressão se dá por meio de inferência material e de constelações conceituais¹⁷.

¹⁴ Essa expressão é de Robert Brandom, cuja interpretação é utilizada por Jay Bernstein. Cf. BRANDOM. *Tales of the Might Dead. Historical Essays in the Metaphysics of Intentionality*. Cambridge: Harvard University Press, 2002.

¹⁵ Cf. O’CONNOR, 2004, p. 21.

¹⁶ Sobretudo nos artigos: “Negative Dialectic as Fate: Adorno and Hegel.” In: HUHN, T. *The Cambridge Companion to Adorno*. New York, USA: Cambridge University Press, 2006a. E “Negative Dialektik. Begriff und Kategorien III. Adorno zwischen Kant und Hegel.” In: HONNETH, A & MENKE, C. *Negative Dialektik*. Berlin, DE: Akademie Verlag, 2006b.

¹⁷ Cf. BERNSTEIN, 2006a, p. 42.

1. O Papel do Idealismo Alemão na Dialética Negativa: entre Kant e Hegel

a. A Refutação do Idealismo em Kant

A argumentação presente na seção “Refutação do Idealismo” da primeira *Crítica*, visa refutar certo “idealismo material”, cujos representantes são aí Descartes e Berkeley, isto é, “[...] é a teoria que declara a existência dos objetos no espaço fora de nós ou simplesmente duvidosa e *indemonstrável* ou *falsa e impossível* [...]” (KANT, 1999, p. 192; B274). Entretanto, mais especificamente, seu objetivo é refutar o *ceticismo* que vem à tona como o que Kant concebe como “realismo indireto”, uma posição teórica que chega à conclusão de que apenas nossas “ideias” ou “representações” são corretas. Tal posição incorre em um tipo inseguro de inferência no que concerne à existência de objetos independentes, aos quais essas ideias ou representações correspondem. Nesse sentido, a tese da refutação visa mostrar, ao contrário, que a experiência objetiva externa é, de certa maneira, *condição* para a *experiência interna*, justamente o que o ceticismo moderno, que adere à posição do “idealismo material”, quer rejeitar¹⁸.

Kant pretende mostrar que a *certeza* da experiência interna não é possível sem a *percepção* da exterioridade objetiva: “A *simples consciência, mas empiricamente determinada, de minha própria existência prova a existência de objetos no espaço fora de mim.*” (KANT, 1999, p. 193; B275). Por conta de sua determinação empírica, a experiência interna não pode ser compreendida somente como fluxo imaginativo ou como conteúdo ilusório de crenças acerca dos objetos mundanos, tal como argumentaria o cético moderno. Tanto o modelo representacional cartesiano quanto o empirista caem por terra se sua via “inferencial” ou “indireta” são insuficientes. O argumento kantiano tem por cerne a natureza da experiência interna, enquanto caracterização geral da *autoconsciência empírica*, isto é, como a apreensão do sujeito da sequência temporal de suas próprias experiências. Assenta-se aqui a crítica à concepção de *consciência-de-*

¹⁸ Cf. O’CONNOR, 2004, p. 21-22.

si como a percepção de um “eu essencial”, a *perceptio mentis* de Descartes. Para Kant, a consciência-de-si é consciência “de minha existência como determinada no tempo” (KANT, 1999, p. 193; B275). É necessário algo permanente e determinado que seja outro que as representações, de modo a possibilitá-las ou possibilitar a sua sequência ordenada, algo que seja, pois, um objeto externo. A realidade da consciência-de-si e da experiência interna implica a referência à *consciência empírica de objetos externos*. Em vez de inferencial ou indireta, para Kant a experiência externa é, pois, “imediate” (O’CONNOR, 2005, p. 23).

Ele não centra sua argumentação na natureza da representação, mas na natureza da consciência, enquanto determinada temporalmente. Para tanto, é preciso mostrar que essa determinação não pode advir de uma série de experiências que têm como fonte o âmbito meramente subjetivo. De outro lado, isso implica negar que o “eu penso” transcendental possa proporcionar o elemento relativamente permanente, necessário à possibilidade de consciência temporal, já que o sujeito ao nível empírico é uma sucessão de experiências.

“Ora, a consciência no tempo está necessariamente ligada à consciência da possibilidade desta determinação temporal, logo também está necessariamente ligada à existência das coisas fora de mim como condição da determinação temporal, isto é, a consciência de minha própria existência é simultaneamente uma consciência imediata da existência de outras coisas fora de mim.” (KANT, 1999, p. 193; B276).

Apresenta-se aí, na conclusão da demonstração, que é partir de um falso pressuposto assumir, como Descartes, que o conhecimento da consciência é mais imediato que o de objetos externos, já que a consciência é determinada temporalmente e, sendo assim, e sendo ela mesma um objeto, a consciência não pode se dar sem aquilo que condiciona a permanência de qualquer objeto no tempo, o que a vincula necessariamente à existência da objetividade externa¹⁹.

¹⁹ Cf. O’CONNOR, 2004, p. 24.

O que é importante notar, tendo em vista a abordagem adorniana da *não-identidade*, é que em Kant a noção de *experiência* implica necessariamente a relação com a objetividade externa, mesmo quando se trata das condições de possibilidade da experiência interna. Segundo O'Connor, tal relação é, de certo modo, *não-conceitual*, pois não é necessária uma relação entre sujeito e objeto com determinações conceituais específicas – ainda que não se considere tal relação desvinculada de um “espaço das razões”, pois esta relação pode ser mostrada pela experiência²⁰.

b. Antinomia e Argumento Transcendental

Apesar de estranho, pois Kant não o faz, é relevante para a crítica adorniana ao idealismo, que antinomia e argumento transcendental estejam relacionados. Sua relação se dá naquilo que se refere à, como nomeia O'Connor, “norma epistemológica da correção”. Como na “Refutação do Idealismo”, Kant vê uma estreita conexão entre a *racionalidade* da argumentação filosófica e a *estrutura da experiência*, algo que é feito semelhantemente na seção das “Antinomias”: a filosofia mesma é vítima de antinomias se suas reivindicações não operam através de legitimação pela experiência. Questões cujas respostas precisam de evidência além do que possibilita a estrutura da experiência revelam uma racionalidade antinômica, inscrevem no resultado de seu operar a possibilidade de responder aos questionamentos com duas posições consistentes internamente, demonstráveis separadamente, mas mutuamente excludentes. O que afasta a reivindicação exclusiva de verdade em cada uma delas. Segundo Kant, para nos livrarmos dessas antinomias, falta-nos reconhecer as limitações necessárias à experiência, encontradas pela filosofia crítica. Para ele, não é possível conhecer algo “incondicionalmente” ou “absolutamente”, mas apenas o que é experienciável segundo as determinações estruturais da experiência, além das quais não há fenômeno²¹.

²⁰ Cf. O'CONNOR, 2004, p. 25.

²¹ Cf. O'CONNOR, 2004, p. 26.

Passemos, então, às diferenças entre as concepções de Kant e Adorno, com relação às antinomias. De certa maneira, podemos dizer que em Kant as antinomias são concebidas *externamente*, visto que ele as caracteriza a partir da contraposição de uma posição internamente consistente, por exemplo, o “determinismo”, e de outra também internamente consistente, por exemplo, a da “liberdade”. A antinomia é externa, pois somente vem à tona quando as posições são contrastadas. De outro lado, Adorno concebe as antinomias *internamente*, sobretudo no que concerne a certas posições filosóficas que, ao serem desenvolvidas, revelam características problemáticas que impedem a coerência de sua posição. Esta é justamente a ideia, auferida da dialética hegeliana, de *crítica imanente*: a crítica não opera por contraposição, mas na aplicação conceitualmente orientada do argumento transcendental, que mostra os conflitos internos dos compromissos de certa posição filosófica. O que há de comum é que para ambos as antinomias surgem de concepções teóricas com pretensões “extra-experienciais”. Sua divergência se dá quanto à forma de desenvolver as antinomias, porque Adorno vincula a elas a aplicação da argumentação transcendental, isto é, mostrar quais inconsistências internas surgem da argumentação que prescindir da análise das condições estruturais possibilitadoras de determinada experiência. Esse é o caso, na obra de Adorno, da preocupação em desvelar as antinomias de posições filosóficas “absolutas” (O’CONNOR, 2005, p. 27).

Nesse ínterim, fica evidente a influência em Adorno da versão hegeliana das antinomias. Para Hegel, as antinomias manifestam a configuração incompleta e ainda não sistematizada do *entendimento* de objetos, como é expresso no parágrafo 48 do *Conceito Preliminar* à Enciclopédia: “O ponto principal a destacar é que não é só nos quatro objetos particulares tomados da Cosmologia que a antinomia se encontra; mas antes em *todos* os objetos de todos os gêneros, em *todas* as representações, conceitos e ideias.” (HEGEL, 1995, p. 121). É essa insuficiência que nos leva a compreender *dialeticamente* os objetos, em outras palavras, compreender o objeto de modo pleno é compreendê-lo em suas *contradições*. Segundo a dialética hegeliana, a interpretação filosófica do real avança através das contradições, que são imanentes aos objetos.

Para Adorno, vincular a antinomia ao argumento transcendental é ver que, em crítica a Hegel, a contradição não é apenas um “momento do pensamento especulativo”²², mas é fatal a qualquer empreendimento filosófico. A intenção de ambos é diferente, em Hegel a antinomia irrompe o aprofundamento da progressão dialética, em Adorno a antinomia resulta na superação da *epistemologia antimaterialista*, com recurso à concepção kantiana, ao apontar que os esforços do idealismo em atingir um “conhecimento incondicionado” e em reduzir o objeto ao sujeito são insustentáveis. Desse modo, Kant e Adorno, que sustentam respectivamente as concepções externa e interna de antinomia, enquanto sinal incontornável da vinculação da racionalidade filosófica às condições da experiência, orientam-se assim por uma “norma da correção”. A coerência da experiência racional é condição necessária à possibilidade de sua reconstrução racional, circunscrevendo-a a limites determinados. Se a experiência racional resultou em incoerência, é porque não se ateu a essas condições, devido a experiência se encontrar deteriorada na racionalidade vigente, seja na sociedade seja nos modelos filosóficos. A crítica de Adorno opera através da demonstração da incoerência entre o que é *assumido* e o que está *implícito* nessas posições, cuja insuficiência acaba por implodir o que se queria afirmar²³.

c. Os precedentes hegelianos

A introdução à *Fenomenologia do Espírito* fornece a Adorno um modelo de determinação da consciência através da experiência objetiva. É possível, na teoria hegeliana da relação sujeito-objeto, conceber tal relação como uma interação contínua, que não é de mera *identidade*, sendo um modo de interação, de acordo com suas condições de possibilidade, constituído segundo uma racionalidade conceitual, nela operando o sujeito de uma maneira positiva específica e irreduzível. A função da

²² Vide parágrafo 79 do Conceito Preliminar da Ciência da Lógica na *Enciclopédia* (HEGEL, 1995, p. 159).

²³ Cf. O’CONNOR, 2004, p. 28.

racionalidade na teoria hegeliana da experiência propicia um elemento subjetivo espontâneo ao pensamento²⁴.

Com a reelaboração da filosofia hegeliana, junto aos elementos kantianos, a dialética negativa obtém o que faltava para sua versão da teoria sujeito-objeto dar conta dos problemas de uma racionalidade defasada. Nesse passo, a Introdução da *Fenomenologia* fornece a metodologia a ser trilhada pelo pensamento, na intenção da reconstrução sistemática da efetividade. Mas, diferentemente da dialética negativa de Adorno, nela o propósito não é o exame da experiência particular. A exposição de Hegel marca o trajeto em direção ao *saber absoluto*, mas rumo a um processo de saber sem pressuposições. Por esse motivo, não é apenas um saber parcial ou provisório, é um saber específico: o saber absoluto é realização da liberdade. Seu caminho é traçado através de uma parcialidade cheia de pressupostos, a *consciência natural*, passando em revisão esforços anteriores da racionalidade humana. Nesse sentido, todas essas etapas constitutivas podem ter seu ápice visualizado em um *todo sistemático do conhecimento*. Adorno considera essa tendência metafísica da lida teórica, como que circunscrita a uma esfera de universais, algo a ser reconsiderado²⁵.

Na introdução da *Fenomenologia*, expõe-se o processo através do qual partimos da unilateralidade do saber imediato em direção ao saber absoluto, e esse processo é a *experiência*: o “movimento *dialético* que a consciência exercita em si mesma, tanto em seu saber como em seu objeto, *enquanto* dele surge o novo objeto verdadeiro para a consciência [...]” (HEGEL, 2002, p. 80) Tendo a experiência uma estrutura conceitual, esse processo não é aleatório ou acidental, mas tem o intuito racional de obter satisfação através do entendimento sobre o objeto. A experiência atende, pois, ao ímpeto racional de superar a incompletude e a incoerência. Outro aspecto que conta para Adorno é que em Hegel a experiência é um fato que se apresenta *para* a consciência, não há que se falar, portanto, em qualquer elemento da experiência que seja independente da consciência ou explicado por outras “realidades”. Por sua vez, o conteúdo da

²⁴ Cf. O’CONNOR, 2004, p. 29.

²⁵ Cf. O’CONNOR, 2004, p. 30.

experiência é reunido através de um procedimento de nossa faculdade de julgar, o *juízo*, através das categorias de conceito e objeto. Assim, se a experiência é um *processo judicativo*, em certo momento conceito e objeto estarão relacionados em um juízo, que revelará um “saber parcial”, incompleto ou incoerente, ou “conclusivo”, coerente ou racional²⁶.

Poderemos ver como Adorno opera os temas da filosofia hegeliana, entre as décadas de 1950 e 1960, revelando-a em seus aspectos materialistas, a partir dos *Três Estudos sobre Hegel*, principalmente a partir das teses desenvolvidas no primeiro, *Aspectos* (1956), e no segundo estudo, *Conteúdo da Experiência* (1958-1959).

²⁶ Cf. O’CONNOR, 2004, p. 31.

2. Aspectos Preliminares da Dialética Negativa: o conteúdo material da experiência

a. O conteúdo material da experiência a partir da Introdução da *Fenomenologia do Espírito*

A tese de Adorno de que a filosofia hegeliana proporcionou a passagem à primazia do conteúdo material na experiência, ao “primado do objeto”, pode ser visualizada a partir, sobretudo de seu estudo sobre Hegel intitulado *Aspectos*, em que percebemos o programa que desembocará no materialismo crítico da dialética negativa, tal como condensa Adorno na seguinte passagem.

“O momento kantiano da espontaneidade, que na unidade sintética da apercepção se confunde totalmente com a identidade constitutiva – o conceito do *Eu penso* de Kant era a fórmula da falta de diferenciação entre a espontaneidade criadora e a identidade lógica -, se torna em Hegel total e, nessa totalidade, se torna princípio do Ser assim como do pensamento. Mas, como Hegel não contrapõe à matéria o produzir e o agir como simples atividade subjetiva, e sim procura-os nos objetos determinados, na realidade concreta, ele se aproxima do mistério que se esconde por detrás da apercepção sintética, e que a retira da simples hipótese arbitrária do conceito abstrato. Tal mistério, entretanto, não é outro que o trabalho social, aquilo que foi reconhecido [*wurde ... erkannt*] pela primeira vez nos *Manuscritos econômico-filosóficos* do jovem Marx, descoberto apenas em 1932: ‘A grandeza da *Fenomenologia* hegeliana e de seu resultado final – a dialética, a negatividade enquanto princípio motor e gerador – [...] é que compreende a essência do *trabalho* e concebe o homem objetivo, verdadeiro porque homem efetivo, como o resultado de seu próprio trabalho’.” (ADORNO, 2007, p. 90-91, *acréscimo nosso*).

Desse modo, na introdução da *Fenomenologia do Espírito*, temos o ponto de partida de uma reformulação da noção kantiana de *experiência*, desdobrando seu caráter de culminância da modernidade. Através da leitura de Lukács, Adorno nota que em Kant se dá a fixação da estrutura geral da experiência, por meio da diferenciação entre forma e conteúdo, entre o conceito e o si, pela qual somos conduzidos a uma concepção como que “positivista” do dado, resvalando em certa pretensão à neutralidade

axiológica. De antemão, a tendência a coisificar o objeto, ou o próprio si, através do conceito, não permite verificar ou deter a reificação ocasionada por essa cisão²⁷.

Buscaremos entender mais à frente como a crítica de Hegel aponta na direção de levar em conta não somente a mediação entre sujeito e objeto, mas de entendê-la como situada historicamente na constituição do conhecimento. Desse modo, veremos como Hegel preserva a estrutura conceitual da experiência recorrendo à *tese semântica do idealismo*, isto é, sua tese explicativa acerca da significação. Em outras palavras, sua análise parte da cisão kantiana entre a consciência-de-si, a unidade sintética originária da apercepção transcendental, e a consciência empírica, tomando a *razão* como resultado de ambas no processo da experiência: isto é, a consciência humana se desdobrando e se corrigindo em seus processos, em seus momentos contraditórios na interação com o mundo.

A discussão inicial da Introdução é a que se refere ao problema do meio (*Mittel*) e do instrumento (*Werkzeug*), ou seja, àquilo que se tornou a representação imediata do conhecimento na modernidade: o conhecimento é tomado pelos modernos como elemento intermediário entre o Nós e a efetividade, isto é, entre a intersubjetividade e a realidade, o que é resultado de uma fossilização da estrutura geral do conhecer e da experiência, e que acaba por inviabilizar a filosofia, a qual cede seu espaço às ciências positivas²⁸. Observamos, portanto, a progressiva reificação do *Absoluto* – elemento do qual não podemos nos desprender no processo do conhecer, o *espaço das razões* de uma forma de vida para si e que se sabe como conceito, de uma forma de vida que é capaz de refletir sobre si mesma. Perdemos o que é vivo e intermitente nele – isto é, o sujeito histórico -, através de uma coisificação tal que chega ao ponto de conferir ao sujeito uma essência estática, ao não captar seu si, sua subjetividade, em sua dinâmica de constituição histórica. A filosofia, ao contrário das ciências positivas, é um saber que se apresenta através e a partir da *consciência natural*, e com horizontalidade em relação a esta, considerando-a como dimensão válida do conhecimento. A consciência natural, para Hegel, é o âmbito do qual se parte e no qual se pode apresentar a *ciência*, e é um conceito por ele acionado não no sentido individual, apesar de ser efetivada pelos

²⁷ Cf. O'CONNOR, 2004, p. 13.

²⁸ Vide parágrafo 73 da *Fenomenologia do Espírito* (HEGEL, 2002, p. 71).

indivíduos, mas sim é tomada aqui como um “sistema do visar e do preconceito” – o Absoluto no elemento de sua substancialidade ou, dito de outra maneira, uma forma de vida estável, na naturalidade da vida consciente²⁹. Como aponta Adorno:

“Hoje em dia, dificilmente um pensamento teórico que não leve em conta a filosofia hegeliana fará justiça [*wird ... gerecht*] à experiência da consciência e, a bem dizer, não apenas da consciência, mas da consciência concreta [*leibhaften*] dos homens. [...] Ela inspira a crítica tanto da limitação da empiria quanto do apriorismo estático. Lá onde Hegel compele o material [*das Material*] a falar está em ação a ideia da identidade originária entre sujeito e objeto no Espírito. [...] A dinâmica da *Fenomenologia do Espírito* começa como teoria do conhecimento, para então, tal como esboça a introdução, implodir a posição de uma teoria do conhecimento isolada ou, segundo a linguagem de Hegel, abstrata.” (ADORNO, 2007, p. 72-73, *acréscimo nosso*).

Através de uma representação natural da ciência, a filosofia na modernidade foi contraposta ao conhecimento dito “positivo” que, por um lado, se quer como *instrumento*, a racionalidade formal e quantitativa que estabelece uma relação de poder e dominação do objeto extrinsecamente; de outro lado, que se quer como *meio*, um elemento intermediário que se pretende imediato. Ou seja, encaixa-se qualquer teoria que, no âmbito do conhecimento como meio, sustente uma subjetividade como refração inescusável no processo de conhecer. Por exemplo, encaixam-se as pretensões intuitivistas e empiristas de conhecimento no imediatismo das sensações de Hume. Bem como, no âmbito do conhecimento instrumental, que já se mostra com a distinção kantiana de sensação (*Empfindung*), por uma concepção de multiplicidade enquanto caótica, advinda da noção de qualidades secundárias, estritamente subjetivas e em âmbito exterior ao conhecimento, que, quantificadas, geram a representação do conteúdo – como veremos na *Dialética Negativa*³⁰. Entretanto, à diferença de Hume, Kant se encaixa no âmbito do conhecimento instrumental, mas pela via de uma “revolução copernicana”³¹, ao considerar o conhecimento enquanto mediado

²⁹ Cf. HEGEL, 2002, p. 75.

³⁰ Por exemplo, onde se lê: “A especulação tradicional desenvolveu a síntese da multiplicidade por ela representada como caótica, sobre uma base kantiana, e, por fim, procurou tecer a partir de si todo conteúdo.” (ADORNO, 2009, p. 25).

³¹ Como expressa Kant, no segundo Prefácio à *Crítica da Razão Pura*: “Na Metafísica pode-se então tentar algo similar no que diz respeito à intuição dos objetos. Se a intuição tivesse que se regular pela

conceitualmente³². Desse modo, para Adorno interessa mostrar que o *outro* que escapa ao olhar da racionalidade instrumental é tanto aquilo que é não-idêntico ao pensamento, o objeto, quanto a subjetividade histórica, o *si*, em sua opacidade conceitual, apesar de o acesso a eles ser conceitual. É preciso, contra o idealismo – um traço que ainda permanece em Hegel -, reconhecer a indissolubilidade do “eu empírico não-idêntico” no sujeito absoluto. Essa dissolução, acusa Adorno, é fruto de “sistemas idealistas da identidade” (ADORNO, 2007, p. 90). Entretanto, essa crítica não vem sem ressalvas:

“O idealismo especulativo não despreza temerariamente os limites de possibilidade do conhecimento, mas procura por palavras que expressem a ideia de que uma referência à verdade é inerente a todo conhecimento; que o conhecimento, para que seja tal e não uma simples duplicação do sujeito, deve ser mais do que meramente subjetivo, deve ser uma objetividade [...] cuja herança em Hegel se impregna quimicamente com a filosofia transcendental subjetiva. Em termos bem hegelianos – e ao mesmo tempo modificando esses termos de maneira crucial, por meio de uma interpretação que o submete a outras reflexões -, pode-se dizer que, nele, é exatamente a construção do sujeito absoluto que faz justiça [*es werde ... gerecht*] àquela objetividade que não se desfaz em

natureza dos objetos, não vejo como se poderia saber algo a priori a respeito da última; se porém o objeto (*Gegenstand*) (como objeto (*Objekt*) dos sentidos) se regula pela natureza de nossa faculdade de intuição, posso então representar-me muito bem essa possibilidade. Como não posso deter-me nestas intuições caso devam tornar-se conhecimentos, mas preciso referi-las como representações a algo como objeto e determinar este através daquelas, ou posso aceitar que os conceitos através dos quais realizam esta determinação também se regulam pelo objeto, e então me encontro de novo no mesmo embaraço quanto ao modo como posso saber algo a priori a respeito, ou suponho que os objetos ou, o que é o mesmo, a experiência unicamente na qual são conhecidos (como objetos dados), se regula por esses conceitos, assim último caso, vislumbro imediatamente uma saída mais fácil porque a própria experiência é um modo de conhecimento que requer entendimento, cuja regra tenho que pressupor a priori em mim ainda antes de me serem dados objetos e que é expressa em conceitos a priori, pelos quais portanto todos os objetos da experiência necessariamente têm que se regular e com eles concordar.” (KANT, 1999, p. 39; B XVII).

32 Entretanto, como nota Adorno, como consequência de se dar primazia à subjetividade na constituição do objeto do conhecimento, Kant continua a mostrar o traço comum de ambas as posições. “Depois da destruição da ordem tomista, que apresentava a objetividade como querida por Deus, essa objetividade pareceu entrar em colapso. Ao mesmo tempo, contudo, em face da simples opinião, a objetividade científica assumiu uma dimensão desmesurada e, com ela, a autoconfiança de seu órgão, a *ratio*. Era possível resolver a contradição deixando-se atrair por uma *ratio* que reinterpretava a objetividade e a transformava em constituinte a partir do instrumento [*Instrument*], da instância de revisão reflexiva, ontologicamente como o foi expressamente o racionalismo da escola de Wolff. Nessa medida, o criticismo kantiano também permaneceu prisioneiro do pensamento pré-crítico, e, com ele, toda a doutrina da constituição subjetiva; isso se tornou evidente junto aos idealistas pós-kantianos. A hipóstase do meio [*Hypostase des Mittels*], hoje já um costume óbvio entre os homens, estava teoricamente implícita na assim chamada revolução copernicana. Não é à toa que essa revolução se mostra em Kant como uma metáfora que, segundo a tendência de conteúdo, exprime o contrário do que essa revolução significa na astronomia.” (ADORNO, 2009, p. 167, *acréscimo nosso*).

subjetividade. De modo paradoxal, historicamente apenas o idealismo absoluto liberta o método que, na Introdução à *Fenomenologia do Espírito*, é designado como a ‘mera observação’ [*das bloße Zusehen*]. Hegel é capaz de pensar a partir da própria coisa, de se entregar por assim dizer de modo passivo ao seu próprio conteúdo, justamente porque a coisa, por força do sistema, é referida à sua identidade com o sujeito absoluto.” (ADORNO, 2007, p. 77, *acrécimo nosso*).

Mais à frente, como veremos no capítulo sobre a *certeza sensível* da *Fenomenologia*, a dialética hegeliana trabalha a referência a objetos, de modo que ela precise situar aquilo a que se refere em um contexto de termos compreensíveis publicamente, o que aponta para uma direção de rejeitar qualquer abordagem que preserve ainda uma pretensão a uma “estrutura neutra permanente” por trás da experiência. O que mais interessa nesse âmbito de discussão, portanto, é tratar a problemática em âmbito epistemológico, não meramente ontológico, no sentido de desdobrar o que torna a experiência possível em sua historicidade. Desse modo, Adorno reconhece que Hegel

“foi provavelmente o primeiro a expressar, na *Fenomenologia*, que a fratura entre o eu e o mundo passa novamente pelo próprio eu; que ela se prolonga [...] interiormente no indivíduo e o divide segundo a racionalidade subjetiva e objetiva de sua vontade e ação. Hegel soube cedo que o próprio indivíduo é tanto algo que funciona socialmente, que é determinado pela ‘coisa’ [*die ‘Sache’*], isto é, por seu trabalho, quanto um ser para si mesmo, com inclinações específicas, interesses e disposições e que ambos esses momentos apontam para direções divergentes.” (ADORNO, 2007, p. 126, *acrécimo nosso*).

Diferentemente do que aparece na obra de O’Connor, é desse modo, então, que a *Fenomenologia* já estabelece tanto, por um lado, uma dialética dos afetos, ao conceber as pulsões e desejos como conectados às instituições, pré-estruturados por conceitos constituídos historicamente e de maneira societária; por outro lado, uma *metacrítica epistemológica da modernidade*, apontando os rastros de atuação da instrumentalidade no sujeito e no objeto. A crítica de Adorno se insere no “caráter de Janus” da filosofia hegeliana, se debruçando sobre como ela aborda a antinomia entre o particular, o indivíduo e sua subjetividade, e o universal social, em meio ao “livre jogo de forças da sociedade capitalista” (ADORNO, 2007, p. 105). Assim, apesar de o conteúdo da experiência histórica da época de Hegel tê-lo conduzido, sobretudo em sua filosofia do

direito, a fazer com que o “Estado”, o Espírito reunido em si e para si, fosse “solicitado desesperadamente como uma instância para além desse jogo de forças” (ADORNO, 2007, p. 105), suspendendo a dialética social coercitivamente, apesar disso, Hegel já concebe que

“O universal é sempre ao mesmo tempo o particular e o particular é sempre ao mesmo tempo o universal. Ao interpretar essa relação, a dialética leva em conta o *campo de força social* em que todo individual já está socialmente pré-formado e no qual, entretanto, nada se realiza a não ser nos indivíduos e por meio deles. Não mais do que sujeito e objeto, as categorias do particular e do universal, de indivíduo e sociedade, não devem ficar paralisadas, nem o processo que as liga deve ser interpretado como um processo entre dois polos que permanecem *idênticos*. A participação de ambos os momentos naquilo que eles em verdade são só pode ser realizada na concreção histórica. Mas, se na construção da filosofia hegeliana acentua-se mais fortemente o universal, o substancial diante da precariedade do individual, e finalmente o institucional, isso expressa mais do que a cumplicidade com o curso do mundo, mais do que o consolo barato sobre a precariedade da existência. Enquanto a filosofia de Hegel tira a máxima consequência do subjetivismo burguês, enquanto ela compreende, portanto, o mundo todo, em verdade, como produto do trabalho – se se quiser, como mercadoria -, ela realiza ao mesmo tempo a crítica mais afiada à subjetividade [...] Em Hegel, [o] *não-eu* [...] é desenvolvido concretamente, é submetido à dialética, e isso não apenas de modo geral, mas em toda a determinidade de seu conteúdo, em vista da limitação do sujeito.” (ADORNO, 2007, p. 124, *grifo e acréscimo nossos*).

Em sua metacrítica epistemológica, vemos assim progressivamente se destacar a cisão moderna entre verdade e método³³. Hegel quer conceber então o espaço das razões, o absoluto, como “éter”³⁴, como dimensão das relações e recursos do mundo da vida, da eticidade, isto é, de certa maneira retornando à concepção aristotélica de autarquia do conhecimento *αὐτὸ καθ’ αὐτό*, em si e por si, em que não se separa a verdade absoluta e a verdade ordinária³⁵. Algo que é anterior à representação natural da

33 Vide parágrafo 75 da *Fenomenologia do Espírito* (HEGEL, 2002, p. 72-73).

34 Vide parágrafo 26 da *Fenomenologia do Espírito*, onde se diz: “O puro reconhecer-se-a-si-mesmo no absoluto ser-outro, esse éter como tal, é o fundamento e o solo da ciência, ou do saber em sua universalidade. O começo da filosofia faz a pressuposição ou exigência de que a consciência se encontre nesse elemento. Mas esse elemento só alcança sua perfeição e transparência pelo movimento de seu vir-a-ser.” (HEGEL, 2002, p. 39). Com Honneth, mais à frente, veremos como a teoria do reconhecimento hegeliano reinterpretou esses temas aristotélicos em meio à filosofia da consciência do idealismo.

³⁵ Cf. HEGEL, 2002, p. 73.

ciência, principalmente através da distinção kantiana entre pensar e conhecer ocasionada por seu *construtivismo* que, à maneira da matemática ou da física puras, constrói seu objeto, conectando-se com o modo do instrumento. No que aqui nos cabe, ao tomar consciência do contexto sociohistórico em que se instaura o método científico, e que o determina externa e internamente, Hegel leva à frente, assim, as consequências da refutação kantiana do idealismo.

“Mesmo o ponto idealista mais extremo de seu pensamento, a construção do sujeito-objeto, não deve ser de forma alguma descartado como arrogância do conceito irrestrito. Já em Kant, a ideia de que o mundo bifurcado em sujeito e objeto não é o último mundo, mundo no qual aparecemos por assim dizer como prisioneiros do que nós mesmos constituímos como *phaenomena*, forma uma fonte secreta de força. Hegel adiciona algo de não kantiano a isso: ao aprendermos conceitualmente o obstáculo, os limites que são postos para a subjetividade, ao compreendermos esta última como ‘mera’ subjetividade, estaríamos já para além dos limites. [...] Pois todo juízo unilateral [do Entendimento] indica o absoluto por meio de sua simples forma e não descansa até que ele seja superado [*aufheben*] no absoluto.” (ADORNO, 2007, p. 76, *acréscimo nosso*).

Assim, contra e para além do exercício construtivista kantiano, a *Fenomenologia do Espírito* busca uma noção *semântica* do absoluto, através da qual se mostra a necessidade de reconquistar o significado existente entre absoluto e conhecimento na dimensão recíproca do *uso* dos conceitos em sua constituição histórica, na esfera do compartilhamento intersubjetivo: na dimensão do *reconhecimento* (*Anerkennung*). Como tratado no parágrafo 26 da *Filosofia do Direito*, a interação entre sujeito e objeto somente se dá como contida na dinâmica relacional do *todo*, um infinito relacional e qualitativo que interessa à filosofia, como um círculo em que início e fim são o mesmo³⁶. Para Hegel, a infinitude significa o permanecer junto de si no absolutamente outro, que se expressa através da interdependência e da reciprocidade inerentes ao vínculo de socialização. Entretanto, para Adorno, Hegel permanece idealista, pois ainda confere primazia ao sujeito, ainda que como sujeito absoluto – como Espírito absoluto –, no processo da experiência.

³⁶ Cf. HEGEL. *Princípios da Filosofia do Direito*. São Paulo, SP: Martins Fontes, 1997; p. 30.

“Na objetividade da dialética hegeliana, que elimina todo subjetivismo simples, esconde-se algo da vontade do sujeito de saltar por sobre sua própria sombra. O sujeito-objeto hegeliano é sujeito. Isso esclarece a contradição não resolvida referente à exigência do próprio Hegel de uma coerência total, segundo a qual a dialética sujeito-objeto, que não é subordinada a nenhum conceito superior abstrato, perfaz o todo e, entretanto, se realiza por sua vez como a vida do Espírito absoluto.” (ADORNO, 2007, p. 84-85).

Para Hegel, o “medo da verdade”³⁷, manifesto na ciência moderna, que em sua aparência oca de saber inviabiliza a filosofia, desvanece-se quando a *ciência* entra em cena³⁸, em sua horizontalidade com o saber comum, porquanto ela não consegue se fazer como pura forma, mas apenas em relação a outros saberes e a partir de seus conceitos. Podemos nos valer aqui da tese acerca da possibilidade de um conteúdo “proto-conceitual”, apto a se tornar conceito, defendida por Hegel no parágrafo 17 do Prefácio: ser, enquanto “o dado”, e pensar, ou “o saber”, não são completamente discerníveis³⁹.

É dessa maneira que se pode realizar uma crítica imanente àquela aparência de saber de modelos epistemológicos insuficientes, que se manifestam à maneira de um “fenômeno”⁴⁰. Isto é, como instrumento ou meio, uma mera exterioridade em relação aos saberes imediatos - perspectivas valorativas que orientam ações. Tal crítica visa à superação da exterioridade entre *normas* e *valores*, entre a ciência e os outros saberes, mostrando uma relação interna entre a ciência e esses saberes dados. De outro lado, por exemplo, com relação a Kant, no Conceito Preliminar à Ciência da Lógica da

37 Vide parágrafo 74 da *Fenomenologia do Espírito* (HEGEL, 2002, p. 72). Esse impulso de interpretação é o que propriamente pavimenta o caminho da Dialética do Esclarecimento, como dizem os autores no Prefácio: “Acreditamos contribuir com estes fragmentos para essa compreensão, mostrando que a causa da recaída do esclarecimento na mitologia não deve ser buscada tanto nas mitologias nacionalistas, pagãs e em outras mitologias modernas especificamente idealizadas em vista desta recaída, mas no próprio esclarecimento paralisado pelo temor da verdade.” (ADORNO & HORKHEIMER, 2006, p. 13).

38 Vide parágrafo 76 da *Fenomenologia do Espírito* (HEGEL, 2002, p. 73).

39 “Segundo minha concepção – que só deve ser justificada pela apresentação do próprio sistema -, tudo decorre de entender e exprimir o verdadeiro não como substância, mas também, precisamente, como sujeito. Ao mesmo tempo, deve-se observar que a substancialidade inclui em si não só o universal ou a imediatez do saber mesmo, mas também aquela imediatez que é o ser, ou a imediatez para o saber.” (HEGEL, 2002, p. 34)

40 Vide parágrafo 76 da *Fenomenologia do Espírito* (HEGEL, 2002, p. 73).

Enciclopédia, Hegel chega a lançar mão de uma metáfora para criticar o acesso kantiano ao conhecimento: é como querer aprender a nadar sem cair na água⁴¹. Pois, é como se Kant defendesse uma maneira de acessar a filosofia de modo imediato, um cartesianismo de fundo ainda presente no reconhecimento imediato da pura forma, contido na noção de *percepção clara e distinta*. Adorno ressalta:

“Dialética não significa nem um mero procedimento do Espírito, por meio do qual ele se furta da obrigatoriedade de seu objeto – em Hegel ela produz literalmente o contrário, o confronto permanente do objeto com seu próprio conceito – nem uma visão de mundo [*Weltanschauung*] em cujo esquema se pudesse colocar à força a realidade. Do mesmo modo que a dialética não se presta a uma definição isolada, ela também não fornece nenhuma. Ela é o esforço imperturbável para conjugar a consciência crítica que a razão tem de si mesma com a experiência crítica dos objetos. O conceito científico de verificação [*Verifizierung*] possui sua pátria naquele reino ao qual Hegel declarou guerra, de conceitos rigidamente separados, tais como o de teoria e experiência.” (ADORNO, 2007, p. 80-81, *acréscimo nosso*).

Em contraposição, pois, àquele do projeto kantiano, fadado a aporias, o conceito hegeliano de experiência é sinônimo de racionalidade crítica, em vista do abandono desta pelas ciências naturais ou “positivas”. Apesar da denúncia dos efeitos do privilégio kantiano a um paradigma estritamente formal de racionalidade, Hegel pretende, por seu turno, uma solução kantiana, visto que Kant já apontava para um conceito de experiência que se desenvolvesse através de contínua revisão, atrito e aprendizado⁴². Nesse sentido, Adorno chama atenção para a seguinte passagem do Prefácio da *Fenomenologia*⁴³:

⁴¹ Cf. HEGEL, 1995, p. 109.

⁴² Nas palavras de Kant: “A leve pomba, enquanto no livre voo fende o ar do qual sente a resistência, poderia imaginar-se que seria ainda muito melhor sucedida no espaço sem ar. Do mesmo modo, Platão abandonou o mundo sensível porque este estabelece limites tão estreitos ao entendimento, e sobre as asas das ideias aventurou-se além do primeiro no espaço vazio do entendimento puro. Não observou que por meio de seus esforços não ganhava nenhum terreno, pois não possuía nenhum ponto em que, como uma espécie de base, pudesse apoiar-se e empregar suas forças para fazer o entendimento sair do lugar.” (KANT, 1999, p. 57; A 5).

⁴³ Vide parágrafo 27 da *Fenomenologia do Espírito* (HEGEL, 2002, p. 40-41).

“O Hegel da *Fenomenologia* [...] reconheceu o Espírito espontâneo como trabalho, se não na teoria, ao menos por força da linguagem. O caminho da consciência natural até a identidade do saber absoluto é ele próprio trabalho. A relação do Espírito com o dado se manifesta segundo o modelo de um processo social, mais precisamente de um processo de trabalho: ‘O saber, como é inicialmente – ou o *espírito imediato* -, é algo carente-de-espírito: a *consciência sensível*. Para tornar-se saber autêntico, ou produzir o elemento da ciência que é seu conceito puro, o saber tem de se esfalçar através de um longo caminho’.” (ADORNO, 2007, p. 95).

Como veremos mais à frente no capítulo sobre a certeza sensível, ao contrário de Kant, para Hegel a filosofia ou a *ciência* brota do solo e da impureza da atividade humana sociohistórica. Ele esclarece que não podemos pressupor o privilégio da *norma* sobre o *valor* - fundando a filosofia em uma maneira abstrata de legitimação, com uma relação *vertical* da experiência. Pois, se esse privilégio existir, tem de ser demonstrado. Assim, Hegel defende a pretensão filosófica de uma “ciência livre”⁴⁴, reelaborando o conceito aristotélico de amizade (φιλία) como o encontrar-se a si próprio no absolutamente outro, e fazendo a reedição, do ponto de vista epistemológico, da dialética aristotélica de senhor e escravo, ao rejeitar a assimetria da teoria sobre o modo de vida, através do conceito de *consciência natural*. Hegel elabora, desse modo, uma concepção *horizontal* de experiência. A filosofia, pois, tem de sustentar a alteridade – nem a rebaixar nem a eliminar. Sem a corporeidade oferecida pelo saber imediato, perde-se a liberdade: não há norma que sobreviva na pura forma.

A consequência moderna de um entendimento calculador sobre as pulsões conduz ao sacrifício, a vidas sacrificiais. É inviável, para um paradigma genuinamente crítico de racionalidade, qualquer tipo de relação teleológica com o saber dado, apontando para um saber “melhor”. Isso seria uma asseveração seca, que não consegue se justificar, uma assimetria entre norma e valor, ciência e vida. Um paradigma crítico de racionalidade opera com um saber sem pressuposições, já que quem pressupõe é a consciência natural. É preciso, portanto, expor o saber tal como ele se manifesta – já que é *espírito* -, em uma explicitação *sincrônica* da consciência presente⁴⁵:

44 Vide parágrafo 77 da *Fenomenologia do Espírito* (HEGEL, 2002, p. 74).

45 Vide parágrafo 76 da *Fenomenologia do Espírito* (HEGEL, 2002, p. 73-74).

“Hegel rejeitou a equiparação do conteúdo filosófico e da verdade com as abstrações mais elevadas e situou a verdade naquelas mesmas determinações nas quais a metafísica se sentia muito nobre para sujar as mãos. Em Hegel, o idealismo transcende a si mesmo principalmente nessa intenção, que ele executa magnificamente na estreita relação dos estágios da consciência com estágios histórico-sociais na *Fenomenologia do Espírito*.” (ADORNO, 2007, p. 112).

A *Fenomenologia do Espírito* tem por objeto e ponto de partida um saber que também é ser, um conceito que ainda não se sabe conceito: a consciência natural, a conceitualidade que é a forma de uma intencionalidade compartilhada. Na exposição do saber fenomênico, a fenomenologia é justificação da ciência ou filosofia como paradigma crítico de racionalidade, amparada em uma insatisfação permanente: o absoluto, o espaço das justificações. Por isso, Hegel é aquele que torna a modernidade um problema filosófico. Ele leva a cabo uma teoria da modernidade que reconstrói sincronicamente a imediatez do presente pós-revolucionário dos inícios do século XIX, mostra-o como *sistema*, e o expõe em suas fissuras⁴⁶. Como destaca Adorno, no texto *Conteúdo da Experiência*.

“Aquilo que mais choca o inocente leitor da *Fenomenologia do Espírito*, o súbito clarão que ilumina a ligação entre as ideias especulativas mais elevadas e a experiência política atual da Revolução Francesa e do período napoleônico, é o propriamente dialético. A dialética relaciona o conceito universal e o τόδε τι [*este algo*] sem conceito – como talvez já havia feito Aristóteles com a πρώτη οὐσία [*substância primeira*] – cada um em si mesmo, relacionando-se ao seu oposto com um tipo de explosão permanente que ocorre no contato dos extremos. [...] a dialética se origina da experiência da sociedade antagônica, não do mero esquema conceitual. A história de uma época não conciliada não pode ser um desenvolvimento harmônico. Apenas a ideologia, que nega tal caráter antagônico, produz tal harmonia. As contradições, a única e verdadeira ontologia da filosofia hegeliana, são, ao mesmo tempo, também a lei formal da história, que avança somente na contradição e com um sofrimento infável.” (ADORNO, 2007, p. 167, *acréscimo nosso*).

46 “Em face da fragilidade abismal do sistema de Kant, Hegel elogiou a maior coerência de seus seguidores, e ainda a acentuou. Não ocorreu a ele que as fissuras do sistema kantiano constituem justamente esse momento de não-identidade, que é uma parte indispensável de sua própria concepção de filosofia da identidade.” (ADORNO, 2007, p. 82).

Para a exposição do saber fenomênico, é preciso dar conta de um “método”, que não é um caminho fixo para se chegar a algo, mas é um método dialético pelo qual o próprio objeto estabelece suas leis imanentes e a manifestação de sua dimensão interior, sua “alma” (*Seele*). Como expresso no parágrafo 31 da *Filosofia do Direito*, não se trata aqui da noção de uma substância anterior a suas próprias manifestações⁴⁷, o que recairia em uma ficção gramatical por identidade. Nesse sentido, é mister dispor de uma dúvida (*Zweifel*) que conduza ao desespero (*Verzweiflung*), diferentemente daquele método extrínseco ao objeto, cartesiano e arbitrário, que se consolidou na modernidade. A dúvida aqui é uma penetração imanente (*Einsicht*) que se percebe como conceito, pelo que se abandona o âmbito espontâneo da consciência natural. O ceticismo chegado a sua consumação, à perfeição é, pois, um momento da verdade, já um falar em consciência e, desse modo, em dialética⁴⁸. É uma resposta ao ceticismo metódico que está por trás do subjetivismo moderno e que pensa o conhecimento fora do absoluto; nele, acolhe-se regras ou opiniões inveteradas antes pelo crivo da “convicção” do sujeito, um intento que vai na direção da maioria e do esclarecimento: o conhecimento de si que habilita a tomar as rédeas no caminho do conhecimento. De outro lado, é olvidada nesse método abstrato a adesão imediata do sujeito a regras compartilhadas, o que se torna a partir de Descartes uma “vaidade”, pelo que o que é verdadeiro é seu próprio ato, sobrecarregando o sujeito isolado da constituição do mundo⁴⁹.

Nesse ínterim, o que está em jogo é a reconstrução dos estágios da visão de mundo em sua *formação*. Problematizando a modernidade, Hegel faz o diagnóstico da vigência de um excessivo cartesianismo, cuja defesa é o acesso à estrutura imediata da experiência, que pretende estar ileso às muitas mediações que devem ser explicitadas. As mediações da consciência científica moderna, que presidem a estrutura imediata da experiência, devem ser mostradas na formação da consciência, porquanto lhe são sincronicamente momentos constitutivos – proezas do entendimento que tornam possível, por exemplo, a lei de gravitação universal dos corpos da Física newtoniana. É

⁴⁷ Cf. HEGEL, 1997, p. 33-34.

⁴⁸ Vide parágrafo 78 da *Fenomenologia do Espírito* (HEGEL, 2002, p. 74-75).

⁴⁹ Cf. HEGEL, 2002, p. 75.

nesse rumo que, de outro lado, uma *ciência da lógica* precisa mostrar a gênese e o devir das categorias kantianas em sua história, ao invés de tomá-las como resultado, como registro historiográfico dado, fornecido pelas categorias aristotélicas⁵⁰.

Tendo em vista o ceticismo como momento incontornável da vida consciente, Hegel efetua uma dura crítica ao reducionismo moderno do expediente da dúvida, a partir do que resulta o ponto de vista kantiano acerca do conceito e da dialética. Apesar de ter concebido a liberdade como autodeterminação, ao fim e ao cabo, Kant acabou por a subjetivizar, no esgotamento da pura forma de maneira imediata, abrindo brechas para a mortificação das pulsões, à época de Hegel, nas “cabeças e na efetividade”⁵¹, em outras palavras, o terror revolucionário dos jacobinos, os cartesianos que saíram da escola. Assim, o “propósito” do esclarecimento de autodeterminação, acaba por pressupor o agente como individualizado, como se fosse independente do mundo bem como seu agir relativo a uma regra extrínseca, além de impor a prevalência do sujeito sobre o *direito do objeto*.

“A série de figuras que a consciência percorre nesse caminho é, a bem dizer, a história detalhada da *formação* para a ciência da própria consciência. Aquele ‘propósito’ apresenta essa formação sob o modo simples de um propósito, como imediatamente feita e sucedida. Frente a tal inverdade, no entanto, esse caminho é a realização efetiva. Seguir sua própria opinião é, em todo caso, bem melhor do que abandonar-se à autoridade; mas com a mudança do crer na autoridade para o acreditar na própria convicção não fica necessariamente mudado o conteúdo mesmo; nem a verdade, introduzida em lugar do erro.” (HEGEL, 2002, p. 75).

De outro lado, o intento aqui não é ir de encontro à modernidade, mas de mostrar que é preciso fazer algo para equilibrar a subjetividade moderna, evidenciando ainda o firmar-se na autoridade alheia e o firmar-se na própria convicção, como momentos que padecem da subjetivização do sistema do visar (*meinen*) e do pré-conceito (*Vorurteil*). Esse sistema é uma totalidade, uma forma de vida e eticidade, pois, que exprime a ambiguidade entre a esfera pública e a privada (do que é “meu”, *meinen*), esfera esta que tem um caráter falacioso como é o próprio ponto de partida do *cogito*. Tendo isso

⁵⁰ Cf. HEGEL, 1995, p. 111.

⁵¹ Cf. o parágrafo 29 da *Filosofia do Direito* (HEGEL, 1997, p. 31).

em conta, temos de realizar a emancipação e liberdade modernas, no entanto, sem as subjetivizar. Em contraposição ao ceticismo metódico e à autocracia da subjetividade, a fenomenologia tem de mostrar a necessidade da crítica e do saber em sua imanência no mundo da vida, levando a cabo o projeto kantiano, que, por seu turno, ainda resguarda a região epistêmica de uma *coisa-em-si* como algo externo e uma noção de liberdade que é mental, muito mais relativa a uma capacidade do sujeito, do que como situada em um *contexto* sociohistórico. Entretanto, Adorno destaca:

“Para falar kantianamente, se não houvesse nenhuma semelhança entre sujeito e objeto, eles permaneceriam, segundo o desejo do positivismo radical, absolutamente opostos um ao outro, sem nenhuma mediação, de modo que não apenas a verdade deixaria de existir, mas também toda razão, todo pensamento em geral. O pensamento que tivesse extirpado completamente seu impulso mimético, o esclarecimento que não tivesse aperfeiçoado a autorreflexão, que forma o conteúdo do sistema hegeliano e define o parentesco entre coisa e pensamento, desembocaria na loucura. O pensamento que, em total oposição à filosofia da identidade, é absolutamente desprovido de relação, o pensamento que retira do objeto toda participação do sujeito, [...], todo antropomorfismo, é a consciência do esquizofrênico. Sua objetividade triunfa num narcisismo patológico. O conceito especulativo hegeliano salva a mimese por meio da autoconsciência do Espírito: a verdade não é *adaequatio*, mas afinidade e, no idealismo em declínio, esse retorno da razão à sua essência mimética é revelada por Hegel como seu direito humano [*Menschenrecht*].” (ADORNO, 2007, p. 118-119, *acréscimo nosso*).

Por isso a defesa de uma horizontalidade entre os saberes, visto que, para Hegel, participamos de uma totalidade relacional. E, o que é mais importante, para compreendê-la, não se deve contar com a ocasião de essa totalidade vir à tona quantitativamente e por completo ao sujeito, como fica marcado posteriormente o *locus communis* de uma leitura enviesada da filosofia hegeliana do absoluto. A *Fenomenologia do Espírito*, por sua vez, é tanto uma formação da consciência filosófica que não quer pressupor sua pura forma sem engajamento com as regras, como, a fim de ser mais honesto com a noção de autodeterminação, é o ceticismo que conduz ao desespero, por meio do qual o conteúdo da consciência natural é tão constitutivo da consciência quanto a instrumentalidade do conceito. A obra de Hegel, que começa do âmbito do imediato e termina com as mediações do presente, é um *sistema* porque a modernidade o é, como vida estável. Claro, com suas fissuras e cisões que somente

compreendemos do ponto de vista de sua sistematicidade. Por isso, segundo Hegel, a filosofia precisa do privilégio da identidade no conceito, até mesmo para demonstrá-lo. Na reconstrução horizontal da série completa de figuras da consciência, por conta da conexão de valores em um todo, não podemos tomar a consciência do presente como privilegiada. A “consciência não verdadeira”⁵² é assim considerada por não ser ainda a consciência consciente de seu engajamento necessário com o outro, nela havendo ainda o distanciamento entre o Si e a substância ética ou social.

Assim, somente através de uma fenomenologia, de uma ciência da experiência da consciência, consegue-se efetivar a consciência do saber de si com o mundo, apenas através dessa exposição é que se chega ao saber efetivo, que lança mão do expediente da *negação determinada*, uma negação interna, diferente da negação abstrata ou externa do ceticismo moderno, a exemplo de Kant, para o qual a consciência pura, um momento da verdade, é extrínseca ao mundo⁵³. A consciência natural, então, é uma visão unilateral apenas para o saber finito que faz dela sua essência, ou seja, o ceticismo moderno, pois, ele pretende permanecer abstraído do outro exterior. Através deste procedimento artificial de negação puramente abstrata, desconexa com o real e incapaz negar a si mesma, a consciência natural se torna nula e sem conteúdo, bem como deriva dela uma liberdade pura e abstrata que, socialmente, tende a desembocar no terror.

Por meio da negação determinada, a consciência nega e é negada, assim como na duplicidade do procedimento da Crítica da e *na Razão Pura*, nega a sua própria negatividade e retorna ao mundo de forma reflexiva, não mais como simples e imediata, mas em uma unidade que tem em si pulsando a inquietude da diferenciação. Na *Fenomenologia*, há a demonstração da necessidade da filosofia através da reflexão interna e lógica do objeto histórico, envolvida no operar da negação determinada. Essa negação, então, conecta a consciência e a descobre como mediada por si mesma, ela é autorreferencial: aquilo que ela acabou de negar é consciência, é ela própria - é mundo consciente. Desse modo, Hegel mostra que a ciência moderna não consegue apreender o resultado como ele é de fato. Por seu lado, a teoria hegeliana da consciência filosófica, sem pressupô-la como dada, é um sistema de coordenadas cognitivas de figuras da

⁵² Vide parágrafo 79 da *Fenomenologia do Espírito* (HEGEL, 2002, p. 75-76).

⁵³ Cf. HEGEL, 2002, p. 76.

consciência, em relação de horizontalidade com outros saberes e que pretende que a imediatidade do mundo se transforme, uma vez que nele operou a negatividade da crítica. A fenomenologia é, pois, a ciência da interação entre sujeito e objeto privilegiando a noção sincrônica e horizontal das figuras da consciência, do mais extremo ao menor estranhamento com o objeto. Sua meta é a identidade entre sujeito e objeto no Espírito.

“Assim, o processo em direção a essa meta não pode ser detido, e não se satisfaz com nenhuma estação precedente. O que está restrito a uma vida natural não pode por si mesmo ir além de seu ser-aí imediato, mas é expulso-para-fora dali por um outro: esse ser-arrancado-para-fora é sua morte. Mas a consciência é para si mesma seu *conceito*; por isso é imediatamente o ir-além do limitado, e – já que este limite lhe pertence – é o ir além de si mesma. [...] Portanto, essa violência que a consciência sofre – de se lhe estragar toda satisfação limitada – vem dela mesma.” (HEGEL, 2002, p. 76).

Nesse ponto da obra, se desvenda a tese da natureza dialética da consciência, de sua contínua insatisfação, bem como a concepção dialético-antropológica do *homo laborans*, que somente se satisfaz contemplando o mundo como produzido por si mesmo. Aqui a discussão hegeliana tem como fundo o argumento de que a vida humana tem uma diferença qualitativa em relação à vida natural, que tem a morte fora de seu ambiente próprio. A própria intuição espacial corrobora com o fato de a consciência impulsionar-se para além de si mesma. A vida conceitual, de seu lado, é mais radical na humanidade e tem como características a reprodução e mediação simbólicas no uso, assim como uma unidade originária entre normas e valores, pois comporta a bifurcação entre singular e universal, como veremos no capítulo sobre a certeza sensível. A vida humana se nutre de uma intencionalidade compartilhada que estrutura uma forma de vida historicamente engajada. Sem essa intencionalidade não há consciência, muito menos um processo de esclarecimento. Por isso, no *conceito*, que diz respeito à coordenação de ações, tanto está a dimensão do Nós, do reconhecimento recíproco de sujeitos conscientes como estrutura básica do vínculo social, como está a particularidade imediata do objeto do conhecimento desenvolvido historicamente – são ambos momentos da dialética da consciência. O conceito hegeliano de *conceito*, portanto, é a unidade dialética de universalidade e particularidade que suporta a singularidade do objeto:

“O primado do *logos* sempre foi um fragmento da moral do trabalho. A instância adotada pelo pensamento como tal, independente daquilo que possui como conteúdo, é uma confrontação com a natureza que se tornou habitual e foi internalizada: intervenção, e não simples recepção. Daí que o discurso sobre algo de material [*Material*], do qual o pensamento se reconhece [*sich ... weiß*] como separado, a fim de manuseá-lo tal como o trabalho manuseia sua matéria-prima. Pois esse momento de tensão violenta – reflexo das necessidades da vida -, que caracteriza todo trabalho, está ligado a todo pensamento; o esforço e a tensão do conceito não são metafóricos.” (ADORNO, 2007, p. 95, *acréscimo nosso*).

A consequência ambígua da obra hegeliana é de ser tanto certa teoria das condições de possibilidade da revolução social quanto da tendência à conservação da tradição, porque a consciência é ela própria potencial para ambos. A consciência natural tem uma natureza dialética pelo motivo de que pode tanto terminar em força quanto em autoridade posta, enquanto segunda natureza. A carência de uma teoria da normatividade e da racionalidade explica a resposta autocrática e individualista da modernidade vistas em movimentos como o romantismo, e em tendências obscurantistas e narcísicas. Por meio do *esclarecimento*, certa violência da negatividade crítica da consciência, a consciência pode se satisfazer em seu outro. Assim sendo, não há espaço para a concepção de um *espírito* puro, um formalismo, mas sim para uma razão que é sempre situada, direcionada pelos concernidos, pela qual se expressa tanto a dinâmica potencialmente violenta do conceito quanto que a cisão é um fator da vida. Nas palavras de Adorno:

“À confiança hegeliana de que a razão teórica poderia alcançar seus objetivos junta-se o conhecimento de que a razão apenas pode ter esperança de se realizar, de se tornar realidade racional, quando indica o ponto de apoio por meio do qual é possível erguer o fardo milenar do mito. O fardo é o que simplesmente existe, aquilo que, em última análise, se entrancheira no indivíduo; seu ponto de apoio é a razão, que é o ponto de apoio da própria existência.” (ADORNO, 2007, p. 126).

Algo que não ficou muito claro aos interlocutores contemporâneos de Hegel, quando da publicação de sua *Fenomenologia do Espírito*, bem como posteriormente durante o século XIX, foi o que lhes pareceu um retorno indevido a Kant. Esse retorno especificamente se deve à relação que apenas Kant soube estabelecer explicitamente

entre a consciência filosófica e a crítica imanente. Uma das lições mais relevantes que legou aos posteriores foi a da determinação conceitual do conhecimento e da experiência. A estrutura dialética do conceito, bem como da consciência e da razão, foi a descoberta do capítulo sobre a Dialética Transcendental na *Crítica da Razão Pura*, apesar de já em jogo na Analítica Transcendental, em sua dedução transcendental das categorias, relacionadas de maneira intrínseca com as representações. Na seção da “Refutação do Idealismo”, Kant mostra que o *eu penso*, em sua estrutura autorreferencial, a autoconsciência, somente pode se manter através de uma dinâmica estabelecida com o objeto porque a consciência tem com o objeto uma relação que ela mesmo põe. Assim sendo, conhecer é reconhecer a identidade posta pela consciência na diferença das representações. Em Hegel, com essa estrutura se caracteriza a *tese semântica do idealismo*. Por meio dessa explicitação, o *conceito* é concebido como tendo limites indefinidos – diferentemente de “ilimitado”-, tanto no sujeito quanto no objeto, pois estes são momentos da vida consciente. Dessa maneira, o conceito consegue captar a *coisa* desde dentro, o que não quer dizer que a capte por completo. Algo permanece *não-dito*, o que não significa que seja indizível.

Entrementes, para Hegel, o problema de Kant é não ter se utilizado da estrutura dialética da consciência e da razão, deixando-a fora da *teoria da experiência*, da Analítica Transcendental. Em Kant, a dialética é resultado de um ensimesmamento da razão, é um ponto nulo, consequência de um giro no vazio; assim como a razão é resultado de uma síntese de um princípio analítico, interpretação sintética de um princípio que é lógico: o incondicionado – a *coisa-em-si* é um vácuo nas categorias. Para Hegel, diferentemente, ao “introduzir uma desconfiança nessa desconfiança”⁵⁴ – isto é, a cisão entre sujeito e objeto -, a experiência é resultado da interação intrínseca entre sujeito e objeto, entre saberes, é fundamento sem fundo na interação entre razão e história.

A cisão moderna entre sujeito e objeto é a posição que permite Kant permanecer no atrito⁵⁵. Mas, é essa mesma cisão que faz com que a consciência empírica na filosofia kantiana permaneça meramente mental, enquanto *percepção*, não se alçando à

54 Vide parágrafo 74 da Fenomenologia do Espírito.

55 Cf., já citado, KANT, 1999, p. 57; A 5.

concepção processual de uma prática sociohistórica, o que lhe conferiria o caráter de indelimitação do conceito⁵⁶. Pelo ponto de vista da dialética, por meio do que caracteriza a tese semântica do idealismo, Hegel esclarece que a interação entre a consciência-de-si e consciência empírica, entre Eu e representações, através da qual se realiza a unidade de determinações contraditórias, é já *experiência*. Essa interação é aquilo que permite um Nós do reconhecimento intrinsecamente produzido na experiência, não extrínseco ao conhecimento ou ao absoluto. O resultado dessa interação, somente resolvido intersubjetivamente como reconhecimento de si no absolutamente outro, é o que exprime a concepção hegeliana de razão, uma concepção social de racionalidade. Na própria experiência, que não tenha uma estrutura formal pressuposta, devém a sua amarração contextual, assim a carência ou não de explicitação da coisa. O problema de Kant foi ter colocado aí uma linha divisória, gerando a necessidade da hipótese de trabalho de uma *coisa-em-si* – o que vai se modificar com o desenvolvimento da teoria da formação dos conceitos presente na terceira *Crítica*⁵⁷. Ao contrário, para Hegel, os conteúdos cognitivos se referem apenas a outros conteúdos cognitivos, processo através do qual o dado já é sempre conceito – o conceito “em si” é o mundo humano, o “éter”⁵⁸.

“Em Kant, esse passo ainda não tinha sido dado completamente. Assim como, por um lado, as formas categoriais do Eu penso necessitam, para tornar possível a verdade e o conhecimento da natureza, de um conteúdo que lhes é dado, e não de um conteúdo que surge delas mesmas, por outro, o próprio *Eu penso* e as formas categoriais de Kant são respeitadas como uma espécie de algo dado. Nessa medida, ao menos a *Crítica da Razão Pura* é mais uma fenomenologia da subjetividade do que um sistema especulativo. No ‘para nós’, que Kant, em sua ingenuidade introspectiva, usa incessantemente de modo irrefletido, reconhece-se [*anerkannt*] a relação das formas categoriais, não apenas no que se refere à sua aplicação, mas também segundo sua origem, com algo existente, a saber, com os homens, que, por sua vez, resultam apenas do jogo mútuo das formas com a matéria sensível [*sinnlichen Material*].” (ADORNO, 2007, p. 86-87).

⁵⁶ Cf. HEGEL, 2002, p. 77.

⁵⁷ Vide o parágrafo 55, do Conceito Preliminar da *Enciclopédia* (HEGEL, 1995, p. 131-132).

⁵⁸ Como já citado, vide parágrafo 17 da *Fenomenologia do Espírito* (HEGEL, 2002, p. 34).

A necessidade dialética absoluta é revelada intrinsecamente à atividade livre da consciência pelo método fenomenológico, que não envolve um modelo padrão de julgamento externo, transcendente e atemporal, mas é relativo ao modo específico de consciência em questão. Apesar de ser um pressuposto a ser abandonado, o que resta ainda de Kant é certa concepção de um “padrão de medida”⁵⁹, já que é preciso um critério, a ser descoberto, então, por meio da visualização da estrutura dialética da experiência. Uma contradição a ser resolvida através da tese semântica do idealismo, desdobrada com a visualização da dualidade da consciência – como consciência empírica e consciência-de-si. Processo pelo qual se desvelará um critério imanente universal. Aqui consciência empírica, percepção, ou *fenômeno* são algo *para* a consciência: são parte de um saber fenomênico. Não há objeto independente da consciência na fenomenologia, o que ainda poderia ocorrer na filosofia transcendental de Kant. Sendo assim, o conceito é o reconhecimento de si no absolutamente outro, em que a pretensa independência do objeto ao conceito é apenas um momento insuficiente da experiência.

O que para o Ocidente era essência, ser em si, objetividade, agora é *para Nós*, nosso objeto, é conceito. O problema gerado é que, para sustentá-lo, é preciso demonstrar a proto-conceitualidade da substância social – ou, que a razão é contextual. O que exige antes a demonstração da indelimitação do conceito, a inviabilidade da cisão entre forma e conteúdo, pela tese da proto-conceitualidade do objeto, como exposto no parágrafo 17 do Prefácio – o que veremos se desenrolar nos capítulos seguintes da *Fenomenologia*. Assim, mostra-se a bifurcação necessária à natureza da consciência entre uma dialética horizontal e uma dialética vertical: do saber fenomênico até o Nós, e da substância social ou forma de vida, até o sujeito, o Si – como feito no parágrafo 17 do Prefácio. O intento é demonstrar que quando a consciência tenta encontrar “essências” - diferentes da consciência, a ela exteriores, o objeto como extrínseco a ela – ela não consegue, como ocorre nas provas apagógicas presentes nas Antinomias kantianas. Portanto, uma dialética horizontal entre saber e verdade é a dinâmica que produz a ciência em liberdade, pois estabelece uma simetria no reconhecimento recíproco entre os saberes compartilhados. É uma forma não extrínseca de lidar com o

59 Vide parágrafo 81 da *Fenomenologia do Espírito* (HEGEL, 2002, p. 77).

conteúdo, mas como momento de si mesmo. Por consequência, o *saber absoluto* é o saber que reconhece a estrutura relacional e dialética do conhecer, da vida consciente. Nesse ínterim, também o objeto por vezes exerce sobre nós um caráter de sujeito, como constitutividade histórica. Como Adorno destaca:

“Se a dialética idealista se volta contra o idealismo, ela o faz por causa de seu próprio princípio, exatamente porque a tensão de sua exigência idealista é ao mesmo tempo anti-idealista. Do ponto de vista do ser-em-si da verdade, assim como do ponto de vista da atividade da consciência, a dialética é um processo: o processo é nomeadamente a própria verdade. Hegel destaca isso numa fórmula atrás da outra: ‘a verdade é o seu próprio movimento dentro de si mesma; mas aquele método [o matemático] é o conhecer que é exterior à matéria’ [HEGEL, 2002, p. 54, parágrafo 48]. Esse movimento é desencadeado pelo sujeito pensante: ‘tudo decorre de entender e exprimir o verdadeiro não como *substância*, mas também, precisamente, como *sujeito*’ [HEGEL, 2002, p. 34, parágrafo 17].” (ADORNO, 2007, p. 115, *acréscimo nosso*).

Assim, a resolução da dialética vertical depende da resolução da dialética horizontal, que mostra o problema da crítica e da experiência da indelimitação do conceito. A solução é buscada na natureza dialética do objeto, verdade descoberta por Kant na tensão posta pela dedução transcendental das categorias entre consciência e representação, através do que a consciência encontra em si a sua própria *medida*⁶⁰. Apenas um padrão imanente e radical de crítica é capaz de conduzir à verdadeira consciência filosófica, não à maneira da consciência pura do *cogito*, mas pela ênfase da consciência em suas impurezas, desvendando sua própria constituição como embasada na tese da socialidade e historicidade da razão. Com a recuperação da tese semântica do idealismo, resgata-se o duplo sentido da ambiguidade do Em si, ambos como conceito: o em si do objeto antes cindido como fenômeno, o em si para a consciência, que faz aí experiência do em si como um momento; de outro lado, a distinção entre o para si e o para outro. Com a crítica à antiga metafísica é que se desvenda a projeção do conceito como “essência”, que é na verdade, substancialidade ética. O em si do conceito é o solo compartilhado e o ponto de partida universal, pelo que se diferencia o para outro, isto é, quando o *ἔθος* é para o indivíduo, quando problematizado, por exemplo, no seu uso.

60 Vide parágrafo 84 da *Fenomenologia do Espírito* (HEGEL, 2002, p. 78).

Aqui se efetua a crítica à essencialização do conceito nas hipóstases da substância social, resquícios de uma metafísica dogmática ainda presente em Kant. Com ela, não resta mais viável a ambiguidade do objeto, mas sim a ambiguidade do conceito, inaugurando, pois, uma *ontologia social*: o Ser é agora considerado como substância social, a proto-conceitualidade como regularidade da vida de práticas compartilhadas⁶¹. O ἔθος é, dessa maneira, segunda natureza posta institucionalmente, a que se reconhece, inclusive, certa consciência própria. Desse modo, a *Fenomenologia do Espírito* se revela como tese epistemológica da indelimitação conceitual e de uma razão socializada.

“A ideia que, em Hegel, se volta contra o idealismo tradicional não é a do Ser, mas sim a da verdade. [...] O caráter absoluto do Espírito, em oposição ao Espírito meramente finito, deve garantir o caráter absoluto da verdade, que se subtrairia a todo opinar, a toda intenção, a todo ‘fato da consciência’ subjetiva – esse é o ápice da filosofia hegeliana. Para Hegel, a verdade não é uma mera relação entre juízo e objeto, não é um predicado do pensamento subjetivo, mas deve se elevar substancialmente para além disso, precisamente como um ‘em si e para si’. Para ele, o saber da verdade não é menos do que o saber do absoluto: esse é o objetivo de sua crítica ao criticismo que limita e separa de modo irreconciliável o ser em si e a subjetividade.” (ADORNO, 2007, p. 113).

Hegel, por sua vez, aciona a tese de que a crítica imanente conduzirá a uma consciência filosófica não fundacionalista, mas, ao contrário, à estruturação dialética da consciência. À altura do parágrafo 85 da Introdução, com o ponto de perspectiva da intersubjetividade, o “Nós”, encontra-se um retorno da tematização vertical da dialética e a *substancialidade ética* é considerada como em si e como capaz de ser para si⁶². Na consciência de si e do objeto está o *Nós*, intrinsecamente produzido através da experiência. Na consciência, o acesso ao objeto enquanto *para* ela é o saber do objeto, pois, seguindo a lição de Kant, não existe consciência sem a interação entre sujeito e objeto nem, forma sem conteúdo. Fica aí caracterizado, graças a Kant, o conceito da *intencionalidade* da consciência, na qual a alteração do objeto é também alteração do

61 Em Adorno, na *Dialética Negativa*, diante do todo antagônico da sociedade, cada vez mais enraizado subjetivamente no capitalismo avançado, a ontologia da substancialidade ética se tornará “ontologia do estado falso” (ADORNO, 2009, p. 18).

62 Cf. HEGEL, 2002, p. 79.

saber, é transfiguração, e vice-versa. Através do conceito de experiência, dessa interação, advém a noção de “construção” do objeto, enquanto componente prático, presente na natureza da *mediação*, isto é, da mediação social do trabalho. De outro lado, fica evidente o quanto o objeto constitui o sujeito na mediação histórica dos conceitos. Com isso, aprendemos como o objeto em si é em sua negatividade, passo importante para compreendermos a posição de Adorno.

“O princípio do devir da realidade, por meio do qual ela é mais do que sua positividade, ou seja, o motor idealista central de Hegel, é ao mesmo tempo anti-idealista. A crítica do sujeito à realidade é aquilo que o idealismo equipara ao sujeito absoluto, ou seja, a consciência da contradição na própria coisa; tal crítica é a força da teoria, com a qual esta se volta contra si mesma. [...] A não identidade do antagônico que com ela se depara e que ela procura penosamente reduzir é a não identidade do todo, que não é o verdadeiro, mas é o não verdadeiro, o oposto absoluto da justiça [*Gerechtigkeit*]. Mas precisamente essa não identidade adota na realidade a forma da identidade, o caráter omnicomprensivo que não é dominado por nenhum terceiro elemento reconciliador. [...] A filosofia de Hegel deseja ser negativa em todos os seus momentos particulares; mas ela se torna negativa contra sua intenção, também enquanto totalidade, então ela reconhece [*erkennt*] nisso a negatividade de seu objeto.” (ADORNO, 2007, p. 107-108, *acréscimo nosso*).

É dessa maneira, portanto, que Adorno consegue apontar no idealismo hegeliano aspectos centrais que condicionam sua “virada objetiva” (ADORNO, 2007, p. 108), porque Hegel trata a consciência como conceito que coordena ações, conduzindo a um todo coeso entre trabalho e interação. Essa virada em direção à primazia do objeto é o que permitirá Adorno a reconstrução da racionalidade através de seu materialismo crítico.

b. A relevância da teoria do juízo hegeliana para o conceito de *experiência* em Adorno

“O esforço que está implícito no conceito do próprio pensamento, como contraparte à intuição passiva, já é negativo, uma rebelião contra a pretensão de todo elemento imediato de que é preciso se curvar a ele. Juízo e conclusão, as formas de pensamento que mesmo a crítica ao pensamento não consegue evitar, contêm em si germes críticos; sua determinação é sempre ao mesmo tempo exclusão daquilo que não é por

eles alcançado, e a verdade que querem organizar nega, ainda que com um direito questionável, aquilo que não é cunhado por eles.” (ADORNO, 2009, p. 25).

A teoria do juízo hegeliana se preocupa em dar conta daquilo que se refere às características dinâmicas e históricas do conhecimento. O conhecimento é *dinâmico*, na medida em que é alcançado segundo as reelaborações impelidas pela experiência de juízos insatisfatórios, nos quais o conceito é inadequado ao objeto. O conhecimento é também *histórico*, pois o conteúdo empírico de qualquer juízo é fruto de sedimentação de saberes anteriores. Seu conteúdo histórico é o que possibilita vê-lo como determinado por essa sedimentação. Para Hegel, na *Enciclopédia*, estancar o pensamento no momento problemático em que se manifesta o *pensamento dialético*, é detê-lo ao nível do mero ceticismo, no qual se experiencia a inadequação entre conceito e objeto no juízo: “o ceticismo contém a simples negação como resultado do dialético” (HEGEL, 1995, p. 162) ⁶³. Com isso, corremos o risco de concluir pelo caráter inatingível do conhecimento. É preciso, pois, ir contra essa tendência e entender esse momento problemático ou de *negação* como um aprofundamento do conhecimento sobre o objeto. O que o motiva é a própria racionalidade, tomada aqui como normatividade epistemológica da correção, ou seja, a avaliação acerca da racionalidade de uma posição segundo sua coerência argumentativa⁶⁴.

Na *Fenomenologia*, devido a seu ponto de convergência na *negatividade*, notamos vários esforços, através dos quais a teoria hegeliana do juízo se confronta com o ceticismo moderno. Para Hegel, o ceticismo é o reconhecimento do momento da experiência em que o conceito está em discordância com seu objeto. Essa insuficiência o leva a dizer que não há conhecimento possível sobre o objeto, “vê sempre no resultado somente o *puro nada* [...]” (HEGEL, 2002, p. 76). O ceticismo não se dá conta que essa negatividade, ou “puro nada”, não é sua condição, mas é própria do processo de conhecimento. A negatividade, em Hegel, é tida como um momento racional da experiência, que impele a um juízo mais satisfatório e a uma nova verdade acerca do objeto. Vemos com isso que é o próprio objeto que rejeita a identidade com o conceito.

⁶³ Vide o parágrafo 81 da *Enciclopédia* (HEGEL, 1995, p. 162-166).

⁶⁴ Cf. O’CONNOR, 2004, p. 32.

A *negatividade da experiência* é “um nada determinado e tem um conteúdo” (HEGEL, 2002, p. 76). Diante disso, uma das tendências da consciência é permanecer em uma “inércia carente-de-pensamento” (HEGEL, 2002, p. 76), um estado de inoperância da racionalidade⁶⁵. Esse é processo de formação de crenças pelo qual a consciência passa através da experiência, mas a impulsiona a cada vez de modo a não permitir que algo seja deixado insatisfeito na relação entre conceito e objeto. A consciência precisa revisar suas pressuposições e, fazendo-o, ela se supera e se transforma. De outro lado, para Adorno, a dialética não tem um caráter progressivo incontornável, segundo o aprendizado que cada momento negativo possa produzir. Forçar a progressão para o absoluto é sinal de um *pensamento identitário* que defende a posição de que a não-identidade entre sujeito e objeto, no ângulo em que não coincidem, pode ser superada⁶⁶.

b.1. Experiência e Conceitualismo

O divisor de águas entre Hegel e Adorno pode ser compreendido a partir das implicações conceituais da posição hegeliana acerca da experiência. Em Hegel, o juízo não tem sua função na adequação da conceitualidade ao não-conceitual, o que acarretaria a transformação da consciência em uma relação com algo outro que ela, a *realidade material* enquanto independente. O “espaço das razões” ficaria seriamente limitado, pois a objetividade material é que determinaria nosso *uso* de conceitos. Mas, para Hegel, “essa violência que a consciência sofre – de se lhe estragar toda a satisfação limitada - vem dela mesma.” (HEGEL, 2002, p. 76). Seu argumento está voltado para a posição materialista tradicional, o “materialismo ingênuo”, que vê a consciência como determinada externamente por algo que lhe é alheio. Sua alternativa é conceber a experiência como, nas palavras de O’Connor, um “processo inteiramente ideal” (O’CONNOR, 2004, p. 34), prescindindo de qualquer componente de uma pretensa realidade não-conceitual. No idealismo hegeliano, qualquer objeto diante da

65 Segundo O’Connor, essa é a base para a teoria da ideologia em Adorno, ver nota 13 (O’CONNOR, 2004, p. 179). O que veremos mais à frente na seção sobre o capítulo da certeza sensível da *Fenomenologia*.

66 Cf. O’CONNOR, 2004, p. 34.

intencionalidade da consciência é conceitual, assim sendo, todo o conteúdo da experiência é “ideal”, na medida em que o objeto é uma totalidade conceitual sobre a qual debruçamos nosso entendimento, fazendo uso de nossa atividade conceitual. É possível ler essa tese do idealismo percebendo que o que é manipulado pelo ser humano, o dado bruto e material, pode não ser ele próprio “juízo”, mas não se infere disso que seja diferente em espécie de quem manipula. Se conceitos e objetos não têm existência *para* a consciência, eles não podem se referir um ao outro: “A essência ou o padrão de medida estariam em nós, e o [objeto] a ser comparado com ele e sobre o qual seria decidido através de tal comparação não teria necessariamente de reconhecer sua validade.” (HEGEL, 2002, p. 78).

Nesse caso, os conceitos teriam existência separada da realidade. Porém, ao contrário, a experiência é justamente a contínua adequação de conceitos a uma “materialidade ideal”. A validade do conhecimento é resultante, pois, da relação de coerência racionalmente vinculante entre conceitos e a “materialidade ideal” (O’CONNOR, 2004, p. 35). A partir da posição de Hegel se segue que a experiência é explicada necessariamente da perspectiva interna à consciência. Se ela é uma atividade da consciência enquanto *processo judicativo*, cada componente do juízo é também, de algum modo, da consciência: “a consciência *distingue* algo [o objeto] de si” e “se relaciona com ele [por conceitos]” (HEGEL, 2002, p. 77, *acréscimo nosso*).

Assim, a consciência determina os objetos no seguinte sentido. A objetividade é sempre *relativa* a uma consciência, na medida em que é ela que fornece o *critério* da objetividade. De acordo com sua teoria do juízo, se o conceito, ou, por exemplo, uma hipótese, mostra sua insuficiência⁶⁷ diante de seu objeto, ele deve ser reelaborado: “Caso os dois momentos não se correspondam nessa comparação, parece que a consciência deva então mudar o seu saber para adequá-lo ao objeto” (HEGEL, 2002, p. 79).

Desse modo, os conceitos são o *padrão de medida (Maßstab)*: “Pois o exame consiste em aplicar ao que é examinado um padrão aceito, para decidir, conforme a

67 Como destaca O’Connor, a tarefa programática da *Fenomenologia* é mostrar que a “apresentação da consciência não-verdadeira em sua inverdade não é um movimento puramente negativo.” (HEGEL, 2002, p. 75). Uma tarefa complexa, cujo empreendimento deve dar conta da relação entre consciência e objetividade. Cf. O’CONNOR, 2004, p. 36.

igualdade ou desigualdade resultante, se a coisa está correta ou incorreta.” (HEGEL, 2002, p. 77). Por ser baseado não em algo “dado”, mas em um padrão *aceito*, não há possibilidade de esse padrão ser erigido independentemente da consciência. Ao analisarmos o juízo a partir de uma estrutura não-idealista, caímos em uma posição cognitiva como a do empirismo, de acordo com a qual um “dado” não teria qualquer característica conceitual que nos obrigasse a pensá-lo nem, muito menos, nos forneceria base para a reorganização do padrão de sua medida. Sua medida não é, pois, uma tautologia posta na identidade entre padrão de medida e objetividade⁶⁸. Como dito, com relação à *negação determinada*, se nossa concepção falha em se adequar ao conteúdo da objetividade, ela deve ser revisada da maneira já indicada pelo modo em que falhou. Entretanto, assim, o objeto também se transforma: “Porém, na mudança do saber, de fato se muda também para ele o objeto, pois o saber presente era essencialmente um saber do objeto; junto com o saber o objeto se torna também um outro, pois pertencia essencialmente a esse saber.” (HEGEL, 2002, p. 79).

b.2. Epistemologia e Prática

Na passagem na qual Hegel enfatiza que “essa violência que a consciência sofre [...] vem dela mesma” (HEGEL, 2002, p. 76), há mais do que o sentido da reelaboração crítica constante que faz parte do processo de conhecimento. É o que vai esclarecer a seção que trata da *dialética entre senhor e escravo* na *Fenomenologia*. Nela, vem à tona o tema já apresentado na Introdução: a abordagem da estrutura formal da relação entre sujeito e objeto tem implicações práticas. Aquilo que nos impele a aperfeiçoar o aparato conceitual de nosso saber em respeito à objetividade é o *ideal da razão* em fazer justiça aos objetos. Precisamos, a cada insuficiência quanto às demandas do objeto, abdicar das pressuposições ou preconceções do que um *outro* é, um objeto, uma pessoa. Com essa dinâmica, a realidade externa passa a ser tomada como condição principal de *estados interiores*. A dialética senhor-escravo segue a estrutura da experiência presente na Introdução: analisa os processos e implicações da superação de concepções insuficientes

⁶⁸ Cf. O’CONNOR, 2004, p. 36-37.

sobre o “outro”, mas, com ela o impulso da normatividade – o sofrimento da violência – se torna agora o tema principal, bem como se explicita que os processos normativos do pensamento dialético são constituídos dinamicamente através das práticas⁶⁹. O eixo motivador da dialética senhor-escravo se situa no desenvolvimento do tema de como surgiram indivíduos complexos e “conscientes-de-si” na sociedade civil moderna, enquanto agentes com consciência tanto de sua ação (*agency*), em sua liberdade, quanto de sua constituição social em sua vinculação a outros através da comunidade⁷⁰.

O desenvolvimento da consciência é visualizado na dialética senhor-escravo, desde seu estágio mais simples e indeterminado ao mais complexo como consciência-de-si, na medida em que o ser humano se conscientiza cada vez mais da sua referência a outra consciência, da sua dependência do outro para se realizar. É dizer que para a realização do que significa se tornar consciente-de-si é necessário outro ser consciente-de-si que o *reconheça* enquanto consciente-de-si. Essa relação de reciprocidade é, portanto, uma relação de *reconhecimento*: “A consciência-de-si é *em si e para-si* quando e por que é em si e para si para uma Outra; quer dizer, só é como algo reconhecido” (HEGEL, 2002, p. 142). Nossa capacidade de *reconhecimento* não é algo da ordem natural, mas depende de um desenvolvimento histórico, que se dirija ao respeito cada vez maior a cada pessoa no que esta reivindica como direito.

Na seção da dialética senhor-escravo, O’Connor distingue uma série de estágios cumulativos, sua intenção é observar neles, a partir do processo de interação, o surgimento de um “princípio meta-ético da mutualidade” (O’CONNOR, 2004, p. 39). Em um primeiro estágio, destacam-se dois momentos. De um lado, uma consciência percebe outra consciência e a toma como ameaça a sua independência: seu “eu absoluto”⁷¹ não pode permitir a ingerência de outro “eu” na sua determinação. Em um segundo, na afirmação de sua própria independência o outro também se torna

69 Em nota, O’Connor esclarece o fio condutor de sua interpretação com relação a esse tema: “Em seu recente livro, *Adorno: Disenchantment and Ethics* (Cambridge: Cambridge University Press, 2001), J. M. Bernstein reconstrói e desenvolve essa posição ética implícita da dialética negativa. O caso está definitivamente encerrado. Meu objetivo aqui é simplesmente reconhecer que há implicações práticas ao se demonstrar primariamente a abordagem epistemológica evidente da posição de Adorno. Esse é um processo de escrutínio da estrutura epistemológica do pensamento de Adorno.” Ver nota 18 (O’CONNOR, 2004, p. 179, *tradução nossa*).

⁷⁰ Cf. O’CONNOR, 2004, p. 38.

⁷¹ Vide parágrafo 186 da *Fenomenologia do Espírito* (HEGEL, 2002, p. 144).

independente, restando entre eles uma relação cindida. O si, independente de outros, os vê apenas enquanto objetos ou *coisas*. Como não há reciprocidade, esse tipo de relação não fornece as condições para a consciência-de-si.

Em um segundo estágio, como cada consciência só consegue reconhecer o outro enquanto objeto, vendo a possibilidade de realização apenas como auto-afirmação, o resultado a que se chega é à necessidade de eliminar o outro, tornando-se o único *si*, não determinado pela diferença de outro. É a situação que caracteriza uma “luta de vida ou morte”⁷².

“Enquanto agir do *Outro*, cada um tende, pois, à morte do *Outro*. [...] Portanto, a relação das duas consciências-de-si é determinada de tal modo que elas se *provam* a si mesmas e uma a outra através de uma luta de vida ou morte. Devem travar essa luta porque precisam elevar à verdade, no *Outro* e nelas mesmas, sua certeza de ser-para-si. Só mediante o pôr a vida em risco, a liberdade [se comprova] [...]” (HEGEL, 2002, p. 145).

Para Hegel, o ponto é que alguém, ou historicamente uma sociedade, só se torna plenamente “consciente-de-si” através de uma luta por liberdade; no que reverbera ainda a concepção de progresso no conhecimento através do “sofrimento de uma violência” (O’CONNOR, 2004, p. 40).

Em um terceiro estágio, se uma das partes morre no conflito, são destruídas também as próprias condições através das quais o vencedor pode se auto-afirmar, bem como as condições de reconhecimento⁷³:

“Entretanto, essa comprovação por meio da morte suprassume justamente a verdade que dela deveria resultar e com isso também [suprassume] a certeza de si mesmo em geral. Com efeito, como a vida é a posição *natural* da consciência, a independência sem a absoluta negatividade, assim a morte é a negação *natural* desta mesma consciência, a negação sem a independência que assim fica privada da significação pretendida do reconhecimento.” (HEGEL, 2002, p. 146).

A morte do outro é apenas “negação abstrata”, na medida em que a possibilidade de uma progressão rumo à consciência-de-si foi interdita. Tal regressão é problemática à consciência que já passou por estágios anteriores de desenvolvimento, pois, de certo modo, ela já experienciou “um outro”. Novamente ecoa a Introdução da

72 Vide parágrafo 187 da *Fenomenologia do Espírito* (HEGEL, 2002, p. 145).

73 Vide parágrafo 188 da *Fenomenologia do Espírito* (HEGEL, 2002, p. 146).

Fenomenologia, em sua análise de como o saber implica em *negação determinada*, uma negação que é produtiva, quando as pressuposições são submetidas à revisão, em vez de se negar o objeto.

Em um quarto estágio, resulta da morte do outro a tomada de consciência da condição inextirpável da consciência-de-si: a vida de outro ser humano. A alternativa à eliminação do outro para a afirmação de si pode ser, em vez disso, sua dominação ou escravização. Nisso, surgem duas consciências ou relações assimétricas com o mundo: “uma, a consciência independente para a qual o ser-para-si é a essência; outra, a consciência dependente para a qual a essência é a vida, ou o ser para um Outro. Uma é o *senhor*, outra é o *escravo*.” (HEGEL, 2002, p. 147). Os estágios subsequentes lidam com os efeitos das diferenças entre as tarefas de cada uma: o senhor, de comandar, o escravo, de trabalhar. Nessa seção não se atinge uma relação de reciprocidade, mas no máximo duas “consciências infelizes”, isto é, irrealizadas⁷⁴.

Em alguma medida, deve-se atingir o *mútuo reconhecimento*, tal que abarque a interdependência e a liberdade de uma consciência-de-si através de outra. A dialética senhor-escravo confere conteúdo prático à estrutura formal do conhecimento, ela mostra o caráter insustentável de uma noção filosófica de “consciência” constituída isoladamente de seu outro – do *não-eu*. Tanto quanto o critério conceitual do conhecimento deve ser continuamente adequado, devido ao nosso engajamento com os objetos, também o *si* que se toma como independente e à parte do engajamento com outros deve se transformar. Uma concepção de *ética* surge do processo de desenvolvimento da consciência-de-si, na medida em que a dinâmica da subjetividade realiza a necessidade de tomar consciência de algo externo a si.

Na *Fenomenologia*, a normatividade epistemológica implica em uma dimensão prática modificada. Em Adorno, o esforço de “metacrítica à epistemologia” deve ser em fazer justiça à realidade, em reelaborar – como em Hegel, processo impelido racionalmente - estruturas adequadas que proporcionem a visualização do que foi negligenciado por modelos epistemológicos tradicionais. Segundo O’Connor, o programa de Adorno, ao primar por “fazer justiça” à realidade (*Realitätsgerechtigkeit*),

⁷⁴ Cf. O’CONNOR, 2004, p. 41.

pode ser interpretado como um programa filosófico de *reconhecimento*, pelo qual nosso potencial para a racionalidade nos direcione à efetividade, deturpada por formas falsas de consciência⁷⁵.

c. A estrutura da epistemologia de Adorno: o *primado do objeto*

Desde “A Atualidade da Filosofia”, Adorno argumenta que a insuficiência de modelos contemporâneos de filosofia se deve a sua ligação com formas de subjetivismo moderno, que não suportam uma concepção estrutural de experiência, baseada na reciprocidade entre sujeito e objeto. Além disso, o “subjetivismo” moderno não consegue dar conta da relevância da particularidade dos objetos, ao assumir, em sua aceção de experiência, o primado dos conceitos ou categorias fornecidos pelo sujeito. Desse modo, o significado dos conceitos é dado previamente e os conceitos, aqui enquanto meramente universais, não conseguem acompanhar a particularidade do objeto, pois são empregados como a fonte de significação e como a parte epistêmica da experiência⁷⁶.

Para efetuar a recuperação da particularidade, segundo Adorno, é preciso reverter o primado do sujeito em primado do objeto. A tese da prioridade dos objetos defende que os objetos são irreduzíveis a sua *identificação* com os conceitos. É preciso, assim, enfatizar uma interação entre sujeito e objeto, um conceito de experiência, que seja *não-identitário*. Em outras palavras, enfatizar que a experiência tem um momento não-idêntico, no qual a particularidade do objeto é preservada como um componente significativo da experiência. Adorno não expõe seu pensamento através da composição de um sistema, mas do que se pode considerar uma *teoria da mediação*, que dê conta da particularidade e da não-identidade objetiva. Nesse contexto, mediação é um conceito enfático que pretende expressar a estrutura da experiência enquanto significativa⁷⁷.

⁷⁵ Cf. O’CONNOR, 2004, p. 42-43.

⁷⁶ Cf. O’CONNOR, 2004, p. 45.

⁷⁷ Cf. O’CONNOR, 2004, p. 46.

Tendo em vista o enfraquecimento da experiência na vida contemporânea, Adorno elabora um conceito de mediação como estrutura da experiência possível ou da experiência *não-reificada*. Compartilhando da posição do idealismo alemão, isto é, de Kant e Hegel, acerca da experiência, segundo Adorno, ela ocorre apenas quando há juízo, ou seja, não somente percepção, mas também entendimento. Desde “A Atualidade da Filosofia”, Adorno aponta a deficiência na compreensão dos juízos. Sua abordagem, ao contrário, permite visualizar o juízo segundo a significação que a estrutura de uma experiência não-reificada pode produzir, se a concepção de experiência for reelaborada pela via não redutiva da *reciprocidade*⁷⁸.

O objetivo de Adorno não é meramente epistemológico. Pois, se as condições da experiência na modernidade são incontornáveis, como diagnóstica Lukács, sua meta não é entender como indivíduos compreendem a experiência, mas como a experiência *pode* ser, no horizonte de um modelo não distorcido pela reificação, o que implicaria em liberar os sujeitos a experienciar o objeto em sua particularidade, sem reduzi-lo ou reificá-lo através de conceitos que imponham de antemão a forma pela qual o objeto *deve ser*⁷⁹.

c.1. Objetos e a estrutura da experiência

“É preciso insistir criticamente na dualidade do sujeito e do objeto, contra a pretensão de totalidade inerente ao pensamento.” (ADORNO, 2009, p. 151).

Com essa tese da mediação, Adorno tem por fim um modelo não redutor e mais abrangente que os oferecidos por abordagens epistemológicas anteriores, no sentido em que pode sustentar um conceito de sujeito, que não seja meramente passivo diante do objeto, e um conceito de objeto que não seja esgotado pelo aparato categorial do sujeito. Desse modo, o conceito de mediação tem o papel de desdobrar a produtividade de significado decorrente dos momentos de reciprocidade e não-identidade, inerentes à

⁷⁸ Cf. O’CONNOR, 2004, p. 47.

⁷⁹ Cf. O’CONNOR, 2004, p. 48.

relação entre sujeito e objeto. Como defenderá na *Dialética Negativa*, ambos “se constituem um por meio do outro tanto quanto se diferenciam em virtude de uma tal constituição.” (ADORNO, 2009, p. 150), assim como “se interpenetram reciprocamente” (ADORNO, 2009, p. 122).

Dizer que a mediação entre ambos os constitui, já é afastar a concepção que considere possível sua *significação* enquanto momentos isolados ou independentes. Sujeito e objeto necessariamente precisam um do outro. Em Adorno, a tese da mediação compõe uma *teoria explicativa do significado*, uma tese semântica que é o cerne de sua abordagem acerca da experiência, na defesa de que: (1) a experiência significativa é resultado da reciprocidade entre sujeito e objeto; (2) o objeto é mais do que as determinações conceituais postas por certo sujeito do conhecimento, mantendo sua não-identidade; (3) o objeto é em parte determinado por um sujeito, na medida em que é concebido pela *consciência*⁸⁰.

Para Adorno, dois problemas surgem se a análise teórica tenta conceber o sujeito ou o objeto isoladamente, principalmente porque isso envolve a consideração, fruto da crítica à reificação, de que a própria epistemologia pode se comprometer com pressuposições reificantes. Em primeiro lugar, se o modelo epistemológico é unilateral, é incapaz de *reconhecer* as contribuições epistêmicas positivas de ambos os lados. Abordar um ou outro de maneira independente arrisca cair na possibilidade de tomar o sujeito ou o objeto como princípio fundacional da experiência⁸¹.

Em segundo lugar, os conceitos “sujeito” e “objeto” apontam características dinâmicas da experiência.

“[...] mesmo junto ao empenho extremo por expressar linguisticamente uma tal história coagulada nas coisas, as palavras empregadas permanecem conceitos. Sua precisão substitui a ipseidade da coisa, sem a tornar totalmente presente; um espaço vazio se abre entre elas e aquilo que evocam. Daí o sedimento de arbítrio e relatividade que se apresenta tanto na escolha das palavras quanto na exposição como um todo.” (ADORNO, 2009, p. 52).

⁸⁰ Cf. O’CONNOR, 2004, p. 49.

⁸¹ Cf. O’CONNOR, 2004, p. 50.

Os objetos têm propriedades linguísticas ou conceituais, mas não podemos reduzi-los a esse aspecto, pois eles também têm um aspecto não-conceitual, que não pode se positivar através da articulação conceitual. Entretanto, a posição de Adorno não pode ser vista como “realismo ingênuo”. Esta posição sustenta que o objeto é independente de nossa subjetividade e é compreendido tal como é em si mesmo. Adorno rejeita a possibilidade de sujeito ou objeto se darem independentemente um do outro, tal que se esqueceria da função ativa da consciência. Ao contrário do realismo ingênuo, a tese da primazia do objeto é a consciência do engajamento do sujeito em processos reflexivos e racionais, de modo a atingir um conhecimento coerente do objeto. Para atingir a plena experiência do objeto, o sujeito precisa ser *crítico*, em vez de meramente passivo, sem consciência de sua atividade, ao manipular irrefletidamente o objeto, através de uma forma de identidade “*de facto*”. Para a teoria crítica, se faz necessária uma teoria da experiência que conceba o sujeito como capaz de engajar-se com o mundo em um processo de transformação recíproca. Em contraposição ao realismo ingênuo, ela critica a validação epistemológica da reificação individual e social, vista como resultado de certo desenvolvimento histórico⁸².

c.2. O primado do objeto

Adorno, desse modo, além de acusar a insuficiência de tentativas de abordar sujeito e objeto independentemente, também sustenta certa primazia (*Vorrang*) do objeto na experiência, constituída internamente à estrutura da mediação e da reciprocidade, que o realismo ingênuo é incapaz de reconhecer. É claro que essa reivindicação, a rejeição ao “primado do sujeito”, não pode hipostasiar, de outro lado, o objeto, o que inviabilizaria a mediação e a possibilidade de crítica do sujeito. Como Adorno diz em *Sobre Sujeito e Objeto*, sua primazia epistêmica se constata quanto à impossibilidade de a experiência ser gerada somente pela subjetividade, em seus atos de consciência e de saber, prescindindo de seu compromisso com o “dado” (*das*

⁸² Cf. O’CONNOR, 2004, p. 52.

Gegebene), o “escândalo do idealismo” (ADORNO, 1995, p. 187) com que se defronta e a que tem de responder. De outro lado, diz ele na *Dialética Negativa*:

“A subjetividade transforma sua qualidade em uma relação que ela não é capaz de desenvolver a partir de si mesma. Em virtude da disparidade no interior do conceito de mediação, o sujeito se abate sobre o objeto de maneira totalmente diferente do que este sobre o sujeito. O objeto só pode ser pensado por meio do sujeito, mas sempre se mantém como um outro diante dele; o sujeito, contudo, segundo sua própria constituição, também é antecipadamente objeto.” (ADORNO, 2009, p. 158).

Em *Sobre Sujeito e Objeto*, Adorno aponta que é a objetividade em sua independência, apesar de mediada, que prevalece sobre o sujeito⁸³. A crítica de Adorno não tem por fim afastar as determinações do sujeito no processo de conhecimento, mas visa aplacar o *equivoco*⁸⁴ cometido por posições que tomam o momento subjetivo da experiência pela ideia de que a experiência é produzida pela consciência. Essas posições se enredam em um subjetivismo que as incapacita em dar conta das bases externas da experiência, assim aparece na *Dialética Negativa*: “A filosofia tradicional arroga-se como conhecedora do dessemelhante, na medida em que o torna semelhante a si mesma, apesar de com isso só conhecer propriamente a si mesma.” (ADORNO, 2009, p. 131). Um modelo tautológico que circunscreve o sujeito a apreender somente o produto de sua própria atividade intelectual. Sua tautologia é resultado de um modo de pensar a experiência voltado apenas às estruturas do pensamento, cindido de suas bases externas. Desse modo, uma das principais teses da *Dialética Negativa* é:

“O primado do objeto significa o progresso da diferenciação qualitativa daquilo que é mediado em si, um momento na dialética que não se acha para além dela, mas se articula nela. Mesmo Kant não se deixou dissuadir do primado da objetividade. [...] Se a construção da subjetividade transcendental foi o esforço grandiosamente paradoxal e falível de se apoderar do objeto em seu polo oposto, também se pode dizer que só por meio de sua crítica se poderia realizar aquilo que a dialética idealista positiva não fez senão proclamar. Dessa forma, como a ontologia recusa

⁸³ Cf. ADORNO, 1995, p. 187.

⁸⁴ Em alemão, *Täuschung*. Falaremos sobre isso na seção sobre o capítulo do entendimento da *Fenomenologia*.

criticamente ao sujeito o papel estritamente constitutivo, tem-se necessidade de um momento ontológico, sem que, contudo, o sujeito seja substituído pelo objeto por assim dizer em uma segunda imediatidade. O primado do objeto só é alcançável em uma reflexão subjetiva e em uma reflexão subjetiva sobre o sujeito.” (ADORNO, 2009, p. 158-159).

Uma das razões a serem apresentadas para mostrar a necessidade da primazia do objeto é quanto à possibilidade de imprevisibilidade ou de indeterminação, que surpreendem os modelos teórico-conceituais das ciências, obrigando-os a serem reelaborados⁸⁵.

c.3. A estratégia transcendental de Adorno

Adorno não nomeia seu empreendimento filosófico como crítica transcendental. Entretanto, O'Connor considera que sua estratégia teórica se utiliza dessa abordagem, cujos elementos constitutivos, como vimos, são a antinomia e o argumento transcendental⁸⁶. Essa estratégia possibilita compreender a primazia mediada do objeto como estruturalmente transcendental, o que pode ser formalizado no seguinte sentido: (i) concordamos que há experiência; (ii) é preciso haver algo a que o sujeito se refere, além disso, a realidade externa não pode ser apenas “matéria indeterminada”. A realidade externa deve ser *entendida* de forma coerente e como determinante para o verdadeiro conteúdo da experiência. Desse modo, os objetos são concebidos em um sentido enfático ou como *portadores de significado* em suas propriedades, ou determinações, em um dos momentos da mediação. Esse algo a que o sujeito se refere não pode ser a si próprio e a seus conceitos. “Se esse momento fosse totalmente eliminado, então a possibilidade de o sujeito conhecer o objeto se tornaria pura e simplesmente incompreensível e a racionalidade, solta, irracional.” (ADORNO, 2009, p. 46). (iii) O conceito de realidade externa implica a necessidade de a experiência ser a

85 Cf. O'CONNOR, 2004, p. 53. Ver também o que diz Adorno em *Sobre Sujeito e Objeto*: “Em favor da primazia do objeto fala, sem dúvida, algo que não se concilia com a doutrina kantiana da constituição: que a ‘ratio’, nas modernas ciências da natureza, espia por cima do muro que ela mesma ergueu; vislumbra uma pontinha do que não está de acordo com suas decantadas [*eingeschliffenen*] categorias.” (ADORNO, 1995, p. 190).

⁸⁶ Cf. O'CONNOR, 2004, p. 55.

relação do sujeito com algo que não é meramente subjetivo. Experiência é a relação de sujeitos a objetos não conceituais ou, em outras palavras, irreduzíveis à mera conceitualidade⁸⁷. (iv) O compromisso com o conceito de experiência implica, assim, a necessidade da existência de objetos, em sua irreduzibilidade, com os quais o sujeito deve interagir para ter experiência, diz Adorno em *Sobre Sujeito e Objeto*: “No extremo a que a subjetividade no entanto se reduz, desde o ponto de sua unidade sintética, somente é reunido aquilo a que já copertence. De outra maneira, a síntese seria mero arbítrio classificatório.” (ADORNO, 1995, p. 198)⁸⁸. Esse resultado expressa a tese de Adorno da primazia do objeto. Tal primazia revela a necessidade da determinação objetiva, inclusive em sua resistência à conceitualidade, para a regularidade da experiência, se a concebemos enquanto uma relação que não é meramente subjetiva, mas de engajamento com o objeto.

“O algo enquanto substrato do conceito, necessário em termos de pensamento, enquanto substrato mesmo do conceito de ser, é a abstração mais extrema do caráter coisal não-idêntico ao pensamento. Essa abstração, porém, não pode ser eliminada por nenhum outro processo de pensamento; sem o algo, a lógica formal não pode ser pensada. Essa não pode ser purificada de seu rudimento metalógico. A possibilidade de o pensamento se livrar desse caráter coisal por meio da forma do ‘em geral’, ou seja, a suposição de uma forma absoluta, é ilusória.” (ADORNO, 2009, p. 119).

O elemento não subjetivo, o conteúdo material, é a referência necessária de toda atividade epistêmica. Negá-lo é afastar a própria condição de possibilidade da experiência, ideia que, entretanto, é distorcida pela reificação sociohistórica da experiência humana⁸⁹.

c.4. A conceitualidade do objeto

⁸⁷ Cf. O’CONNOR, 2004, p. 57.

⁸⁸ Na *Dialética Negativa*: “O resíduo do objeto enquanto dado que resta após a subtração do aporte subjetivo é uma ilusão da *prima philosophia*. A afirmação de que as determinações pelas quais o objeto se torna concreto são meramente impostas a ele só é válida para uma crença inabalável no primado da subjetividade.” (ADORNO, 2009, p. 161).

⁸⁹ Cf. O’CONNOR, 2004, p. 59.

Para Adorno, os objetos adquirem propriedades ou determinações conceituais através de um processo de sedimentação histórica, em que podemos observar o acúmulo de significações e usos que a atividade humana efetuou no conteúdo material.

“O objeto abre-se para uma insistência monadológica que é consciência da constelação na qual ele se encontra: a possibilidade de uma imersão no interior necessita desse exterior. No entanto, uma tal universalidade imanente no singular é objetiva como história sedimentada. Essa história está nele e fora dele, ela é algo que o engloba e em que ele tem seu lugar. Perceber a constelação na qual a coisa se encontra significa o mesmo que decifrar aquilo que ele porta em si enquanto algo que veio a ser. [...] somente um saber que tem presente o valor histórico conjuntural do objeto em sua relação com outros objetos consegue liberar a história no objeto [...]”(ADORNO, 2009, p. 141).

Essa é uma concepção de objeto enquanto um complexo de conceitos, conceitos que são desenvolvidos e acumulados segundo a mediação do objeto na “totalidade social”, efetuada historicamente, uma tese que, em Adorno, é a versão neo-marxista do mundo da vida fenomenológico. O pensamento adorniano é *materialista*, portanto, porque se alia à defesa de que os componentes conceituais da experiência são produtos da atividade humana na lida com o conteúdo material objetivo: “Como o ente [*Seiende*] não é de modo imediato, mas apenas por meio e através do conceito, seria preciso começar pelo conceito e não pelo mero dado [*bloßen Gegebenheit*].” (ADORNO, 2009, p. 133). Por outro lado, ao defender que a articulação dos objetos se dá de maneira conceitual, Adorno enfatiza a *tese central do idealismo*, principalmente em Hegel, como vimos, o primeiro a *reconhecer* que nossa experiência ocorre por meio de uma *relação horizontal* entre conceitos e um outro, o “material conceitual” (O’CONNOR, 2004, p. 60).

c.5. Não-identidade, não-conceitualidade e o momento material

Desse modo, Adorno não se compromete com uma epistemologia idealista ou “conceitualista”, porque o modelo da não-identidade como o momento da negatividade, capturada pelo conceito, o modelo hegeliano, não dá conta da particularidade,

sobretudo, *somática* dos objetos, considerada por Adorno como o momento não-conceitual da experiência – o componente da *relação vertical* da experiência⁹⁰.

Adorno aqui reavalia a tese hegeliana da mediação, a relação horizontal da experiência, através de sua apropriação da noção kantiana da relação entre conceitos e a não-conceitualidade. Como ele diz em *Sobre Sujeito e Objeto*, em Kant, o modelo da mediação, cuja relação sujeito-objeto contém uma *verticalidade* específica, orienta-se pela distinção entre *coisa-em-si*, o momento do objeto que é “não-idêntico, liberado do encanto subjetivo” e o *objeto*, aquilo que “é *posto* [*Gesetzt*] pelo sujeito” (ADORNO, 1995, p. 194-195).

Kant não sacrifica a alteridade objetiva. Para ele, a ideia de “coisa-em-si” se deve à insuficiência do sujeito⁹¹. Na interpretação de Adorno, em Kant há duas acepções do objeto e de como pode ser pensada sua relação com o sujeito: em primeiro lugar, como *representação*, a relação de imediatez com o sujeito, que “detém” o objeto por conceitos, isto é, o “algo” representado, numênico, parcialmente capturado, e em uma relação indireta. E, em segundo lugar, como *coisa-em-si*: “Não se pode conquistar o não-idêntico como algo que seria por sua parte positivo, nem tampouco pela negação do negativo.” (ADORNO, 2009, p. 137). Kant o coloca nos seguintes termos:

“Todavia, note-se bem, será sempre preciso ressaltar que, se não podemos *conhecer* esses mesmos objetos como coisas em si mesmas, temos pelo menos que poder *pensá-los*. Do contrário seguir-se-ia a proposição absurda que haveria fenômeno sem que houvesse algo aparecendo.” (KANT, 1999, p. 43; B XXVI).

Dito de outro modo, por outro argumento, algo é substrato dos dados da sensibilidade, que não é representacional e, por isso, está além de nossos conceitos⁹². Entretanto, a noção kantiana de “coisa-em-si” é problemática, sendo insuficiente para o modelo de verticalidade da experiência. Por ser objeto numênico, a coisa-em-si é

⁹⁰ Cf. O’CONNOR, 2004, p. 61.

⁹¹ Cf. ADORNO, 2009, p. 158-159.

⁹² “[...] os objetos em si de modo algum nos são conhecidos e [...] os por nós denominados objetos externos não passam de meras representações da nossa sensibilidade, cuja forma é o espaço e cujo verdadeiro correlatum, contudo, isto é, a coisa em si mesma, não é nem pode ser conhecida com a mesma e pela qual também jamais se pergunta na experiência.” (KANT, 1999, p. 77; A30/B45).

colocada fora do registro da mediação e, por isso, do âmbito da experiência. Kant ocasionou uma “degradação [...] da coisa” que se torna, assim, “algo caoticamente abstrato” (ADORNO, 2009, p. 137). Com o que se atribui uma dinâmica às categorias e não às coisas em si mesmas⁹³.

Em contraposição, para Adorno o próprio objeto contribui para a maneira em que iremos determiná-lo através da *predicação*, essa é sua “essência”⁹⁴: “A essência converte-se muito mais naquilo que é velado sob a fachada do imediato, sob os pretensos fatos, e que faz deles aquilo que eles são [...]” (ADORNO, 2009, p. 144). Diferente da noção kantiana de coisa-em-si, em Adorno, esse fato indica a necessidade de *reconhecimento* de um momento não-idêntico e não-conceitual na experiência, tal que deva ser considerado como uma *referência imanente* experienciável.

“Em verdade, todos os conceitos, mesmo os filosóficos, apontam para um elemento não-conceitual [...] Que o conceito seja conceito, mesmo quando se trata do ente, não altera em nada quanto ao fato de estar por sua vez entrelaçado em um todo não-conceitual do qual só se isola por meio de sua reificação, da reificação que certamente o institui enquanto conceito. Na lógica dialética, o conceito é um momento como outro qualquer. Nele, sua mediação pelo não-conceitual sobrevive graças ao seu significado, que fundamenta, por seu lado, o seu ser-conceito. O conceito é caracterizado por sua relação com o não-conceitual [...] tanto quanto, em contrapartida, por se distanciar do ôntico como unidade abstrata dos *onta* compreendidos nele. 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.” (ADORNO, 2009, p. 18-19).

Apesar de Adorno compartilhar da intenção kantiana em circunscrever os limites da ação humana (*agency*), especificamente no que concerne a sua dominação desmesurada sobre o objeto, sua meta é, por sua vez, ir adiante e validar a experiência da não-identidade⁹⁵.

⁹³ Cf. O’CONNOR, 2004, p. 62.

⁹⁴ “Só é legítimo falar da primazia do objeto quando essa primazia em relação ao sujeito, entendido este no sentido mais lato, é determinável de alguma maneira; quando é algo mais, portanto, que a coisa em si kantiana, como causa desconhecida do fenômeno.” (ADORNO, 1995, p. 189).

⁹⁵ Cf. O’CONNOR, 2004, p. 64.

c.6. A Crítica do Juízo em Adorno

Como vimos, os momentos conceitual e não-conceitual da experiência não operam de forma independente, mas são *synthetizados* na experiência, o que vemos através de sua estrutura judicativa, na qual estão em interação sujeito e objeto. Como em Kant e como depois em Hegel, a experiência se desenvolve no âmbito do entendimento, cuja atividade se dá através da conceitualização dos objetos na forma de juízos. Porém, o intuito de Adorno é radicalizar a *teoria do juízo*, de modo à síntese operada entre sujeito e objeto ou entre conceito e objeto, expressa pelos juízos, não resulte na perda da particularidade dos objetos⁹⁶.

Contrária a que foi elaborada na filosofia moderna, sua concepção de juízo não envolve a redução e subsunção do objeto a um conceito, mas a atribuição de ser veículo do significado produzido através da coexistência de conceito e não-identidade na experiência. A ideia programática de sua teoria do juízo é que há uma diferença entre conceitos, entendidos também como predicados, segundo sua função comum, e objetos. A dialética negativa “não diz inicialmente senão que os objetos não se dissolvem em seus conceitos, que esses conceitos entram por fim em contradição com a norma tradicional da *adaequatio*.” (ADORNO, 2009, p. 12). Sua análise prima por detectar quais são as limitações dos conceitos, bem como, por examinar sua função lógica de definição como diferente dos objetos. “Para o conceito, o que se torna urgente é o que ele não alcança, o que é eliminado pelo seu mecanismo de abstração, o que deixa de ser um mero exemplar do conceito.” (ADORNO, 2009, p. 15). Para Adorno, é preciso corrigir o *equivoco* do representacionalismo quanto ao tipo de conhecimento realizado por juízos, através de uma reelaboração radical da função dos conceitos.

Adorno se contrapõe à tradição anterior que pensa a relação sujeito-objeto a partir de sua identidade. Nessa via, tal forma de operar essa relação partia de uma noção de “conceito subjetivo” expresso por um modo de predicação identitário, por meio de proposições afirmativas (*assertoric propositions*). Esse é o caso de proposições que operam por meio da “cópula” (o conectivo “é” em dada proposição “S é p”), o elemento

⁹⁶ Cf. O’CONNOR, 2004, p. 65.

básico pelo qual se opera a síntese de sujeito e predicado, que se torna, assim, o veículo da identidade: “A cópula diz: é assim, não de outro modo; o ato da síntese por ela expressa anuncia que ele não deve ser diferente: senão, a síntese não seria realizada plenamente.” (ADORNO, 2009, p. 129).

De certa maneira, esta também é uma crítica dirigida a Hegel, quanto a seu “desinteresse” pelo particular, não-conceitual e o individual (ADORNO, 2009, p. 15), embora também se refira à tradição epistemológica moderna em geral, como manifesto desde “A Atualidade da Filosofia”⁹⁷. Como dito, em Adorno o âmbito conceitual não é rudimentar, mas é constitutivo na relação com os objetos, que somente adquirem *significado* nessa relação, e de forma alguma independente dela. No caso da posição que parte de uma identidade “*de facto*”, assumir que conceitos têm significado independentemente dos objetos, como algumas formas de idealismo representacional fazem contra a tradicional concepção do objeto como fonte de significação, ela incorre em *hipóstase do conceito*, justificando sua *primazia semântica*: “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, p. 18).

Por sua vez, Adorno reivindica que juízos significativos expressam tanto identidade quanto não-identidade, diferença entre conceito e objeto. Como frisa O’Connor, essa não-identidade é resultado interno ao processo de significação, ao âmbito semântico, “não uma alternativa mística à predicação” (O’CONNOR, 2004, p. 67). Esse momento de não-identidade - produto de nosso engajamento físico, corpóreo com o mundo, nossa experiência somática ou sensorial -, que é parte do juízo entre conceito e objeto, tem sua “força semântica” enquanto é “o mais”, aquilo que excede o limite de atuação do conceito, tal algo “mais” - assim como a “mais-valia” explorada nas relações de trabalho na forma de vida capitalista -, a que se deve *fazer justiça*, é imanente à estrutura semântica do procedimento judicativo: “Aquilo que é, é mais do que ele é. Esse mais não lhe é anexado de fora, mas permanece imanente a ele enquanto aquilo que é reprimido dele.” (ADORNO, 2009, p. 140).

⁹⁷ Cf. O’CONNOR, 2004, p. 67.

Nesse sentido, Adorno quer reabilitar a função dialética do conceito, através de um procedimento já conhecido do idealismo alemão, a reflexão: “Sua automeditação [*Selbstbesinnung*] sobre o próprio sentido [*Sinn*] conduz para fora da aparência do ser-em-si do conceito enquanto unidade do sentido.” (ADORNO, 2009, p. 19, *acréscimo nosso*). Em uma proposição predicativa da lógica formal, a predicação identifica o particular como subsumido a, e instanciação de, um universal (“S” é um caso de “p”), mas ao mesmo tempo indica que ele é irreduzível ao universal⁹⁸. Dito de outro modo: “O momento da não-identidade no juízo identificador é facilmente discernível, na medida em que todo objeto singular subsumido a uma classe possui determinações que não estão contidas na definição de sua classe.” (ADORNO, 2009, p. 131).

Isso manifesta a característica *ambivalente* inescusável da predicação, enquanto expressão e resultado da conceitualidade e não-conceitualidade inerente aos objetos, que excedem em sua particularidade a conceptualização dos juízos, pretensamente *totalizantes*⁹⁹. A preocupação da dialética negativa é mostrar, pois, a possibilidade de uma experiência não-reduzida, não-reificada entre os indivíduos, ao superar o pensamento identitário que opera através de juízos constituídos por propriedades universalizáveis, a predicação no sentido tradicional, responsáveis pela supressão da particularidade¹⁰⁰.

A leitura de O’Connor, entretanto, por ter um direcionamento diferente do que temos aqui, não se debruça tanto sobre a contribuição da dialética hegeliana como central à filosofia adorniana para a realização de sua crítica ao que se conhece hoje como “tese semântica do idealismo”. Para esse fim, lançaremos mão do principal autor que trabalha essa crítica, Jay Bernstein, que inclusive discute o tema diante de autores contemporâneos que procuram revisar as leituras tradicionais acerca do texto hegeliano ou que têm o intuito de reatualização da filosofia de Hegel, como o tinha Adorno.

⁹⁸ Cf. O’CONNOR, 2004, p. 68.

⁹⁹ Cf. ADORNO, 2009, p. 19.

¹⁰⁰ Cf. O’CONNOR, 2004, p. 69.

3. Hegel, Adorno e a Experiência

a. Uma leitura materialista do capítulo sobre a *certeza sensível*

Em artigo, Bernstein considera o empreendimento da seção “Conceitos e Categorias”, da *Dialética Negativa*, como realização de uma “genealogia do idealismo”. Podemos visualizar o argumento com uma pequena reconstrução da acepção hegeliana de experiência da consciência e de seu conceito de mediação como se desenvolvem nos primeiros capítulos da *Fenomenologia do Espírito*, com o intento de caracterizar sua adesão à tese semântica do idealismo¹⁰¹.

A partir do capítulo sobre a *certeza sensível*, capítulo inicial da *Fenomenologia do Espírito*, podemos fazer correlações com o problema contemporâneo da linguagem, o que se impõe com naturalidade principalmente com relação à tradição histórico-materialista, sobretudo o que se revela com a ideia de “inferência material” na dialética hegeliana¹⁰². É nesse mesmo viés de investigação que veremos como se modificou em nossos dias tanto a maneira de tratarmos epistemologicamente os estudos em geral derivados do legado de Marx, assim como as formulações da tradição dialética como um todo, principalmente diante da ênfase no conceito de experiência como interação ou “trabalho”. Como dito, desde sua aula inaugural, Adorno se preocupa em combater a insuficiência teórica de certas posições contemporâneas, como a filosofia analítica da linguagem e o positivismo lógico. Para tanto, a dialética hegeliana é um componente necessário de seu pensamento, inclusive através de sua reatualização¹⁰³.

¹⁰¹ Cf. o artigo de Jay Bernstein: “Negative Dialektik. Begriff und Kategorien III. Adorno zwischen Kant und Hegel.” In: HONNETH, A & MENKE, C. *Negative Dialektik*. Berlin, DE: Akademie Verlag, 2006b; p. 95.

¹⁰² Para lidar com o problema da tese semântica em Hegel, Bernstein recomenda a leitura contemporânea de Brandom, que usaremos para auxílio quanto à linha argumentativa do texto hegeliano. Ver nota 3 (BERNSTEIN, 2006b, p. 95-96).

¹⁰³ Cf. em *Conteúdo da Experiência*: “Ora, a filosofia hegeliana, assim como todo pensamento dialético, traz hoje em si o paradoxo de ser ao mesmo tempo antiquada ante a ciência e mais atual do que nunca diante dela. Esse paradoxo deve ser assumido e não mascarado por um ‘retorno a’ ou por uma tentativa de separar alhos e bugalhos no interior da filosofia hegeliana.” (ADORNO, 2007, p. 136). Em certo sentido, também Honneth tem esse intuito, como veremos em *Luta por Reconhecimento*.

O resultado a que se chegará nesse primeiro capítulo da *Fenomenologia* revelará o caráter insustentável de certa posição metafísica que, desde Kant, foi sendo deixada para trás, qual seja: aquilo que se pode denominar como *realismo transcendental*. Em linhas gerais, essa posição concebe a realidade como autônoma, em si e para si, independente de nossos conceitos, e atribui a ela, inclusive, certa impenetrabilidade, através de uma abordagem apriorística que tem sido chamada desde Sellars como “mito do dado”¹⁰⁴.

A *Fenomenologia*, ao contrário, parte de um ponto de vista que emana da interação entre sujeito e objeto. Assim, a tese da insustentabilidade do realismo transcendental, que alcançará a *certeza sensível*, é radicalmente crítica, porque leva em conta a mediação simbólica, linguística e histórica que antecipa o vir-a-ser do conceito. Este, o *conceito*, será considerado, em suma, como tendo por base um componente prático, que é necessário em geral para os seres vivos. Corre em paralelo a leitura contemporânea derivada da virada linguística de vertente pragmática, no que diz respeito à crítica ao atomismo lógico pela via da ideia de inferência material, tema que mostra como inextrincável o elo entre linguagem e práxis, exemplificado pela coordenação envolvida para a ação produtiva. Esse tema, como veremos, que será nosso ponto de chegada, já foi antecipado historicamente pela *Fenomenologia*, sobretudo em seu capítulo sobre a consciência-de-si, que trata dos aqui cruciais conceitos de *desejo*, *trabalho* e *reconhecimento*, delineados pelo fio condutor do que consideraremos um *materialismo do conceito*, que antecipa e já abre caminho para a irrupção da dialética materialista.

Por outro lado, a contestação do realismo transcendental já se faz presente desde a filosofia do direito de Hegel, principalmente naquilo que concerne ao conceito de posse, desenvolvido a partir da teoria lockeana do “direito universal” à apropriação natural através da mediação do trabalho¹⁰⁵. Com isso se expressa a dimensão material e produtiva do conceito, na medida em que depende do entrelaçamento contextual sem o que não se alicerça a dinâmica do reconhecimento social, como veremos adiante.

¹⁰⁴ Cf. BRANDOM, 2002, p. 182.

¹⁰⁵ Vide o parágrafo 52 da *Filosofia do Direito* de Hegel (HEGEL, 1997, p. 52).

O capítulo sobre a certeza sensível revelará o problema linguístico da *designação* como apropriar-se da coisa no ato humano de nomear, o que trataremos sobre a base da tese da *indelimitação conceitual* de um ponto de vista materialista. Em primeiro lugar, é preciso situar Hegel como um filósofo não-metafísico no sentido tradicional ou antigo, ou seja, que já não concebe o sujeito como uma entidade fundacional. Sua noção de subjetividade abarca a individualidade e a liberdade de autodeterminação como possíveis graças às relações sociais, ao contexto histórico e ao meio público da linguagem, constitutivos do elemento da consciência. O caráter público da consciência, assim como a racionalidade dialética imanente a ela, começam a se desvendar a partir do primeiro capítulo da *Fenomenologia*.

A certeza sensível, a consciência empírica, parece ser o modo mais rico e imediato de conhecimento humano¹⁰⁶. Seu conteúdo é *esta* coisa ou objeto particular que nem se sabe ainda como conhecida por um *sujeito*, mas sim por um modo de consciência sensorial que pretende se basear imediatamente sobre um indubitável fundamento acerca de “fatos reais”. Essa persistência em permanecer na imediatez leva-a à contradição: não consegue se aperceber das mediações e negações que distinguem os objetos, bem como não tem critério para dizer o que *esta* coisa diante dela é, especificamente à parte de qualquer outro conteúdo da consciência sensorial imediata. Hegel expõe, assim, a contradição da posição do “realismo ingênuo” através da requisição de se especificar o significado d’*isto* de que se é consciente.

“À pergunta: *que é o agora?* Respondemos, por exemplo: *o agora é a noite*. Para tirar a prova da verdade dessa certeza sensível basta uma experiência simples. Anotamos por escrito essa verdade; uma verdade nada perde por ser anotada, nem tampouco porque a guardamos. Vejamos de novo, *agora, neste meio-dia*, a verdade anotada; devemos dizer, então, que se tornou vazia.” (HEGEL, 2002, p. 87)

Esse “agora”, noite ou dia, é tomado como algo particular, como um *isto*, que se pode inclusive apontar. Porém, como vimos diante da experiência simples acima, esse

106 Vide parágrafo 91 da *Fenomenologia do Espírito* (HEGEL, 2002, p. 85).

isto que a certeza imediata pretende fixar se mostra, ao contrário, como a forma universal compatível com qualquer conteúdo particular e são suas relações contextuais (se é dia ou noite, etc.) que lhes dão significação específica. A posição da certeza sensível, quando confrontada, chegou ao resultado de um universal simples, abstrato ou vazio, o *isto* (“aqui”, “agora”), que tem seu conteúdo somente através da *negação*¹⁰⁷.

Veremos, então, daqui em diante como a tentativa de fixação se mostrará como aquilo que *enunciamos*, o *isto*, e mesmo os mínimos componentes linguísticos que não podemos pressupor, inclusive a linguagem gestual que lhes é anterior, todos gerados no atrito com o que está *sendo* (*seiende*), o “ente”. A necessidade, então, de ter em conta a história dos conceitos, em sua formação, na lida com o *sendo*, se mostrará em torno de duas vias dialéticas: uma *vertical*, do acesso ao *sendo* através do conceito abstrato, o que é próprio do formalismo das ciências positivas, e outra *horizontal*, mostrando a história de formação conceitual.

Semelhantemente ao momento a que se chega no parágrafo 20 do *Conceito Preliminar*¹⁰⁸, uma tendência que deixa de fora a importância determinativa, ainda que negativa, do não-conceitual, aqui já se delineia a tese de que a linguagem expressa aquilo que é universal, público, mesmo quando se “visa” ou se “quer dizer” (*mein*) o que é apenas particular, “meu” (*mein*)¹⁰⁹. O capítulo poderia acabar aqui, não fosse a renitência da consciência em reter aquilo do contato imediato sem trabalho conceitual. Por conta disso, entra em novas dialéticas para dar conta da pretensão de captar imediatamente a coisa e acaba por se deparar com a processualidade do real, que continuamente está *sendo* no espaço (o “aqui”) e no tempo (o “agora”). Estas noções, espaço e tempo, são unidades conceituais geradas no esforço de a consciência dar conta do que está *sendo*, geradas na lida com a experiência. É desse modo que Hegel se

107 Vide parágrafo 96 da *Fenomenologia do Espírito* (HEGEL, 2002, p. 87). Como explica no parágrafo 52 da *Filosofia do Direito*, a consciência natural inverte em sua representação sensível o que é o “ser sensível” como concreto e o que é “racional” como meramente abstrato.

108 Como Adorno aponta, há uma ambiguidade na formulação hegeliana: “Enquanto a linguagem é a obra do pensamento, também nela nada se pode dizer que não seja universal. O que eu apenas visio é meu [meine/mein], pertence-me enquanto a este indivíduo particular; mas, se a linguagem só expressa o universal, eu não posso dizer o que apenas visio. E o indizível – sentimento, sensação – não é o mais excelente, o mais verdadeiro; e sim o mais insignificante, o mais inverídico.” (HEGEL, 1995, p. 71).

109 Vide parágrafo 97 da *Fenomenologia do Espírito* (HEGEL, 2002, p. 88).

contrapõe ao cartesianismo reminescente em Kant, recusando a possibilidade de operar com formas puras da intuição espaço-temporal, não geradas na experiência histórica. O subjetivismo da representação mental tem como perigo admitir a existência de “coisas” independentemente de conceitos.

Ao contrário, a consideração do acesso conceitual à realidade, através da ênfase na materialidade do conceito, revela o aporte do realismo ingênuo, pela certeza imediata, como universalidade indiferente ao *sendo*, ao outro: a história compartilhada, a diferença que não foi eliminada e que continua determinando o conteúdo dos conceitos, com potencial de se tornar explícito. Para Adorno, a negatividade é o âmbito que permite ver, por exemplo, como a individualidade do trabalhador, o valor de uso e aquilo que é qualitativo em geral foram metodicamente quantificados e expropriados no processo de trabalho moderno. Ao tempo que isso vem à tona conceitualmente, pode-se contar a história da consideração do caráter puro e abstrato dessas noções.

Apesar de sermos modernos e de não termos mais certa adesão imediata a um mundo da vida tradicional como no mundo pré-moderno, o momento da certeza sensível é uma faceta não totalmente extirpável da consciência. Ele não é considerado na *Fenomenologia* como um estágio histórico do processo de esclarecimento humano, mas sim um momento sincrônico que revela uma tendência da vida consciente presente, em termos de sua intencionalidade à exterioridade do mundo.

O ponto de vista da certeza sensível colapsa no seu contrário, pois, apesar de fazer a experiência, tende sempre a esquecer do jogo imbricado na *mediação* da ação humana, da intervenção prática no mundo. É essa a dimensão que é apagada para a consciência natural, em sua adesão espontânea ao que lhe aparece. Após a rejeição do que seria a noção do “puro ser”, fruto da insistência da certeza sensível no não uso de conceitos, como acontece com a concepção do “ser” para a escola eleata, vemos que é o *nosso* “visar” o que permanece¹¹⁰ – enquanto, digamos, *intuição* ou *visão de mundo* (*Weltanschauung*) compartilhada. Ou seja, o amálgama entre forma e conteúdo que mostra o *Nós*, a respectiva forma de vida e atividade humana, do outro lado do conceito.

110 Vide parágrafo 99 da *Fenomenologia do Espírito* (HEGEL, 2002, p. 88).

Sendo assim, transforma-se o que era indizível para a certeza imediata no “não-dito”, ou seja, em algo que *pode* se tornar dizível, ocasionando o início do caminho para a eliminação da noção de “coisa-em-si”, assim como o acionamento da *tese da indelimitação conceitual*: uma concepção interativa e imanente no jogo linguístico, como relação intrínseca entre racionalidade e história, que prescinde de limitação externa ao conhecimento. O saber absoluto é esse resultado que se irá alcançar ao saber isso – o que para Adorno acaba por dissolver o elemento não-idêntico. É nessa interação linguística que Adorno perceberá a gênese do eu como constitutivo do mundo¹¹¹.

Até aqui a certeza sensível mostrou que universais abstratos são gerados no atrito histórico, com o que está *sendo*, do qual, apesar disso, resta o *nosso* “visar”. A universalidade indiferenciada é revelada pela racionalidade crítica, que mostra a dependência da quantidade à qualidade, mesmo que seja uma dependência negativa. Dito de outro modo, quanto mais puro e formal se quer o conceito, mais ele é dependente do que deixa de fora. Assim é que Hegel, com a teoria da experiência que começa a vir à tona no capítulo sobre a certeza sensível, quer radicalizar a filosofia kantiana com um conceito enfático de *experiência*, sem recorrer à tese da idealidade do espaço-tempo¹¹². Em correção ao idealismo transcendental, que se compromete com a noção de coisa-em-si, algo que escapa à interação conceitual, em uma subjetivação que ainda tem traços de teoria empirista da afecção, aqui começa a se defender enfaticamente o conceito pragmático, digamos, de *aprendizado*, já que, do contrário, sem este, apenas se tem em conta para a teoria do conhecimento a resposta a algo extrínseco ao conceito. É, pois, na razão prática que está a constituição da razão teórica. O objeto, o *isto*, do que está *sendo* - o solo substancial do presente histórico - muda: o objeto é produzido por *nós*, no nosso visar, na nossa intervenção sobre o real.

Nesse momento da certeza sensível¹¹³ é que se mostra a dimensão do desespero da consciência natural, quando a relação com seu objeto se inverte: antes o objeto, o *sendo*, era o essencial, agora, depois de feita a experiência de que seu essencial era o

¹¹¹ Cf. ADORNO, 2009, p. 169-170.

¹¹² Vide *Prolegomena*, A 68-69 (KANT, 1988, p. 62).

¹¹³ Vide parágrafo 100 da *Fenomenologia do Espírito* (HEGEL, 2002, p. 88).

conceito abstrato (o *isto*), ela está do outro lado do saber. Mesmo assim, a certeza sensível faz o possível para ainda se preservar na consciência imediata, com pretensão a uma subjetividade válida, o “visar” (*meinen*), tratado como acesso privado. Na história da filosofia moderna, para exemplificar o acima exposto, se destacou a posição inaugural do empirismo em Locke quanto à linguagem: esta seria subserviente às “ideias”, ou seja, às representações mentais do sujeito.

Mas, quem diz *Eu* ou *meu* faz algo parecido com quem diz *isto*, aqui e agora. Por isso, a filosofia moderna, que pretende estar fora de qualquer conteúdo, privilegiando uma racionalidade abstrata, perde o horizonte crítico. Mesmo em Kant, a visão de mundo que pretende ser intuição pura, uma representação imediata, não pode ser “pura”, pois já é adesão a conteúdos de mundo. A certeza sensível, que pretende reter o desvanecer do sendo singular no Eu imediato, dimensão subjetiva, quer ao mesmo tempo obter credibilidade (*Beglaubigung*) pela pretensão de validade dos saberes imediatos¹¹⁴. “O Eu é só universal, como *agora, aqui ou isto*, em geral. ‘Viso’, de certo um *Eu singular*, mas como não posso dizer o que ‘viso’ no agora, no aqui, também não o posso no Eu.” (HEGEL, 2002, p. 89).

Assim, sua dialética conduzirá o vir-a-ser da linguagem da imediatez sensível à mediação conceitual, porque a dimensão linguística se mostrou necessária para decidir a validade. Se há condições de decidir a credibilidade dos saberes imediatos, é porque há conceito, assim como, então, na unidade sintética originária da percepção transcendental, quer dizer, na noção de autorreferência do conceito¹¹⁵. Se há, de outro lado, um Eu universal, este é um Eu engajado que provém do atrito com o *sendo*. O resultado a que se chega nesse ponto da certeza sensível vai na direção do que será plenamente disposto mais à frente como a *tese semântica do idealismo*: que a unidade do conceito nada mais é do que a unidade discursiva do Eu, pressuposta no “visar”, pois

114Vide parágrafo 101 da Fenomenologia, que encontra ecos no adendo I ao parágrafo 24 do *Conceito Preliminar*: “[O] Eu é esse vazio, o receptáculo para tudo e para cada um, para o qual tudo é, e que em si conserva tudo. Cada homem é um mundo inteiro de representações, que estão sepultadas na noite do Eu.” (HEGEL, 1995, p. 79).

115 Cf. O parágrafo 42 do *Conceito Preliminar*.

o imediato é posto por ele. O sujeito ainda é visto pelo idealismo hegeliano como plenamente constituinte do mundo¹¹⁶.

A certeza sensível quer estabelecer ainda a relação de diferença entre sujeito e objeto, mas quanto mais unitária ela se quer com o *sendo*, mais ela exclui a diferença. Por querer a unidade imediata, o *puro intuir (reines Anschauen)*¹¹⁷ e a consequente neutralização da linguagem, o conceito some e só resta o *apontar*, a indicação¹¹⁸. Essa pretensão intuitiva, ao se transformar em ostensão (*Aufzeigen*) espaço-temporal adquire caráter problemático por tentar sustentar o significado como meramente referencial. Mesmo em um nível sub-linguístico não se pode fazer pura referência. Pela análise da certeza sensível, através dessa nova contradição, sabemos agora que a referência precisa situar aquilo a que se refere em um contexto de termos compreensíveis publicamente. Entender um sinal é saber como usá-lo em um contexto particular, do mesmo modo, as palavras podem ter uma variedade de significados e de funções dependendo de como são usadas em uma frase, de como as frases se relacionam, de como são usadas em diferentes culturas e formas de vida. Em sua análise dos jogos de linguagem, Hegel rejeita que exista uma “estrutura neutra permanente” por trás da experiência, sua *lógica especulativa* se preocupa com os conceitos como partes do contexto de qualquer de nossos proferimentos. Por outro lado, não é tanto na *Lógica*, mas na *Fenomenologia*, que se encontrará o estudo de modos de consciência e de formas de vida. “Assim, o indicar [*Aufzeigen*] é, ele mesmo, o movimento que exprime o que em verdade é o agora, a saber: um resultado ou uma pluralidade de agora rejuntados; e o indicar é o experimentar que o agora é [um] universal.” (HEGEL, 2002, p. 91, *acréscimo do original nosso*).

Nesse momento da certeza sensível, mostra-se a constituição do imediato indicado como uma atitude ostensiva, procedimental, uma maneira coordenada de lidar

116 Cf. no texto de Adorno, *Sobre Sujeito e Objeto*: “Mediatizado é também o objeto, só que, segundo seu próprio conceito, não está tão absolutamente referido ao sujeito como o sujeito à objetividade. O idealismo ignorou esta diferença e, com isso, embruteceu uma espiritualização sob a qual se disfarça a abstração. Mas isso conduz a uma revisão da posição relativa ao sujeito que prevalece na teoria tradicional.” (ADORNO, 1995, p. 188). Discutiremos essa revisão efetuada por Adorno no último capítulo.

117 Vide parágrafo 104 da *Fenomenologia do Espírito* (HEGEL, 2002, p. 90).

118 Vide parágrafo 105 da *Fenomenologia do Espírito* (HEGEL, 2002, p. 90-91).

com a realidade. A consciência faz a experiência de que o agora indicado é um movimento, que o Eu tenta fixar no *sendo* como uma unidade abstrata de múltiplos, através do que se produz o universal: no qual a multiplicidade de unidades é retida pela mediação da unidade conceitual. O interesse aqui é pragmático, pois somente se obtém a diferença pela intervenção do *conceito*: o símbolo, a palavra, a música, o ritmo, etc., aquilo que é a condição da experiência da consciência em geral. A história humana é a história da intervenção conceitual na realidade e, nesse sentido, o que, digamos, “volta” para nós como conceito e conteúdo da experiência são reflexos dessa intervenção¹¹⁹. O diagnóstico hegeliano acerca da redução da racionalidade moderna ao âmbito instrumental é vista posteriormente pela Teoria Crítica através do processo civilizatório na história do Ocidente.

“O despertar do sujeito tem por preço o reconhecimento do poder como o princípio de todas as relações. [...] O mito converte-se em esclarecimento, e a natureza em mera objetividade. O preço que os homens pagam pelo aumento de seu poder é a alienação daquilo sobre o que exercem o poder. [...] O homem de ciência conhece as coisas na medida em que pode fazê-las. É assim que seu *em-si torna para-ele*. Nessa metamorfose, a essência das coisas revela-se como sempre a mesma, como substrato da dominação. Essa identidade constitui a unidade da natureza.” (ADORNO & HORKHEIMER, 2006, p. 21).

A seu modo, Hegel pontuou a verdadeira estrutura da certeza sensível, da consciência empírica, através do desenvolvimento que põe à mostra que o acesso ao *sendo* não é imediato, assim como a incontornabilidade do conceito surge da fixação prática e do atrito com o *sendo*. Essa é a dialética constitutiva da certeza sensível¹²⁰. De outro lado, a tese da incontornabilidade da mediação e de seu esquecimento torna

¹¹⁹ Cf. BRANDOM, 2002, p.194.

¹²⁰ “É claro que a dialética da certeza sensível não é outra coisa que a simples história de seu movimento ou de sua experiência; e a certeza sensível mesma não é outra coisa que essa história apenas. A consciência natural por esse motivo atinge sempre esse resultado, que nela é o verdadeiro, e disso faz experiência; mas torna sempre a esquecê-lo também, e começa de novo o movimento desde o início.” (HEGEL, 2002, p. 92).

possível a formação ideológica da consciência¹²¹. Essa espécie de *materialismo conceitual* do “idealismo absoluto” de Hegel é baseado na interação dialética constitutiva de qualquer *conceito*, que, ou seja, não está fora das coisas, mas é gerado no atrito com elas.

“Quanto a essa alusão à experiência universal, que se nos permita antecipar uma consideração atinente à prática. Nesse sentido pode-se dizer aos que asseveram tal verdade e *certeza* da realidade dos objetos sensíveis, que devem ser reenviados à escola primária da sabedoria, isto é, aos mistérios de Eleusis, de Ceres e de Baco, e aprender primeiro o segredo de comer o pão e de beber o vinho. De fato, o iniciado nesses mistérios não só chega à dúvida do ser das coisas sensíveis, mas até ao seu desespero.” (HEGEL, 2002, p. 93).

A tese da mediação do conceito na certeza sensível e da mediação simbólica das interações funciona como argumento prático contra o realismo transcendental. Na lida prática com a realidade se desvela a mediação conceitual, a dimensão do *trabalho do negativo*, que se dá mesmo e, inclusive, para os animais não-humanos em sua estrutura de desejos, no engajamento e nos compromissos práticos. A linguagem não é apenas a dimensão da razão teórica, mas também da razão prática, e é o que dá a conhecer a mediação conceitual da certeza sensível.

“O iniciado consuma, de uma parte, o aniquilamento dessas coisas e, de outra, vê-las consumarem seu aniquilamento. Nem mesmo os animais estão excluídos dessa sabedoria, mas antes se mostram iniciados no seu mais profundo; pois não ficam diante das coisas sensíveis como em si *essentes* [*seienden*], mas desesperando dessa realidade, e na plena certeza de seu nada, as agarram sem mais e as consomem. E a natureza toda celebra como eles esses mistérios revelados, que ensinam qual é a verdade das coisas sensíveis.” (HEGEL, 2002, p. 93, *acréscimo entre chaves nosso*).

¹²¹ Como vimos, segundo O’Connor, essa é a base para a teoria da ideologia em Adorno, ver nota 13 (O’CONNOR, 2004, p. 179).

A posição do realismo transcendental quer defender, pois, certo acesso privado, pessoal, não-conceitual à realidade. Para o conceito, o núcleo fundamental da experiência da certeza sensível, o *sendo* continua inatingível (*unerreichbar*) pelo mero “visar”. Mas, se o dizemos, é vertido em conceitos. O conceito como universal simples retém a história da formação conceitual e, por mais abstrato que tente ser, preserva a história da repressão do conteúdo. Podemos dizer que o *inefável* se torna o fundo opaco, o não-dito, algo implícito, que pode vir a se tornar conceito. A inconsciência da linguagem, que mantém a consciência em uma relação intrínseca entre dito e não-dito, é a relação dialética a que chega a certeza sensível. Entretanto, é preciso dizer que Adorno discorda da concepção dialética de linguagem em Hegel.

“Em sentido enfático, ele não precisava da linguagem porque tudo nele, mesmo aquilo que é desprovido de linguagem e opaco, deveria ser espírito e o espírito, conexão. Esse pressuposto é irrecuperável. Com certeza, porém, aquilo que não é dissolúvel em nenhuma conexão preconcebida transcende por si mesmo enquanto não-idêntico seu fechamento. Ele comunica com aquilo de que o conceito o separava. Ele só é opaco para a exigência de totalidade da identidade; ele resiste à sua pressão. Enquanto tal, contudo, ele procura se exprimir.” (ADORNO, 2009, p. 141).

De outro lado, para Hegel, a experiência era, no mínimo, dizer o visado, decompor o efetivo no momento de sua expressão ou descrição, mesmo que o indizível, aquilo que ainda não experienciamos ou não veio a ser dizível fosse “o mais insignificante” (HEGEL, 1995, p. 71). A linguagem, que não é apenas discurso, mas *mediação em geral*¹²², interação e metabolismo, é expressão da imanência e do entrelaçamento das práticas humanas. Sua “natureza divina” é a capacidade de inverter o visar, desdobrando a natureza intersubjetiva de nossa visão de mundo - um sistema de pré-compreensões que, *sendo* historicamente, nos é constitutivo¹²³. Ela já é o enlace semântico com o referente, interação dinâmica entre sujeito e objeto, conceito e afetos que brotam da e se *dissolvem* na substância ética ou *segunda natureza*.

122 Vide o parágrafo 52 da *Filosofia do Direito* de Hegel (HEGEL, 1997, p. 52).

123 Vide parágrafo 110 da *Fenomenologia do Espírito* (HEGEL, 2002, p. 94).

Descobre-se, portanto, que a certeza sensível é, como práxis, apropriação do mundo – como “apreender verdadeiro” ou *percepção (Wahrnehmen)* ¹²⁴. O que nos permite fazer um paralelo com a crítica ao realismo transcendental contida na teoria da *tomada de posse* da filosofia hegeliana do direito. Vendo do ponto de vista do processo de esclarecimento, que tem um aporte genealógico ¹²⁵, a posição de Hegel ainda é idealista, pois, apesar de descobrir a materialidade como inextirpável na mediação, ainda mantém resquícios da primazia do eu como o polo constitutivo do conhecimento, ao dissolver o conteúdo empírico no sujeito absoluto.

b. A tomada de posse e a *percepção*

No intervalo entre os parágrafos 33 a 51 de sua filosofia do direito, Hegel trata dos momentos de desenvolvimento da ideia da vontade livre em si e para si, bem como do que concerne à substância ética. A vontade, segundo o desenvolvimento desses momentos, é imediata, natural, e tem por conceito um conceito abstrato que é o de pessoa ou personalidade, uma *coisa* ou indivíduo parte do domínio do direito formal. Em segundo lugar, a vontade faz parte da consideração do direito do sujeito e do domínio da moralidade subjetiva, donde se critica a posição da filosofia kantiana. E, por fim, a vontade, em seu momento em si e para si, é a moralidade objetiva, que se constitui concretamente de ambos os momentos. Da mesma maneira, a *substância* é considerada segundo o “Espírito natural”, a família; o “Espírito dividido e fenomênico”, a sociedade civil burguesa (*die bürgeliche Gesellschaft*) e o “Estado”, que reconcilia em si todos esses momentos.

124 Na última frase do capítulo, Hegel faz um trocadilho com a noção de *wahrnehmen* (perceber), que será o tema do próximo capítulo: “Eu o tomo [*ich nehme*] como é em verdade, e em vez de saber um imediato, eu apreendo verdadeiramente: [eu o percebo - *nehme ich wahr*]” (HEGEL, 2002, p. 94, acréscimo nosso). Em português, percepção tem um sentido semelhante, como parte do grupo linguístico ocidental do indo-europeu, dada a sua etimologia latina, de *perceptio*, *-onis*, que procede do verbo *capio* (captar, apossar-se de) e da preposição *per*. De mesma raiz é conceito, de *conceptus* (concebido, gerado, tomado), que deriva do verbo *concipio*, *-cepi*, *-ceptum*, composto do mesmo verbo *capio* e da preposição *cum* (Cf. SARAIVA, F.R. DOS SANTOS. *Novíssimo Dicionário Latino-Português*. Belo Horizonte, MG: Livraria Garnier, 1927).

125 Cf. o artigo de Honneth: “Reconstructive Social Criticism with a Genealogical Proviso” (HONNETH, 2009, p. 45).

De outro lado, importante para o programa do reconhecimento de Adorno, rente à crítica hegeliana ao materialismo ingênuo¹²⁶, encontra-se a crítica marxista à sociedade civil burguesa, uma sociedade que chegou a um processo civilizatório tal que oblitera os rastros de suas mediações, que não sabe mais o significado do *trabalho* como relação metabólica, interna com as coisas, como mediação conceitual. Para Hegel, como relação jurídica mais simples, a tomada de posse (*Die Besitznahme*) é, por um lado, o que há de mais característico do ser animal, através do que se rompe a resistência que se lhe oferece a *matéria*¹²⁷, isto é, apropriação física imediata. Por outro lado, a tomada de posse é o dar forma (*die Formierung*), o “trabalho”, o “desejo refreado” que torna explícita a natureza recôndita da coisa através de sua produção. E, por fim, ela é o designar (*Bezeichnung*)¹²⁸.

Aqui se delinea a recusa à filosofia da representação, que considera, por exemplo, a tomada de posse através da designação como uma interação em uma superfície rudimentar, como se fosse um mero “etiquetar”¹²⁹. No capítulo da *Fenomenologia* sobre a percepção, o equívoco (*Täuschung*) desta posição cognitiva se refere, grosso modo, à crença da posse da coisa em sua totalidade. Com essa pretensão, ao fim e ao cabo somos obrigados a resvalar de um *objeto* a um *contexto de objetos* mediado praticamente. Nesse sentido, a percepção é a pretensão de tomar posse da coisa individualmente, que recai inevitavelmente em um contexto semântico de interação entre coisas, bem como leva a estender praticamente a posse física, mediando-a estrategicamente por conceitos. A matéria, deixada para trás como mero “ser-para-si abstrato”¹³⁰, como pretensão de ser ela imediatamente extrínseca a nossos conceitos, nós a conhecemos, então, através de suas *propriedades* (*Eigenschaften*). Diferente do

126 Vide, por exemplo, o adendo, ao parágrafo 38, do Conceito Preliminar da *Enciclopédia*: “Para o empirismo, o exterior é em geral o verdadeiro, e, se depois se admite também um supra-sensível, não poderia haver um conhecimento dele, mas se deveria ficar meramente no que pertence à percepção. Porém esse princípio, na sua realização, deu o que mais tarde se designou como materialismo. Para esse materialismo, a matéria, enquanto tal, conta como o verdadeiramente objetivo. Mas a matéria é já ela mesma um abstrato, que como tal não pode ser percebido.” (HEGEL, 1995, p. 106).

127 Vide o parágrafo 52 da *Filosofia do Direito* de Hegel (HEGEL, 1997, p. 52).

128 Vide o parágrafo 54 da *Filosofia do Direito* de Hegel (HEGEL, 1997, p. 53).

¹²⁹ Cf. ADORNO, 2007, p. 153.

130 Vide o parágrafo 52 da *Filosofia do Direito* de Hegel (HEGEL, 1997, p. 52).

conceito de propriedade (*Eigentum*) que se refere à posse, o conceito de *propriedade* (*Eigenschaft*) importante para a percepção é o que revela a predicação. Como veremos, é o que servirá de instrumento dialético para conduzir o momento perceptivo da consciência ao engajamento compartilhado de práticas, em uma rede de coisas semanticamente interconectadas e materialmente dependentes, em determinação recíproca, com o que obtêm sua máxima independência¹³¹. É, então, pelo *dar forma*, mais adequado à *Ideia*¹³², por conta da interação viva entre sujeito e objeto, que a atividade cessa de ter caráter imediato e passa a ter por objeto um objeto mediado, com o que se rejeita a estrutura imediatista do empirismo.

Na transição do capítulo sobre a certeza sensível se obteve o *objeto*, como unidade na multiplicidade, uma unidade conferida pelo eu. Como esclarece Brandom, nesse passo, Hegel inicia a discussão com a noção comum de que o modo de como as coisas são objetivamente precisa ser *determinado*, o que implica em uma concepção de identidade ou de individuação, em como algo pode ser distinguido de outro. Dito de outra maneira, Hegel quer deixar para trás a incoerência do saber sensível em manter uma “mera” diferença sem uma diferença exclusiva¹³³.

“Propriedades (por exemplo) podem ser *diferentes*, mas compatíveis, como quadrado e vermelho o são. Podemos chamar isso de ‘mera’ diferença. Mas, propriedades também podem ser diferentes no sentido mais forte de incompatibilidade material – da impossibilidade de uma e mesma coisa simultaneamente exibir ambas – como são quadrado e triangular. Podemos chamar isso de diferença ‘exclusiva’.” (BRANDOM, 2002, p. 179, *tradução nossa*).

Com a percepção, o objeto se transforma instrumentalmente na *coisa* (*das Ding*). Assim, a certeza sensível obteve o conceito ou universal vazio, em arbitrária conexão com o que está *sendo*. Isso se transformou na pretensão de tomar, de *captar verdadeiramente* o objeto, ou seja, na *percepção*, que pretende captá-lo de modo

131 Vide o adendo do parágrafo 55 da *Filosofia do Direito* de Hegel (HEGEL, 1997, p. 54).

132 Vide o parágrafo 56 da *Filosofia do Direito* de Hegel (HEGEL, 1997, p. 55).

133 “Esse é o porquê de propriedades diferentes compatíveis sempre surgirem como membros de famílias das diferentes exclusivas.” (BRANDOM, 2002, p. 179, *tradução nossa*).

imediatos, como se fosse apenas uma coisa física. À maneira de certa “harmonia pré-estabelecida”, a multiplicidade do objeto tem de se conectar à multiplicidade do sujeito de imediato¹³⁴. Entretanto, historicamente essa conexão se deu pela unidade do sujeito, que ele imprimiu ao mundo. O que leva o problema da multiplicidade, como na riqueza do momento sensível da consciência, novamente a uma insuficiência, que agora não tem mais um caráter de somente um “visar”, mas é acesso conceitual a um universal abstrato. No vir-a-ser da mediação conceitual fez-se a experiência da interação entre o que está *sendo* e o conceito. Resulta daí um objeto com dois polos, universal e particular, tendo como essencial sua singularidade, na convergência entre esses polos, que se revelará como o *universal concreto*. Essa concretude necessita de um movimento programático de explicitação do objeto do conhecimento, que ainda se quer como singular indiferente na percepção: como pretensão de *neutralidade axiológica*.

“O princípio do objeto – o universal – é em sua simplicidade um *mediatizado*; assim tem de exprimir isso nele, como sua natureza: por conseguinte se mostra como a *coisa de muitas propriedades* [*das Ding von vielen Eigenschaften*]. Pertence à percepção a riqueza do saber sensível, e não à certeza imediata, na qual só estava presente como algo em-jogo-ao-lado [exemplo - *das Beiherspielende*]. Com efeito, só a percepção tem a *negação*, a diferença, ou a múltipla variedade em sua essência.” (HEGEL, 2002, p. 96, *acréscimo do original nosso*).

O objeto, aqui essa coisa de múltiplas propriedades, de predicados diferentes, idênticos apenas enquanto predicados, é simplicidade conceitual, universal simples, pois é apenas um *nome* ou *signo*¹³⁵. A percepção capta apenas uma determinada configuração de predicados e, como uma atribuição proposicional mais elementar, não consegue honrar sua pretensão. Mesmo assim, por ser o que possibilita o acúmulo de conhecimento de predicados é a base com o que se construiu a *civilização* enquanto tal.

134 “Falar de sujeitos e objetos surge tardiamente na história, não no começo. E quando eles oficialmente se tornam um tópico, na ‘Percepção’, [...] Os conceitos de sujeito e objeto podem ser definidos em termos de negação determinada ou incompatibilidade material. Ambos devem ser entendidos como loci ou unidades de abordagem, que em sentido genérico ‘repelem’ ou ‘excluem’ incompatibilidades. Objetos repelem propriedades objetivamente incompatíveis [...] E sujeitos repelem compromissos subjetivamente incompatíveis [...]” (BRANDOM, 2002, p. 182, *tradução nossa*).

¹³⁵ Cf. BRANDOM, 2002, p. 204.

“É só enquanto tal imagem e semelhança que o homem alcança a identidade do eu que não pode se perder na identificação com o outro, mas toma definitivamente posse de si mesmo como máscara impenetrável. É à identidade do espírito e a seu correlato, à unidade da natureza, que sucumbem as múltiplas qualidades. A natureza desqualificada torna-se a matéria caótica para uma simples qualificação, e o eu todo-poderoso torna-se o mero ter, a identidade abstrata.” (ADORNO & HORKHEIMER, 2006, p. 22).

O objeto mediatizado como simples pelo múltiplo é um *nome*, um ponto-de-repouso ou “resumo” (*Zusammenfassung*) que expressa suas propriedades. A percepção, por sua vez, é a consciência que aceita o nome, imediatamente como seu objeto. É, assim, a pretensão de captar nominalmente o seu objeto em sua riqueza, que se tornou dizível, apesar de resumida¹³⁶.

“O *suprassumir* [*Das Aufheben*] apresenta sua dupla significação verdadeira que vimos no negativo: é ao mesmo tempo um *negar* e um *conservar*. O nada, como *nada disto*, conserva a imediatez e é, ele próprio, sensível; porém, é uma imediatez universal.” (HEGEL, 2002, p. 96, *acréscimo do original nosso*).

A coisa é o resultado da *negação determinada*, movimento de *suprassunção* ou *suspensão* (*Aufhebung*), do que está *sendo* percebido. Essa negação determinada nega a indizibilidade, o “vasto oceano do ser”¹³⁷ da certeza sensível, e a conserva, tornando-a dizível¹³⁸, o que gera o nome simples como imediatez, a tendência a tomar os nomes

136 Esse é o momento limite do empirismo. Vide, por exemplo, o parágrafo 38, do Conceito Preliminar da *Enciclopédia* (HEGEL, 1995, p. 103).

137 Expressão usada por Locke, em sua Introdução aos *Ensaios sobre o Entendimento Humano* (LOCKE, 1999, p. 32).

138 Apesar de o ponto de vista fenomenológico acerca dos momentos da consciência ser sincrônico, no processo de esclarecimento, este momento poderia ser identificado como o estágio da origem antropológica dos nomes. É o grito de horror ante a vulnerabilidade da existência, o movimento de recuo que fixa o sendo como nome, e deixa marcas, pois o retém como conjunto de predicados. “O grito de terror com o que é vivido o insólito torna-se seu nome. Ele fixa a transcendência do desconhecido em face do conhecido e, assim, o horror como sacralidade. A duplicação da natureza como aparência e essência, ação e força, que torna possível tanto o mito quanto a ciência, provém do medo do homem, cuja expressão se converte na explicação. [...] A separação do animado e do inanimado, a ocupação de lugares determinados por demônios e divindades, tem origem nesse pré-animismo. Nele já está contida até mesmo a separação entre sujeito e objeto.” (ADORNO e HORKHEIMER, 2006, p. 25-26).

como “etiquetas” das coisas. Essa pretensão de se expressar por um conceito faz parte da linguagem de um contexto predicativo, sujeito a equívocos, inclusive. É ainda uma pretensão de se chegar à coisa de forma imediata através de seus predicados. Nesse sentido, ao entender a determinação do conteúdo conceitual por meio da exclusão de outras propriedades incompatíveis, como destaca Brandom, Hegel se compromete com um *holismo semântico*¹³⁹.

O caráter de coisa, a “coisidade em geral” ou “pura essência”¹⁴⁰, é aqui a reunião de propriedades dependente de nós. Assim, é preciso chamar atenção para o outro aspecto do objeto da percepção, unidade do múltiplo: ele é independente, para si, indiferente a ser percebido¹⁴¹. O objeto da percepção não é exaurido pela mera coisidade, o aspecto da coisa como unidade excludente: ela é apenas positividade, universal simples, ou *instrumento*. Esse *meio* simples é um conglomerado de propriedades, que exclui outras combinações, é a singularidade da coisa percebida, a negação que a coisa faz em relação a outras para ser determinada.

“O Uno é o momento da negação tal como ele mesmo, de uma maneira simples, se relaciona consigo e exclui o Outro; e mediante isso, a *coisidade* é determinada como *coisa*. Na propriedade, a negação está como *determinidade* [*Bestimmtheit*] que é imediatamente um só com a imediatez do ser – o qual, por essa unidade com a negação, é a universalidade. A negação, porém, é como Uno, quando se liberta dessa unidade com seu contrário, e é em si e para si mesma.” (HEGEL, 2002, p. 98, *acréscimo do original nosso*).

Desse modo, a percepção capta as propriedades e aspectos como entrelaçados. A coisa é percebida em primeiro lugar como “matéria” livre, além de todo conceito, uma singularidade pura, uma universalidade que, enquanto essência, é um conjunto de

¹³⁹ Cf. BRANDOM, 2002, p. 183.

¹⁴⁰ Vide parágrafo 113 da *Fenomenologia do Espírito* (HEGEL, 2002, p. 96).

¹⁴¹ Vide o parágrafo 56 da *Filosofia do Direito* de Hegel (HEGEL, 1997, p. 55).

propriedades¹⁴². Em segundo lugar, como momento da singularidade, da liberdade, é a unidade excludente que faz da propriedade, apesar de passiva, determinada; sua existência no ser-aí é o algo, a forma fundamental da finitude. Em último lugar, a coisa é a multiplicidade de diferentes propriedades, é enquanto particularidade. Na coisa captada imediatamente, em relação de determinação recíproca, se intermedeiam esses três momentos, que são “o verdadeiro da percepção” (HEGEL, 2002, p. 98). A coisa é resultado da intervenção conceitual no que está *sendo*, de sua fixação. O que vem à tona com a pretensão da percepção de *captar* o objeto imediatamente, uma tendência intrínseca ao equívoco (*Täuschung*). Essa tendência se funda no próprio acesso conceitual por um universal simples que nomeia o predicado.

A percepção lida com isso estabelecendo um critério, uma *medida* (*Maßstab*): o princípio lógico da identidade e da não-contradição¹⁴³, a “igualdade-consigo-mesmo” do objeto¹⁴⁴, pois ele é contraditório, sobretudo quando é humano, histórico. A percepção tem, pois, uma lógica, a lógica formal, um modelo insuficiente e unilateral, para lidar com a processualidade objetiva. Nesse momento, constitui-se a consciência como *percebente*, ainda que ela se mantenha como uma relação inessencial para com o sujeito, que se onera de qualquer *erro* ou *equívoco* que ocorra na percepção: a coisa é que guia a relação.

A partir de então, Hegel se lança ao desenvolvimento do significado concreto de perceber algo, lançando um olhar fenomenológico, através de uma metateoria, ou seja, a partir de um *nós*, o que irá mostrar a contraditoriedade da pretensão do perceber: ele é um movimento. Assim, o momento perceptivo da consciência é um processo que pode

142 Para dar conta desse momento é que Adorno, em sua *Dialética Negativa*, contrapõe seu conceito de *constelação*: uma rede conceitual que, em sua dinâmica, evidencia o heterogêneo aos conceitos, principalmente pulsões, interesses, o sofrimento, a vida danificada.

143 “Hegel adota o princípio medieval (e espinosano) *omnis determinatio est negatio*. Mas, de acordo com esse princípio, a mera diferença não é ainda a negação que a determinidade requer. Para que uma propriedade seja essencial, definidora da negação, a exclusividade deve ser codificada no princípio de não-contradição: p exclui não-p; eles são incompatíveis. Para Hegel, é essa exclusividade que é a essência da negação.” (BRANDOM, 2002, p. 179).

144 Vide parágrafo 116 da *Fenomenologia do Espírito* (HEGEL, 2002, p. 98).

abrangem certos estágios, de acordo com o desenvolvimento das contradições que enseja¹⁴⁵.

Podemos recapitular a argumentação da seguinte forma. Em primeiro lugar, a coisa aparece como específica, independente e autônoma, como *uno excludente*, captada como nome ou universal, e é conhecida apenas por suas propriedades. Em segundo lugar, é preciso, pois, ultrapassar a singularidade da coisa para conhecê-la, necessitando para isso construir uma *proposição*, o que cria a primeira instabilidade, já que o ultrapassar da singularidade pelo universal não deixa a coisa incólume, e a eventualidade de qualquer erro e da diversidade da coisa recai sob o percebente. A coisa é transformada em uma comunidade de nomes ou propriedades, uma continuidade de pontos independentes, reconhecidos agora como conceituais. Essa é uma tendência contextualista, segundo a qual o significado do conceito depende de sua referência ao contexto da proposição. Em terceiro lugar, há uma tendência continuísta como a lei leibniziana da continuidade das coisas, o que requer a percepção da continuidade como determinada, como um nome. Isso significa mais uma vez uma ruptura com o contexto e uma oscilação para uma tendência atomista, como na antinomia kantiana entre a continuidade e o atomismo da matéria, inscrita no movimento perceptivo e em todos os momentos cognitivos, antinomia esta que é constitutiva da natureza da Razão, pois o Entendimento não aceita a contradição. Em quarto lugar, como com o argumento leibniziano das percepções insensíveis, o infinitésimo é dependente de um contexto, é ele próprio continuidade em geral, o *meio em geral*, fruto da tendência da percepção à acurácia, que a joga novamente a ver que na menor porção se reproduz seu contexto predicativo integral. Por fim, tem lugar a contestação de um “infinitésimo atômico”, pelo que se dá conta que não há propriedade para si, isolada, e frente à tendência contextualista a percepção colapsa no seu oposto, e em uma concepção mais enfática de atomismo. Mas, como não há singularidade pura, não há propriedade determinada que não esteja em um contexto de interação recíproca com outras, desse modo é que o conceito simples já contém a negação de outras propriedades, ao contrário da pretensão

145 Vide parágrafo 117 da *Fenomenologia do Espírito* (HEGEL, 2002, p. 99).

do *ser sensível* imediato, em plena positividade. Então, como a percepção negou e conservou, supassumiu os resultados da certeza sensível, não pode recair no atomismo.

A consciência tenta manter esse círculo vicioso, mas que não se repete como se fosse a primeira vez. A percepção não é mais simplesmente um “puro apreender”, que tentava se manter na certeza sensível. Agora está em operação o trabalho do negativo¹⁴⁶, um recuo ante o objeto realizado pela subjetividade, ainda que diminuta. Trata-se de um paradigma negativo, com a forma do conceito, resultado da repressão do conteúdo. A consciência não consegue conhecer sem esse recuo, que é a reflexão em si a partir do verdadeiro¹⁴⁷.

Essa reflexão sobre si da consciência nada mais é do que, em termos kantianos, a unidade sintética originária da percepção. Apenas com o momento perceptivo da consciência é que se descobre a riqueza do saber sensível que, através do *negativo* se torna *experienciável* pela primeira vez¹⁴⁸. E é através da *experiência* que se torna possível a experiência do indiferenciado, como acontece com o dionisíaco bruto, reminescente do culto matriarcal dos deuses ctônicos, que é sublimado pelo dionisíaco experienciado com os limites apolíneos da tragédia ática.

“O eu, que aprendeu a ordem e a subordinação com a sujeição do mundo, não demorou a identificar a verdade em geral com o pensamento ordenador, e essa verdade não pode substituir sem as rígidas diferenciações daquele pensamento ordenador. [...] No mundo luminoso da religião grega perdura a obscura indivisão do princípio religioso venerado sob o nome de ‘mana’ nos mais antigos estágios que se conhecem da humanidade. Primário, indiferenciado, ele é tudo o que é desconhecido, estranho: aquilo que transcende o âmbito da experiência, aquilo que nas coisas é mais do que sua realidade já conhecida.” (ADORNO & HORKHEIMER, 2006, p. 25).

146 Que se explicitará a partir do parágrafo 168 da *Fenomenologia do Espírito* (HEGEL, 2002, p. 137).

147 Vide parágrafo 118 da *Fenomenologia do Espírito* (HEGEL, 2002, p. 100).

148 Vide parágrafo 112 da *Fenomenologia do Espírito* (HEGEL, 2002, p. 95-96).

Em Hegel, o “delírio báquico”¹⁴⁹ operado linguisticamente se expressa na exigência de que para ser possível a lida com o experienciável temos que transitar em vários âmbitos. Essa é a concepção de *espírito*, o elemento em que os membros estão dissolvidos e ébrios, e que tem de conseguir lidar até com o dilaceramento, com a própria morte e reviver. O *sendo*, o “mana” indiferenciado, no qual não está circunscrito objeto de experiência possível, se torna comunicável com o conceito. Como apontará Adorno, resultado de uma repressão violenta, o conceito é aquilo que suscita o erro por uma fixação equivocada do que está em processo, *sendo*, mas também é aquilo que permite a correção. Esse apossar-se da coisa já pressupõe, por seu turno, a percepção do objeto em suas qualidades¹⁵⁰, como, inclusive, objeto de desejo.

“O objeto é, por conseguinte, suprassumido em suas puras determinidades – ou nas determinidades que deveriam constituir sua essencialidade –, assim como em seu ser sensível se tinha tornado um suprassumido. Tornou-se um universal a partir do ser sensível; porém esse universal, *por se originar do sensível*, é essencialmente por ele *condicionado*, e por isso, em geral, não é verdadeiramente igual-a-si-mesmo, mas é uma universalidade *afetada de um oposto*; a qual se separa, por esse motivo, nos extremos da singularidade e da universalidade, do *Uno* das propriedades e do *também* das matérias livres. Essas determinidades puras parecem exprimir a *essencialidade* mesma, mas são apenas um *ser-para-si* que está onerado de um *ser para um Outro*. No entanto, já que ambos estão essencialmente *em uma unidade*, assim está presente agora a unidade absoluta incondicionada – e só aqui a consciência entra de verdade no reino do entendimento.” (HEGEL, 2002, p. 105).

Nesse momento, a linguagem da percepção não consegue mais acompanhar o objeto, pois quando ela acompanha o objeto deixa de ser percepção e passa a ser *Entendimento*, uma postura cognitiva que é formada graças às aporias da percepção e que comporta as ambiguidades. Com isso, a sofistaria da percepção se torna evidente: uma postura epistêmica que toma para si a igualdade do objeto e somente o capta em

149 Vide parágrafo 47 do Prefácio à *Fenomenologia do Espírito* (HEGEL, 2002, p. 53).

150 Vide o parágrafo 56 da *Filosofia do Direito* de Hegel (HEGEL, 1997, p. 54).

seus dois momentos com o seu *enquanto*, sua duração. Mas, o objeto se mostrou mais do que isso, como dependente e independente.

Em outras palavras, na passagem para o momento do Entendimento, estamos diante do devir do objeto da percepção, que tem diante de si o seu antigo objeto e seu novo objeto – uma unidade de determinações contraditórias. A consciência é levada a superar esse resultado, apesar de preservá-lo no “sadio senso comum”, o “entendimento humano percebente”¹⁵¹ que é, em termos kantianos, o “juízo determinante”. Esse resultado revela semelhanças com a oscilação entre o singular e o universal que ocorreu no momento da certeza sensível. De outro lado, o objeto agora é um universal, ainda que condicionado ao sensível de que se origina, é um *universal condicionado* pelo ser-outro, o sensível, mas é um resumo, um instantâneo – não traz sua origem, pois guarda seu ter vindo a ser no seu ser-para-outro.

Desse modo, a universalidade concreta começa a emergir. Na perspectiva do *nós*, a consciência queria captar e expressar o seu objeto singular, “livre”, em sua imediatez. Ela queria expressar o verdadeiro como independente de nós. O próprio objeto havia exigido ser compreendido em sua liberdade, fazendo em si mesmo a *negação*¹⁵², e isso somente um sujeito faz: o objeto quer se mostrar como algo incondicionado. A riqueza do puro ser, do universal sensível, somente veio a ser através do signo, da propriedade – o universal em geral. Após o desvanecimento do “visar”, que se tornou perceber, houve a aceitação imediata do conceito, tendo seu conteúdo como *em si*. Não como gerado pela percepção, mas como se ela captasse o conceito de forma “adâmica”, imediatamente, como se fosse uma pretensão de “batizar” o objeto.

Mas, o resultado é que o *sendo*, o singular é agora condicionado pelo universal, e este por aquele. Tornou-se óbvio qual era a pretensão da consciência: dizer o que é livre, o *sendo*, um universal livre e *incondicionado*. A postura do perceber, apesar de ansiar o universal vivo e livre, que diz a si e que se determina a si, é amparada em artifícios que

151 Vide parágrafo 131 da *Fenomenologia do Espírito* (HEGEL, 2002, p. 106). Cf. nos *Prolegômenos*: “Inventaram então um meio mais cômodo para não ir contra todo o conhecimento, ou seja, apelar para o entendimento humano comum. É de fato uma grande dádiva do céu possuir um entendimento (ou, como recentemente o denominaram entendimento sadio).” (KANT, 1974b, p. 104).

152 Vide parágrafo 122 da *Fenomenologia do Espírito* (HEGEL, 2002, p. 102).

não afastam a possibilidade de equívocos. Sua lógica é linear, enquanto proposicional e descritiva. Horizontalizada com o mundo, não é ainda necessariamente uma *relação entre proposições*.

Nesse ponto, o problema da *Fenomenologia* é claramente epistemológico. Ela não abandona o Entendimento percebente, mas faz uma crítica a sua insuficiência e carência. Ao contrário da filosofia, a percepção, que tem em comum com as outras figuras da consciência sua arrogância, mostra-se como reificante: trata os *entes da razão* como coisas, como objetos transcendentais a ela. Como mostra a *Dialética Negativa*, a história da filosofia tem início quando essa estratégia, de tomar o objeto como seus construtos, vem à tona. A filosofia hegeliana torna-se mestra e o objeto torna-se verdadeiramente livre. Um saber de um objeto que é livre é também livre¹⁵³. A percepção, por sua vez, é presa de um jogo, pois não sabe deixar o objeto ir livremente, e tenta dominá-lo com seus expedientes, com seu *instrumental*. Nesse ínterim, a filosofia, que não domina o objeto, mas os subterfúgios da percepção, é crítica ao “sadio” entendimento humano ou senso comum.

O Entendimento percebente, o sistema do conhecimento perceptivo, é dominado por seus próprios expedientes, como se estivesse diante de coisas e predicados dados, não vendo seu caráter contextual. A filosofia hegeliana, que reconhece o caráter holístico da essência do mundo, trabalha sobre a inconsciência ou naturalidade da consciência. Sua filosofia é a tomada de consciência da tendência reificante e essencializante do Entendimento percebente, do senso comum. Na incapacidade de dar conta da experiência do trabalho conceitual, a vida cotidiana com a desconfortável alternância de determinação e indeterminação, por apenas ter a unilateralidade do conceito, o Entendimento percebente tem somente o *ponto de vista* de uma única determinação a cada vez.

153 Vide o parágrafo 31 da *Filosofia do Direito* de Hegel (HEGEL, 1997, p. 33-34).

c. O entendimento de fenômenos em meio ao campo de forças social

“Uma crítica corrosiva do relativismo é o paradigma de uma negação determinada. Assim como no caso de Hegel, uma dialética desencadeada não prescinde de algo firme. No entanto, ela não lhe concede mais o primado. Hegel não o acentuou tanto na origem de sua metafísica: ele deveria emergir dela no fim, como uma totalidade completamente transpassada por luz. Por isso, suas categorias lógicas possuem um caráter duplo peculiar. Elas são estruturas que emergiram, que se suspendem e que são ao mesmo tempo *a priori* e invariáveis. Elas entram em ressonância com a dinâmica por meio da doutrina da imediatidade que se reproduz novamente em cada nível dialético.” (ADORNO, 2009, p. 40).

Como vemos a partir do registro genealógico da *Dialética Negativa*, a antiga metafísica operava dentro do parâmetro de um pensamento lógico oposicional entre o ponto fixo do sujeito, ou “substância”, e os predicados a ele referentes na proposição. Nos primórdios da lógica formal, Aristóteles concebeu tanto na sua doutrina da predicação como para o método de análise dos acontecimentos naturais, dos fenômenos físicos, a substância individual como atualização de suas próprias potencialidades, a passagem da potência ao ato, dirigida por um princípio *interno* de movimento¹⁵⁴. Na modernidade, que surge como contraposição ao aristotelismo escolástico, na teoria política como na epistemologia, Hegel se encontra no momento histórico em que ela reflete sobre si, como veremos mais à frente com Honneth, através da reflexão social perpassada pelo crivo da filosofia da consciência. A sociedade civil burguesa é descoberta por Hegel como um todo antagônico e fenomênico¹⁵⁵, atravessada pela mediação ocorrida pela troca de mercadorias, que vem à tona teoricamente no sistema kantiano como “jogo mútuo das formas com a matéria sensível” (ADORNO, 2007, p. 87). Na expressão de Adorno, na *Dialética Negativa*:

154 Cf., por exemplo, na *Metafísica*, 1066 a, 25-30: “E é evidente que o movimento está na coisa movida pois ele é ato dela, sob a ação do movente. Mas o ato do movente não é diferente do ato da coisa movida; com efeito, o movimento deve ser ato de ambos. Quando considerado em potência, ele é motor; quando considerado em ato, ele é movente, e sua atividade atualiza a coisa que é movida, de modo que o ato é o mesmo em ambos [...]” (ARISTÓTELES, 2015, p.523).

155 Vide os supracitados parágrafos 31 a 51 da *Filosofia do Direito*.

“A teoria da segunda natureza, já tingida criticamente em Hegel, não se perdeu para uma dialética negativa. Ela assume a imediatidade não-mediada, as formações que a sociedade e seu desenvolvimento apresentam para o pensamento, *tel quel*, para liberar por meio de análise suas mediações, segundo a medida da diferença imanente dos fenômenos em relação àquilo que eles pretendem ser a partir de si mesmos. Para uma tal análise, o elemento firme que se mantém, o ‘positivo’ do jovem Hegel, é como o negativo para ele. Ainda no prefácio à *Fenomenologia*, o pensamento, o inimigo mortal daquela positividade, é caracterizado como o princípio negativo.” (ADORNO, 2009, p. 40)¹⁵⁶.

A *Ciência da Lógica*, o estudo de Hegel sobre a forma do *juízo*, ou proposição, revela a concepção metafísica do sujeito como “entidade” ou “coisa”, que falha em ver que a própria forma da sentença é o que gera essa reificação, e obriga a uma redefinição da concepção da subjetividade. O elemento, pois, da subjetividade consciente é unificado na interação entre linguagem e pensamento, concebido como a autodeterminação dialética no ato de falar e pensar. A forma tradicional da *proposição* separa o sujeito de seus predicados e *põe* sua identidade no ato mental de síntese externa, dito de outro modo, os trata como independentes. A lógica formal dividia-se esquematicamente na doutrina dos conceitos, na doutrina dos juízos e assim na doutrina dos silogismos. Hegel passa a tratar cada uma dessas partes como um momento do todo, não permitindo vê-las como partes isoladas, discretas, mas privilegiando o contexto e dando primazia ao juízo frente aos conceitos, fruto de sua redefinição do sujeito. Como explica Adorno em *Aspectos*:

“Aquilo que a filosofia tradicional espera cristalizar em entidades ontológicas fundamentais, Hegel prova que não são ideias discretamente separadas, mas cada uma delas exige seu oposto, e a relação de todas

156 Nesse momento da introdução da *Dialética Negativa*, Adorno se refere e cita o parágrafo 32 do Prefácio da *Fenomenologia*: “A atividade do dividir é a força e o trabalho do entendimento, a força maior e mais maravilhosa, ou melhor: a potência absoluta. O círculo que fechado em si repousa e retém como substância seus momentos, é a relação imediata e portanto nada maravilhosa. Mas o fato de que, separado de seu contorno, o acidental como tal - o que está vinculado, o que só é efetivo em sua conexão com outra coisa - ganhe um ser-*ai* próprio e uma liberdade à parte, eis aí a força portentosa do negativo: é a energia do pensar, do puro Eu.” (HEGEL, 2002, p. 44).

entre si é o processo. Com isso, entretanto, altera-se o sentido da ontologia de modo tão decisivo que parece inútil aplicá-lo, tal como desejam hoje muitos intérpretes de Hegel, a uma pretensa estrutura fundamental, cuja essência justamente é não sê-la, não ser o ὑποκείμενον [*substrato*]. Da mesma forma como, para Kant, nenhum mundo, nenhum *constitutum* é possível sem as condições subjetivas da razão, sem o *constituens*, a autorreflexão hegeliana do idealismo acrescenta que nenhum *constituens*, nenhuma condição produtiva do Espírito é possível que não esteja abstraída de sujeitos efetivos e, por fim, daquilo que não é meramente subjetivo, do ‘mundo’.” (ADORNO, 2007, p. 80, *acréscimo nosso*).

Nesse sentido, Hegel se põe contra a abstração metafísica de assumir a existência de um sujeito “em si” que não possui características determinadas “em si”, enfatizando a abordagem de que a identidade esteja envolvida em qualquer predicação. Com a redefinição do sujeito, constata-se que a subjetividade somente está plenamente constituída no ato da predicação e que, além disso, ambos, sujeito e predicado estão em relação de determinação recíproca. Esse resultado somente será plenamente alcançado pela *lógica especulativa*, o discurso que é a supressão (*Aufhebung*) do discurso ordinário, visto que o âmbito do juízo se restringe à descrição de objetos e relações finitas e ainda não está apto para articular a forma dinâmica e dialética da natureza orgânica, da vida, do pensamento e da consciência.

No capítulo do Entendimento na *Fenomenologia*, estamos, então, diante de uma instância em que a *consciência* não se sabe ainda como conceito, como tensionamento dialético que abarca ela própria e o objeto no mesmo jogo¹⁵⁷. A consciência não apreendeu ainda o objeto na inteligibilidade do conceito como seu próprio âmbito de atividade, concebendo apenas a essência objetiva, mas como desatrelada de si. Anteriormente, a postura cognitiva da percepção pretendia captar a propriedade de seu objeto de maneira imediata, atomística e não-inferencial, o que se mostrou instável e insuficiente, levando à doravante posição do Entendimento, que tem para si a determinação do objeto através da relação de exclusão, em “oposição absoluta”¹⁵⁸, de

157 Vide parágrafo 132 da *Fenomenologia do Espírito* (HEGEL, 2002, p. 108).

158 Vide parágrafo 134 da *Fenomenologia do Espírito* (HEGEL, 2002, p. 109).

propriedades incompatíveis¹⁵⁹, mas, determinando-o apenas através da *mediação* de propriedades que lhe são externas, pelo seu *ser-para-outro*¹⁶⁰, ou seja, em um contexto articulado de proposições que lhe especificam, porém que o projetam apenas como um universal independente. Em termos do que se desenvolve na *Crítica do Juízo* em Kant, essencial para o desenvolvimento da lógica especulativa hegeliana¹⁶¹, o Entendimento a esse ponto ainda se dá apenas como *juízo* ou *faculdade-de-julgar determinante*.

Será preciso, pois, o Entendimento suspender sua inverdade de ser apenas sujeito, bem como a inverdade do objeto de ser apenas objeto¹⁶². Nesse passo, o Entendimento não sabe que já está dentro do objeto, e a consciência acha que não está em um enredamento conceitual em relação à objetividade, que não tem nela participação (*Anteil*), pois é ainda contemplativa. O Entendimento ainda não descobriu o caráter reflexivo do ser *para si* da consciência na própria disposição fenomênica, ou no “*sendo em si*”, de seu objeto. É desse modo que, ao sustentar que o Entendimento estaria no objeto à espera da consciência, o *nós* aparecerá como conceito que *modela*, como o intelecto demiúrgico da objetividade, em termos kantianos: como *juízo* ou *faculdade-de-julgar reflexionante*.

Dessarte, entender como determinados reciprocamente o *ser-para-si*, a unidade na simples identidade consigo, e o *ser-para-outro*, a multiplicidade estabelecida na mediação com outros, nos impede de cair no ponto de vista kantiano de sua separação¹⁶³. A unidade, ou forma, que para Kant era *a priori*, e a multiplicidade, ou o conteúdo, que era *a posteriori*, para Hegel vão se desvendar como uma relação de determinação recíproca. Apenas a postura cognitiva da percepção, em sua sofistaria, é que nos levaria à constatação kantiana. Isso permitirá ver como esse expediente do *formalismo* se dissolveu no resultado alcançado pelo momento do Entendimento, que obteve o objeto através da unidade que veio a ser pela experiência do universal incondicionado, na

¹⁵⁹ Cf. BRANDOM, 2002, p. 204-205.

¹⁶⁰ “‘Ser-para-outro’ é o modo de Hegel falar sobre relações – no caso, relações de forte exclusão.” (BRANDOM, 2002, p. 384, nota 41, *tradução nossa*).

¹⁶¹ Vide o parágrafo 55 do Conceito Preliminar da *Enciclopédia* (HEGEL, 1995, p. 131).

¹⁶² Vide parágrafo 133 da *Fenomenologia do Espírito* (HEGEL, 2002, p. 108).

¹⁶³ Vide parágrafo 134 da *Fenomenologia do Espírito* (HEGEL, 2002, p. 109).

medida em que supera a tendência perceptiva de separar forma e conteúdo, já operando cognitivamente do ponto de vista de um contexto contínuo e de articulação de proposições, em que seus predicados compõem a substância, ou o objeto. Isso nos levará na direção do *silogismo* (*Schluß*)¹⁶⁴, ou, como indica Brandom, da *inferência*: a relação de um contexto de proposições com outro contexto de proposições, o âmbito próprio do Entendimento.

Nesse sentido, Hegel conecta a discussão com as noções setecentistas e oitocentistas de *força*, tanto no domínio da física quanto no que concerne à avaliação de seus pressupostos teóricos pela filosofia. Por seu turno, o capítulo do Entendimento mostrará a impossibilidade da exterioridade da consciência aos processos mundanos analisados na ciência nomológica e constatará que a negatividade do objeto, sua disposição mediacional, é também a negatividade da consciência¹⁶⁵.

No alvorecer da modernidade, em meio ao ápice do mecanicismo e de um modelo projetivista de força como extrínseca ao objeto, lembremos que em Descartes (1596-1650) há, por um lado, uma “antecipação” da coisa, a preferência de análise do objeto como *forma* separada de suas qualidades secundárias; em Locke (1632-1704), devido a sua relação com o modelo atomista de matéria, há a corroboração da ideia de força extrínseca, tomando o objeto enquanto algo passivo, mas ainda assim interativo e relacional. Em Galileu (1564-1642) e em Newton (1643-1727), com a noção de *força motriz*, também há uma noção anti-aristotélica de movimento apenas enquanto deslocamento espacial entre corpos. Por outro lado, com Leibniz (1646-1716), o mais consequente - já que compatibiliza a noção mecanicista de consideração dos fenômenos naturais com a sua *lei de continuidade* da matéria, em rejeição ao atomismo -, a força é considerada *também* enquanto princípio ativo, intrínseco: a mônada tem, inclusive, percepção e volição e se põe como algo diferente de si própria na capacidade de expressar seus predicados. Porém, com Hume (1711-1776), desvanece-se a ideia de conexão necessária *a priori* entre causa e efeito nos fatos do mundo, conexão esta apenas estabelecida *a posteriori*, através das impressões dos sentidos, por hábito.

164 Como veremos no parágrafo 145 da *Fenomenologia do Espírito* (HEGEL, 2002, p. 117).

165 Vide parágrafo 135 da *Fenomenologia do Espírito* (HEGEL, 2002, p. 109-110).

De uma perspectiva genealógica, aquilo que se desvendará como constitutivo do fenômeno, a força, tem como momento essencial a visualização da interação de universal e particular, permitido não pelo conceito de átomo, mas de mônada. Para Adorno, desdobrar esses aspectos solapados pela compulsão de identidade sistemática da modernidade será a chave para sua aceção de experiência e de linguagem. O *conceito de força* surge, então, como universal incondicionado, como diferenciação, e foi a primeira tentativa de dar conta da contradição objetiva, da bipolaridade do objeto, que se obteve como resultado da postura perceptiva. Desse modo, a noção de força deve ser encarada não como um mero instrumento intelectual ou mental, como para os mecanicistas, pois através dela se vê a dimensão processual do real. Como em Leibniz, é o objeto, a mônada, que conduz a isso: a substância individual, que é uno e múltiplo, é expressão da força¹⁶⁶. A mônada como ativa perfaz a negatividade conceitual de sua própria diferenciação em ser-para-si e em ser-para-outro. A força é, com esse passo, tanto o pensamento quanto o essencial, é o todo, não somente conceito vazio, mas é subsistente como efetividade e necessariamente põe suas diferenciações não apenas como “independentes” ou “livres”. Em contraposição à afecção passiva superada no capítulo anterior, típica, por exemplo, do modelo empirista, a percepção adquire os contornos leibnizianos da mônada ativa, como o estado passageiro que envolve a unidade na multiplicidade, um instantâneo da configuração de predicados¹⁶⁷. Por seu turno, a força se torna uma conexão entre duas percepções: toma o objeto percebido como percebente, ou seja, como sujeito e também como conceito.

Com Leibniz concebe-se o conceito de uma forma de consciência ainda mais natural do que aquele que considera sua fonte na autorreflexão. Contra a subordinação da existência ao pensamento enquanto *cogito* se defenderá a partir de então um “penso” que não é apenas quando com a consciência de si ou *apercepção*¹⁶⁸. Leibniz, sobretudo a partir da *Monadologia* (1714), desenvolve um conceito de *força* como constitutivo da própria substância, antes ontologicamente concebida apenas como fixa, agora contendo potencialidade de ambos os momentos: fixo e dinâmico. Enquanto dinâmica a mônada,

166 Vide parágrafo 136 da *Fenomenologia do Espírito* (HEGEL, 2002, p. 110).

167 Cf. *A Monadologia*, parágrafos 13-14.

168 Cf. o parágrafo 14 d' *A Monadologia*.

a substância ativa derivada do antigo conceito aristotélico de ἐντελέχεια, tem percepção e apetite¹⁶⁹. A percepção é o que condiciona a nossa passagem para o conhecimento, de uma representação obscura, um estado de atordoamento, para uma representação clara. São graus de evolução cognitiva, através do que não há exterioridade objetiva frente ou apartada do sujeito do conhecimento, mas um envolvimento contextual com fenômenos, que podem se tornar mais claros a partir de *forças vivas* (*vires vivae*) que impulsionam a percepção, fazendo perceber a confusão da percepção anterior. Assim, *força* não é mais concebida apenas a partir do conceito mecanicista de extensão (*res extensa*) nem somente como conjunção de corpos do movimento no plano geométrico, com cuja formulação nos *Principia philosophiae* (1644) Descartes lança as bases para a definição tanto do Princípio da Inércia quanto do Princípio da conservação do momento linear¹⁷⁰. Somente através desse novo conceito de força proposto por Leibniz é que se possibilita a concepção daquilo que é *orgânico*¹⁷¹, do que é vivo: as plantas, como que o estado puro das mônadas, percepção pura; os animais, a saída do estado puro, capazes de perceber que percebem, não por princípios, mas por associação e os seres humanos, para Leibniz os únicos a ter consciência de que têm consciência, a ter consciência das transformações dos estados de percepção. Com isso possibilita-se traduzir o estatuto da razão enquanto formas de vida, mobilizadas por forças que espelham um universo vivo, do macro ao microscópico¹⁷². Não há mais como que uma “razão” defronte do objeto, mas a mudança de percepções mediante o *apetite*, inicialmente um estado de atordoamento enquanto mônada nua, uma força ativa que lança a mera percepção à representação da percepção, o modo através do que se conhece e se conhece a si mesmo. Agora a força é considerada, então, como o meio universal do subsistir das

169 Cf. os parágrafos 14 e 15 d’ *A Monadologia*. Cf. também na mesma obra, onde se diz: “62. Assim, embora cada Mônada criada represente todo o universo, representa mais distintamente o corpo que lhe está particularmente afeto e de que constitui a Enteléquia; e como esse corpo exprime todo o universo, pela conexão de toda a matéria no pleno, a alma representa também todo o universo ao representar esse corpo que lhe pertence de um modo particular.” (LEIBNIZ, 1979, p. 111).

170 Cf. respectivamente os parágrafos 42 e 80 d’ *A Monadologia*.

171 Cf. também na mesma obra, onde se diz: “63. O corpo pertencente a uma Mônada (que é a sua Enteléquia ou Alma) constitui com a Enteléquia o que se pode chamar um *vivent*, e com a alma, o que se denomina um animal. Ora esse corpo de vivente ou de animal é sempre orgânico, pois, sendo cada Mônada, a seu modo, um espelho do universo, e estando este, por sua vez, regulado numa ordem perfeita, tem de haver também uma ordem no representante, isto é, nas percepções da alma e, por conseguinte, no corpo, segundo a qual o universo está representado nela.” (LEIBNIZ, 1979, p. 111-112).

172 Cf. os parágrafos 64-69; 73-78 d’ *A Monadologia*.

“matérias”, um substrato que mantém a amarração lógica dos predicados. Advindo das aporias da percepção, é unidade de determinações contraditórias: é *uno*, enquanto substância individual, e *múltiplo*, enquanto o outro, a *exteriorização*¹⁷³ pela qual a multiplicidade refere-se à unidade e pela qual os predicados solicitam o sujeito lógico¹⁷⁴, a força recalcada (*zurückgedrängte Kraft*), repelida adentro de si. Isso aponta para a necessidade da duplicação da força, pois, esse resultado permitiu ver a interação recíproca das coisas no contexto, o que não era possível pelo ponto de vista da percepção, já que esta dependia, se prendia demais à imediatez das coisas. Nesse ínterim, nota Adorno na *Dialética Negativa*:

“Apesar do programa da exteriorização [*Entäußerung*], ele se satisfaz em si mesmo, se isola, por mais que também exija com frequência o contrário. Se o pensamento realmente se exteriorizasse na coisa, se ele valesse por ela e não por suas categorias, então o objeto começaria a falar sob o olhar insistente do próprio pensamento. Hegel opunha à teoria do conhecimento que só nos tornamos ferreiros batendo o ferro, na execução do conhecimento junto àquilo que lhe apresenta resistência, de modo por assim dizer atóxico. [...] No entanto, a força especulativa capaz de lançar pelos ares o indissolúvel é a força da negação. É somente nela que sobrevive o caráter sistemático. As categorias da crítica ao sistema são ao mesmo tempo aquelas que concebem o particular. O que um dia ultrapassou legitimamente o particular no sistema tem seus sítios fora do sistema. A visão, que interpretando colhe no fenômeno mais do que ele simplesmente é, e, unicamente por meio daí, o que ele é, seculariza a metafísica. Só os fragmentos enquanto forma da filosofia seriam capazes de entregar às mônadas projetadas de maneira ilusória pelo idealismo o que lhes é devido. Elas seriam representações no particular da totalidade irrepresentável enquanto tal.” (ADORNO, 2009, p. 32).

Na *Fenomenologia* importa ver que coisas não se dão independentemente, mas que se dão com outras¹⁷⁵. Com os desdobramentos da dialética histórico-materialista em Marx, temos o exemplo de sua análise da estrutura da *mercadoria*, que é o que dá ensejo ao início da discussão d’*O Capital*: a mercadoria, longe de ser uma coisa isolada, é a unidade de determinações contraditórias, de valor de uso e de valor de troca, que

173 Em alemão *Äusserung*, equivalente no latim a *expressio*, *-onis*, o que faz sentido com a máxima de Leibniz para descrever a mônada: *expressio multorum in uno* (LEIBNIZ, 1979, p. 106).

174 Vide parágrafo 137 da *Fenomenologia do Espírito* (HEGEL, 2002, p. 112).

175 Vide parágrafo 138 da *Fenomenologia do Espírito* (HEGEL, 2002, p. 112-113).

somente se dá no intercâmbio, no contexto de outras mercadorias¹⁷⁶. Em contraposição ao nominalismo, no âmbito da linguagem, e ao atomismo no domínio físico, que tentam fixar um momento estático em um mundo dinâmico, que procuram estancar o que no mundo é processual, fica agora assentado que está contida no conceito de força a dualidade, já que, do contrário, não se poderia conceber a transição recíproca entre uno e múltiplo.

O uso do conceito de força nos lança então em um *jogo de forças*, ou seja, na própria realidade, da qual nos tornamos senhores ao conceituá-la, diferentemente do que acontecia ainda ao fim do capítulo sobre o momento perceptivo da consciência, em que éramos joguete da realidade¹⁷⁷. O conceito de força supera a percepção, que era unilateral, mas conservando-a, pois a força se duplica e não se perde na diferenciação. Através dela se capta a *transitoriedade*, o que nos lança em um contexto, em um mundo processual no qual, tanto no domínio físico quanto linguístico, estão em interação recíproca diversas forças instanciando-se em corpos e em situações, não sendo oportuno mais a unilateralidade na consideração dos momentos, na fixação da relação de uma força atuante de fora e outra como passiva. Pois, nesse modo de relação, haveria o *solicitante* como o meio universal, a expressão de uma multiplicidade de predicados, e a *solicitada* como a força repelida a si. Mas, ao se desdobrar o que está aí contido, a força recalcada mostra-se como o momento do uno que irá conferir unidade e que se tornará o

176 Ver o artigo de Bernstein, “Negative Dialektik. Begriff und Kategorien III. Adorno zwischen Kant und Hegel.”. Onde se lê: “Troca, diz Adorno, é o modelo social do princípio de identificação, e sem este princípio, não haveria troca (149). Mesmo nos atos mais simples de troca, dizemos que a troca de bijuterias sem valor por um pedaço de terra, coisas completamente desiguais são igualadas uma com a outra, tornadas iguais, e apresentadas como (no preço ou valor) o mesmo [*das Gleiche*]; as propriedades específicas das partes trocadas, bem como das pessoas que realizam a troca, desaparecem todas por trás da equalização de desiguais, que de fato permite a troca. O mecanismo de equalização na troca penetra no trabalho social, quando todas as partes são produzidas para a troca e a força de trabalho mesma se torna uma mercadoria, ou seja, o tempo de trabalho, também sujeito às condições do mercado. A difusão do princípio da troca, explica Adorno, imprime em todo o mundo a exigência de identidade, de totalidade. Então, o conteúdo social da unidade transcendental da aprecepção é trabalho social, sua essência é o contexto funcional de uma sociedade, que é ela mesma agrupada em torno do trabalho social imediato, e sua universalidade se sobrepõe com o princípio da troca, que regula a produção de mercadorias. Vale a pena lembrar, neste ponto, que a dominação da humanidade pelo princípio da troca é, provavelmente, para Adorno, a fonte mais profunda de desnecessário sofrimento social e de não-liberdade.” (BERNSTEIN, 2006b, p. 100-101, *tradução nossa*).

177 Vide parágrafo 139 da *Fenomenologia do Espírito* (HEGEL, 2002, p. 113).

suprassensível. Para Hegel, o *estranhamento* começa a ser superado, pois a consciência começa a desvendar que o outro é ela mesma.

O conceito de força, então, se *efetiva*¹⁷⁸, *sendo* para si através da duplicação, do movimento e do ser-outro: é o devir, o desvanecer e perda da substancialidade, ou do caráter de coisa individual na interação que é a experiência¹⁷⁹. Ao se caracterizar a dependência, solapa-se a independência completa.

“Essas forças não são extremos que retenham, [cada um] para si, algo fixo, e que só se transmitam mutuamente uma qualidade externa [*äußere Eigenschaft*] no meio-termo e no seu contato. Pelo contrário: só nesse meio-termo e contato são o que são. Aí estão imediatamente, ao mesmo tempo, o ser-recalcado ou o *ser-para-si* da força como sua exteriorização [*Äußerung*]; tanto está o solicitar quanto o ser-solicitado. Mas esses momentos por isso não se dividem em dois extremos independentes, tocando-se apenas em seus vértices opostos; senão que sua essência consiste pura e simplesmente em ser cada um através do outro, e em deixar de ser imediatamente o que é através do outro, quando o outro é. As forças não têm, pois, nenhuma substância própria que as sustenha e conserve.” (HEGEL, 2002, p. 114, *acréscimo do original nosso*).

Entramos aí no dilema da força, que a levará à aporia: ela é a princípio um conceito sem realidade, mas quando se efetiva como jogo de forças é *exteriorização*, em desmoronamento incessante como substância determinada, e sua realização é perda de realidade (*Verlust der Realität*), do sendo, o indiferenciado frente ao qual se colocava a percepção. Essa perda é efeito da aplicação imediata do conceito de força à realidade, por uma ingenuidade metafísica de considerá-la como extrínseca às coisas, que revela o primado da identidade sobre a diferença ao querer antecipar a natureza.

178 Em alemão o verbo efetivar se traduz por *wirken*, de que deriva o substantivo *Wirklichkeit* ou efetividade, atualidade, realidade. O substantivo *Werk*, da mesma família, tem raízes comuns do indo-europeu com o substantivo grego ἔργον, trabalho, obra, ato (Cf. KLUGE, F. *Etymologisches Wörterbuch der Deutschen Sprache*. Strassburg, DE: Trübner, 1899). Em Aristóteles a atividade, força ou atualidade, ἐνέργεια, em algumas ocasiões não se distingue de ἐντελέχεια, no sentido da existência atual de algo, opõe-se a potência, δύναμις, assim como a matéria, ὕλη e a essência, οὐσία (Cf. LIDDELL, H.G.; SCOTT, R. *Greek-English Lexicon*. New York, USA: American Book Company, 1882).

179 Vide parágrafo 141 da *Fenomenologia do Espírito* (HEGEL, 2002, p. 114).

Pela primeira vez, se preserva o conceito como *conceito*, como *normatividade*, e a força se reconhece como a realidade-que-deve-ser, como *pretensão discursiva de validade*. Ela assume uma pretensão contrafactual, como em Kant, que esclarece, contra a noção meramente subjetiva de necessidade em Hume: “[...] a experiência nos ensina que algo é constituído deste ou daquele modo, mas não que possa ser diferente. [...] a experiência jamais dá aos seus juízos *universalidade* verdadeira ou rigorosa [...]” (KANT, 1999, p. 54)¹⁸⁰. Somos nós que aprendemos, indo aos fenômenos e voltando, através do atrito com os objetos¹⁸¹. Antes, notadamente em Aristóteles e aquele que o reabilitou na modernidade, Leibniz, força tinha o sentido de princípio ativo de um processo. Agora, *força* tem o sentido do uso da pretensão de normatividade do discurso científico e seus modelos, como a representação do mundo verificável intersubjetivamente, que exige que se *assegure* o que é dito, ou seja, que nesse assegurar estejam as condições epistêmicas da fala.

Com esse passo, começa a vir à tona o “interior das coisas”, o “*negativo* da força sensível objetiva” (HEGEL, 2002, p. 115): o que vai caracterizar propriamente o fenômeno, a inferência, e o *suprassensível*¹⁸². O primeiro universal precisa ser reformulado, em vez de ser projetado ingenuamente nas coisas. Pelo segundo universal, esse *negativo* que veio à tona, a força precisa ser entendida como *essência*, a negação da força como imediatez sensível, o que fará mais justiça ao universal incondicionado.

A peculiaridade desse novo ponto de vista do Entendimento submete todos os estágios anteriores a nova interpretação¹⁸³. Assim, em primeiro lugar, a força é considerada como o conceito de uma substância individual, a mônada. Em um segundo momento, é mediada pelo interior “invisível” das coisas, que pode agora ser a amarração fenomênica do mundo sensível – o *suprassensível*. Não é mais imediatamente *para* a consciência, mas se dá pela mediação do outro, o jogo de forças.

180 Cf. no parágrafo 50 do Conceito Preliminar da *Enciclopédia*: “É que, enquanto as percepções e o mundo [que é o] agregado delas não mostram neles, enquanto tais, a universalidade – em direção da qual o pensar purifica aquele conteúdo -, por isso essa universalidade não é justificada por aquela representação empírica do mundo.” (HEGEL, 1995, p. 123).

181 Cf., já citado, KANT, 1999, p. 57; A 5.

182 Vide parágrafo 142 da *Fenomenologia do Espírito* (HEGEL, 2002, p. 115).

183 Vide parágrafo 143 da *Fenomenologia do Espírito* (HEGEL, 2002, p. 115-116).

É o momento no qual aparece o *meio-termo* lógico, o elemento intermediário que é agora o jogo de forças, ou o *fenômeno*: sua função é encadear o Entendimento e o interior das coisas¹⁸⁴. A força, antes substância recalcada é agora o encadeamento conceitual além-mundo, o “ser da força desenvolvido”. Por seu turno, o *fenômeno* é ser como *não-sendo*, pois para reconhecer a contingência é preciso já algo que a caracterize, ou seja, o interior das coisas, aquilo que permite que o fluxo espaço-temporal seja dito através da negatividade intrínseca do mundo, por seu movimento.

Dessa maneira, o fenômeno não é, para Hegel, o mundo sensível, que é apenas o jogo de forças, porque a condição para reconhecer a contingência não está no fenômeno, mas nele e no seu outro. “Para a consciência, porém, esse momento negativo ainda é o fenômeno *objetivo* evanescente – não ainda seu *próprio* ser-para-si. O interior, portanto, é para ela o conceito; mas a consciência ainda não conhece a natureza do conceito.” (HEGEL, 2002, p. 116). Isso porque a consciência tem a tendência de reificar as coisas, a cindi-las dela mesma em sua reflexão sobre si, na sua negatividade, em sua produtividade ativa no objeto. Por outro lado, é esse modo de ser que lhe permite reconhecer a negatividade das coisas no mundo. Entretanto, ela ainda quer manter o objeto enquanto independente dela, como *coisa-em-si*. Essa é justamente a condição social do *fetichismo*, crucial para, posteriormente, a análise marxiana do *fetichismo da mercadoria* no âmbito sócio-econômico: aquilo que é fruto da própria atividade humana e de sua intervenção dominadora, interna e externamente, ao ser esquecido como tal, se torna para ela um feitiço.

“A passagem do caos para a civilização, onde as condições naturais não mais exercem seu poder de maneira imediata, mas através da consciência dos homens, nada modificou no princípio de igualdade. Aliás, os homens expiaram essa passagem justamente com a adoração daquilo a que estavam outrora submetidos como as demais criaturas. Antes, os fetiches

184 Para Adorno, em *Sobre Sujeito e Objeto*, o problema é como se concebe esse encadeamento, com o risco de hipostasiar na relação, e dar primazia, ao aparato conceitual do sujeito: “O conhecido através da consciência deve ser um algo, pois a mediação se refere ao mediado. Mas, o sujeito, quintessência da mediação, é o como e, enquanto contraposto ao objeto, nunca o que, postulado por qualquer representação concebível do conceito de sujeito. Potencialmente, embora não atualmente, o sujeito pode ser abstraído [*weggedacht*] da objetividade; o mesmo não ocorre com a subjetividade em relação ao objeto.” (ADORNO, 1995, p. 188).

estavam sob a lei da igualdade. Agora, a própria igualdade torna-se fetiche. A venda sob os olhos da Justiça não significa apenas que não se deve interferir no direito, mas que ele não nasceu da liberdade.” (ADORNO & HORKHEIMER, 2006, p. 27).

A consciência, então, quer manter o verdadeiro como o *suprassensível*, que em si lhe é a condição incondicionada, ou independente, da dizibilidade¹⁸⁵. Retornando à posição metateórica do *nós*, observamos a formação do *silogismo* ou *inferência* (*Schluss*)¹⁸⁶: de um lado o entendimento e o *meio-termo*, que é o fenômeno; de outro, a conclusão, o Em-si ou o interior das coisas. O interior das coisas é, assim, o *nosso* objeto, enquanto, no mínimo, o encadeamento do entendimento com o Em-si através do fenômeno. Por a perspectiva do *nós* ser a do conceito, a pretensão compartilhada de objetividade, mediada ao menos pelo que aparece, divisamos a partir daqui o início da refutação da incognoscibilidade do Em-si, por meio do estabelecimento de sua relação intrínseca com os conceitos. Entre a objetividade do mundo da vida, em um realismo conceitual, e a objetividade dos fenômenos, a independência dos processos materiais, Hegel se posiciona tanto como intersubjetivista, permitindo a visualização da dependência recíproca entre fenômeno e essência no espírito, quanto realista, no que se refere ao atrito, no engajamento direto com os fenômenos.

“Se nada mais houvesse a fazer com o interior e o ser-concluído-junto com ele através do fenômeno, somente restaria ater-se ao fenômeno, isto é: tomar por verdadeiro algo que sabemos não ser verdadeiro [para preencher esse vazio]. Um vazio que veio a ser, primeiro, como o esvaziamento das coisas objetivas, mas *que sendo esvaziamento em si* deve ser tomado como esvaziamento de todas as relações espirituais [*geistigen Verhältnisse*] e diferenças da consciência como consciência. Para que haja algo nesse *vazio total*, que também se denomina *sagrado*,

185 Vide parágrafo 144 da *Fenomenologia do Espírito* (HEGEL, 2002, p. 116).

186 Vide parágrafo 145 da *Fenomenologia*. “Em particular, o termo de Hegel ‘*Schluss*’ exhibe apenas essa ambiguidade relação/processo. É usualmente traduzido por ‘silogismo’, segundo motivos perfeitamente razoáveis de que ‘*Schluss*’ é o termo usado historicamente na Alemanha para discutir inferências silogísticas Aristotélicas. E há lugares, particularmente na discussão da *Ciência da Lógica* das formas de silogismo, na qual essa é a única tradução apropriada. Mas, o termo significa, de modo mais geral, inferência. E enquanto fica claro que, por vezes, ele está falando sobre as relações entre os diferentes elementos de um silogismo clássico – por exemplo, sobre ter o status ou o papel de meio-termo – como veremos, também fica claro que por vezes ele está falando sobre o movimento das premissas à conclusão.” (BRANDOM, 2002, p. 192, *tradução nossa*).

há que preenchê-lo, ao menos com devaneios: *fenômenos* que a própria consciência para si produz.” (HEGEL, 2002, p. 117-118, *acréscimo do original nosso*).

Quando a consciência encontra a si no Em-si acaba o *estranhamento*, que põe o Em-si como Além incognoscível, que era o ponto de vista do entendimento¹⁸⁷. A fenomenologia do entendimento ajuda a entender melhor o motivo de sua posição. Fica claro que há duas maneiras de lidar com a *inferência*. Uma pela via racionalista, que reifica o suprassensível e acaba por se enredar em um misticismo. Outra, pela via empirista, que naturaliza o fenômeno, a história, e cai em um positivismo. O ponto de vista do entendimento despreza todas as mediações sociais que o constituem, preenchendo-as com devaneios e com fenômenos produzidos pela própria consciência. É justamente o fetichismo, o esquecimento desse preenchimento e reificação do Além que estão na base das religiões e do que se torna o *sagrado*.

“O que o primitivo aí sente como algo de sobrenatural não é uma substância espiritual oposta à substância material, mas o emaranhado da natureza em face do elemento individual. O grito de terror com que é vivido o insólito torna-se seu nome. Ele fixa a transcendência do desconhecido em face do conhecido e, assim, o horror como sacralidade. A duplicação da natureza como aparência e essência, ação e força, que torna possível tanto o mito quanto a ciência, provém do medo do homem, cuja expressão se converte em explicação.” (ADORNO & HORKHEIMER, 2006, p. 25).

A efetividade real é o fenômeno, dito de outro modo, o mundo sensível contendo a potência racional explicativa¹⁸⁸. O *modus operandi* da ciência moderna, que é nomológica e retira para si como modelo o modelo quantitativo matemático, como se verifica, por exemplo, em Newton, não lida com a diferença específica dos objetos, mas é meramente uma racionalidade técnica que joga com as coisas¹⁸⁹. É preciso mostrar seu fundo prático, a mediação e negatividade da racionalidade, que é o que comporá o

187 Vide parágrafo 146 da *Fenomenologia do Espírito* (HEGEL, 2002, p. 117).

188 Vide parágrafo 147 da *Fenomenologia do Espírito* (HEGEL, 2002, p. 118).

189 Vide parágrafo 148 da *Fenomenologia do Espírito* (HEGEL, 2002, p. 118-119).

conceito de liberdade: a radicalização do compartilhamento de conceitos em uma forma de vida, tema da próxima seção.

Mostrou-se, então, como o entendimento rompeu com o jogo de forças, e como a consciência descobriu-se engajada com o objeto pela reorganização do universal e pela reestruturação da dizibilidade do mundo¹⁹⁰. Foi visto também que a ciência moderna tem uma tendência reificante através do desdobramento das insuficiências filosóficas de sua racionalidade, pelo que se mobiliza a noção kantiana de *legalidade do específico*, o que já prepara a discussão sobre a “consciência invertida”. O entendimento, que é nosso objeto como *inferência*¹⁹¹, é abordado agora a partir da consciência engajada: o não-ser do jogo de forças veio a ser pela primeira vez para o entendimento como o Em-si idêntico, abstrato, conceitual.

Através da posição metateórica do *nós*, visualizamos aqui a rejeição da separação entre sujeito e objeto e a aceitação de seu enredamento, nesse passo, o suprassensível é como o *juízo reflexionante*¹⁹². Pelo fato de a consciência ter o impulso para abstrair, para o universal, o dizível se mostra como um resultado negativo, assim como, a compulsão para o idêntico é a gênese da identidade simples do ponto de vista do entendimento. O que impele para além disso é o próprio conceito de diferença: a consciência lida com isso dando nome à processualidade do real, mesmo que ela o faça através da identidade. Para Hegel, a condição do conhecimento da diferença, a *diferença universal* que é dita, é a identidade¹⁹³. Esse é, no Ocidente, o momento inaugural do

190 Como vimos no parágrafo 141 da *Fenomenologia do Espírito* (HEGEL, 2002, p. 114).

191 Como vimos no parágrafo 144 da *Fenomenologia do Espírito* (HEGEL, 2002, p. 116).

192 Vide parágrafo 147 da *Fenomenologia do Espírito* (HEGEL, 2002, p. 118). Cf. na primeira introdução à *Crítica da Faculdade-de-julgar*: “O Juízo reflexionante procede, pois, com fenômenos dados, para trazê-los sob conceitos empíricos de coisas naturais determinadas, não esquematicamente, mas tecnicamente, não, por assim dizer, apenas mecanicamente, como um instrumento, sob a direção do entendimento e dos sentidos, mas artisticamente, segundo o princípio universal, mas ao mesmo tempo indeterminado, de uma ordenação final da natureza em um sistema, como que a favor de nosso Juízo, na adequação de suas leis particulares (sobre as quais o entendimento nada diz) à possibilidade da experiência como um sistema, pressuposição sem a qual não poderíamos esperar orientar-nos em um labirinto da diversidade de leis particulares possíveis.” (KANT, 1974a, p. 271-272).

193 Vide parágrafo 149 da *Fenomenologia do Espírito* (HEGEL, 2002, p. 119).

conceito básico da física com Aristóteles¹⁹⁴. Para Hegel, esse conceito é originário da luta que a consciência tem com a perda da realidade: ela produz a identidade. Segundo Adorno, porque essa identidade é posta pelo sujeito, a “metafísica ocidental foi sempre, com a exceção dos heréticos, uma metafísica da câmara escura” (ADORNO, 2009, p. 122).

A *lei da força* é, pois, essa estratégia pragmática e metabólica da consciência, é a regra que permite entender os processos e a maneira mais rudimentar de a consciência operar o “interior das coisas”, no âmbito daquele novo universal. É sua reação de modo a não perder a realidade: o mínimo a se fazer é *dizer*, ou seja, lidar praticamente. Isso é o que se tornará em Marx o conceito de trabalho, que supera a distinção antropológica entre o que é inato e adquirido através da dimensão da interação, dimensão essa aqui aplicada à noção mais fundamental da física.

“Ou seja: a negação é o momento essencial do Universal; ela – ou a mediação – é assim, no Universal, *diferença universal*. Essa se exprime na *lei* como imagem *constante* do fenômeno instável. O mundo *suprassensível* é, portanto, um *tranquilo reino das leis*; certamente, além do mundo percebido, pois esse só apresenta a lei através da mudança constante; mas as leis estão também *presentes* no mundo percebido, e são sua cópia imediata e tranquila.” (HEGEL, 2002, p.119).

O reino tranquilo das leis é o mundo suprassensível para onde se transfere a condição da regularidade fenomênica enquanto um mundo sempre vigente que não se perturba para efetivar-se, não está em atuação segundo cada diferença de conteúdo¹⁹⁵. Para Aristóteles, contra a distinção platônica entre um mundo imutável que condiciona o mundo sensível, o mundo sublunar é um mundo que tem como essência as coisas estarem em movimento. Aliás, apenas prescindindo daquela distinção platônica é que a física se torna possível, pois assim é admissível que existam coisas cuja essência ou

194 Cf. na *Metafísica* (992b, 5-10), quando diz: “No que se refere ao movimento, se essas diferenciações são movimento, é evidente que as Formas se movem. E se não são, de onde veio o movimento? Assim, fica totalmente suprimida a investigação sobre a natureza.” (ARISTÓTELES, 2015, p. 63).

195 Vide parágrafo 155 da *Fenomenologia do Espírito* (HEGEL, 2002, p. 124).

conceito é mover-se, cuja essência é o processo. Com isso, não está mais presente o jogo de forças em uma diferença ou oposição absoluta¹⁹⁶.

Apesar de a ciência moderna ser quantificadora, é possível verificar nela um momento em que se revela a defesa da continuidade, por ela se valer de *leis*, o que já caracteriza uma diferenciação daquilo que preconizava Aristóteles em seu modelo antigo de ciência, que privilegiava as qualidades específicas. De outro lado, a ciência moderna adquire para si um caráter mais abstrato de lei, sendo mais formal, o que revela uma *compulsão ao idêntico*. Como nota Adorno, na introdução de sua *Dialética Negativa*, vê-se na filosofia hegeliana - o que historicamente se voltou contra ela - o trabalho do não-idêntico operando, enquanto tematiza a perda, o malogro das condições de conhecimento¹⁹⁷, pois Hegel quer levar a termo o ceticismo como constitutivo das formas de vida¹⁹⁸.

O meio universal e a unidade negativa que é o fenômeno em Aristóteles é a φύσις: aquilo que tem como essência a perda, a corruptibilidade. A consciência, por sua vez, tem no engajamento a lida com essa fluidez. A processualidade do real foi historicamente determinada como esse fluxo que a consciência capta através da identidade, do simples da força. Da mesma forma que no argumento lógico das categorias da essência, a diferença e a identidade se implicam mutuamente¹⁹⁹, a consciência estando em “mudança absoluta”, dá conta da mudança através da “diferença absoluta” (HEGEL, 2002, p. 119), que é um conceito. Como no momento do desejo, a gênese pragmatista da identidade na dialética entre o desejo e a vida, a consciência tem

196 “Precisamos agora pensar o todo como tendo suas diferenças dentro de si, como uma estrutura articuladora essencial tanto à constituição do todo quanto à constituição de seus componentes que se ‘auto-diferenciam’. Esses componentes podem ser pensados como fatos particulares, leis particulares, e leis gerais, com a condição de que não nos esqueçamos que estes não podem ser entendidos como elementos atomísticos inteligíveis independentemente de e antecipadamente à consideração das relações modais de exclusão e inclusão, nas quais eles estão um para o outro.” (BRANDOM, 2002, p. 186, tradução nossa).

¹⁹⁷ Cf. ADORNO, 2009, p. 12-13.

198 Cf. o adendo I ao parágrafo 41 do Conceito Preliminar da *Enciclopédia*: “As formas-de-pensamento devem ser consideradas em si e para si; são o objeto e a atividade do objeto mesmo; examinam-se a si mesmas, e devem determinar nelas mesmas seu limite e mostrar sua falha.” (HEGEL, 1995, p. 109).

¹⁹⁹ Cf. ADORNO, 2009, p. 15.

a marca do negativo, do *nome*, e assim ao produzir o objeto, produz a si²⁰⁰. Essa é a primeira forma antropológica de *uso*, de operacionalizar a fluidez. Antes da concepção de *lei*, não se podia chamar algo de pretensão à verdade, já que a lei é a primeira forma que a consciência engajada assume, mas que se transforma depois em nova versão do sagrado e no conceito de *mundo invertido*²⁰¹.

“A concepção do mundo invertido é o que resulta se alguém erroneamente pensa que porque o contraste exclusivo entre ser carregado positivamente e ser carregado negativamente é essencial a cada qual ser a propriedade elétrica determinada que é, e assim dizer que, se uma coisa é de fato carregada positivamente, esse alguém precisa alegar implicitamente que alguma outra coisa correspondente está de fato carregada negativamente.” (BRANDOM, 2002, p. 200, *tradução nossa*).

Em um primeiro momento, com o primeiro suprassensível, reino tranquilo das leis, desvenda-se para o entendimento uma concepção de regularidade que é tautológica²⁰², pela qual se pretende *explicar* os fenômenos seguindo a diretriz que diz que “[...] das coisas conhecemos *a priori* só o que nós mesmos colocamos nelas” (KANT, 1999, p. 40), ou seja, que as diferenças aí trabalhadas não são diferenças nas coisas mesmas, mas se dão como “*o-que-permanece-igual consigo*” (HEGEL, 2002, p. 125). É por isso que vai surgir, um segundo suprassensível, que suprassume o primeiro e, portanto, o contém, como um *mundo invertido* que *representa* sensivelmente o que é *interior* para o fenômeno, em sua disposição reflexiva que, enquanto igual e desigual, lei e diferenças, ainda se repelem entre e de si mesmos²⁰³. Um dos exemplos abordados é o da relação das partes representadas entre crime e castigo na aplicação da lei.

200 Vide parágrafo 167 da *Fenomenologia do Espírito* (HEGEL, 2002, p. 135-136).

201 “Holismo individuacional é uma alegação de senso de dependência recíproca. Entender isso como uma alegação de dependência de referência recíproca seria cometer o erro do primeiro mundo invertido: pensar que, porque um objeto é determinado, ele é inteligível apenas em termos de seu exibir propriedades, que são determinadas, cada uma delas, em virtude de sua modalmente robusta exclusão de outras propriedades fortemente contrastantes que, assim, onde uma propriedade é possuída por um objeto, aquelas contrastantes precisam também ser possuídas por aquele ou outros objetos.” (BRANDOM, 2002, p. 200, *tradução nossa*).

202 Vide parágrafo 155 da *Fenomenologia do Espírito* (HEGEL, 2002, p. 124).

203 Vide parágrafo 159 da *Fenomenologia do Espírito* (HEGEL, 2002, p. 126-127).

“O crime *efetivo* tem sua *inversão* e seu *Em-si* como *possibilidade* na *intenção* como tal – mas não numa boa intenção, pois a verdade da intenção é somente o ato mesmo. Todavia, segundo seu conteúdo, o crime tem sua reflexão sobre si – ou sua inversão – no castigo *efetivo*, o qual é a reconciliação da lei com a efetividade que se lhe opôs no crime.” (HEGEL, 2002, p. 127).

Ao suprasumir o primeiro suprassensível, negando-o e conservando-o, o mundo invertido se desenvolve enquanto uma posição cognitiva que pode suportar a inversão de uma inversão anterior, sendo si mesmo e seu oposto em uma unidade - como *infinitude*²⁰⁴, que a essa altura se mantém a partir de uma diferença interior, pois ainda é uma infinitude simples e identitária²⁰⁵.

“Esta infinitude simples – ou o conceito absoluto – deve-se chamar a essência simples da vida, a alma do mundo, o sangue universal, que onipresente não é perturbado nem interrompido por nenhuma diferença, mas que antes é todas as diferenças como também seu ser-suprasumido; assim, pulsa em si sem mover-se, treme em si sem inquietar-se.” (HEGEL, 2002, p. 129).

Com esse desenvolvimento, temos a consideração holística do mundo factual a partir de uma rede conceitual de relações de exclusão e inclusão, que permite a autodiferenciação de seus componentes para sua determinação contedística, o que não mais possibilita a postura cognitiva de tratá-los atomisticamente nem de modo antecipado à relação²⁰⁶. Por outro lado, os resquícios de um modo de relação identitária, que esquece o que é o *outro* na unidade, irão se dissipar no movimento do suprasumir a si desse modo de relação que já é fruto de um fracionamento²⁰⁷.

204 Vide parágrafo 160 da *Fenomenologia do Espírito* (HEGEL, 2002, p. 128). “A concepção do conceitual como ‘infinito’ é o eixo em volta do qual o pensamento sistemático de Hegel se revolve. Capturá-lo é a meta primária através da qual a exposição de toda a *Lógica* é dirigida. Na discussão ao final de ‘Força e Entendimento’, o ‘conceito de diferença interna’, contrastando com a concepção atomística inadequada de diferença ‘absoluta’, é repetidamente equacionada com infinitude. [...] Diferença interna é incompatibilidade material entre itens entendidos como itens que são somente em virtude de estarem naquelas relações de necessária exclusão mútua.” (BRANDOM, 2002, p. 185, *tradução nossa*).

205 Vide parágrafo 162 da *Fenomenologia do Espírito* (HEGEL, 2002, p. 129-130).

²⁰⁶ Cf. BRANDOM, 2002, p. 186.

207 Para Adorno, Hegel não segue sua própria intuição, o que daria um passo decisivo para o materialismo: “Costuma-se dizer que a diferença não pode brotar da unidade; mas de fato a unidade é

“A infinitude, ou essa inquietação absoluta do puro mover-se-a-si-mesmo, [faz] que tudo o que é determinado de qualquer modo – por exemplo, como ser – seja antes o contrário dessa determinidade. A infinitude já era, sem dúvida, a alma de tudo o que houve até aqui; mas foi no *interior* que primeiro ela mesma brotou livremente. O fenômeno – ou o jogo de forças – já a apresentava; mas foi só no *explicar* que surgiu, livre, pela primeira vez. Quando a infinitude – *como aquilo que ela é* – finalmente é objeto para a consciência, então a consciência é *consciência-de-si*.” (HEGEL, 2002, p. 130).

Essa nova figura do saber é saber de si, enquanto o entendimento ainda era o saber de um outro que lhe aparecia como alheio. Estamos, então, diante de uma postura cognitiva que significa o momento de suprassunção do ponto de vista do entendimento, que ainda encerrava uma posição unilateral e subjetiva, em outras palavras, a partir de um individualismo metodológico com relação ao saber²⁰⁸. Com essa transição, vemos caracterizada uma das mais importantes teses da fenomenologia hegeliana – sobremaneira tendo em vista a crítica em que se debruça Adorno –, a *tese semântica do idealismo*, que defende que: a estrutura e a unidade do *conceito* e a estrutura e a unidade do *si* são isomórficas²⁰⁹. Ou, como, por sua vez, aponta a leitura de Brandom:

“O objeto da consciência tem a estrutura relacional holística que Hegel chama de ‘infinitude’. Essa é uma estrutura de diferenças (exclusões) que são canceladas ou suprassumidas (*aufgehoben*), na medida em que a identidade ou a unidade de itens diferenciados é entendida como consistindo naquelas relações de exclusão recíproca. Mas, a consciência é ela mesma como tal estrutura. Então, consciência de objetos é consciência de algo que tem a mesma estrutura que a consciência. Ela é, assim, estruturalmente como consciência de *sis* [*selves*] em vez de, de objetos. Genericamente, então, ela deve ser entendida como consciência-de-si.” (BRANDOM, 2002, p. 189, *tradução nossa*).

apenas um momento do fracionamento, é a abstração da simplicidade que defronta a diferença. Mas por ser abstração, é só um dos opostos, como já se disse. Ela é o fracionar-se, pois a unidade é um negativo, um oposto; assim é posta justamente como o que tem nele a oposição.” (HEGEL, 2002, p. 129).

208 Cf. o parágrafo 42, e seus adendos, do Conceito Preliminar da *Enciclopédia* (HEGEL, 1995, p. 11-113).

209 Cf. BERNSTEIN, 2006a, p. 41.

Segundo a leitura de Brandom, como vimos, Hegel tem uma concepção mais radical para relações de inferência material, por mediação, que é a noção de relações de incompatibilidade material, por negação determinada, que, derivadas de relações de exclusão e, pois, de inclusão, podem contribuir para determinação de conteúdo conceitual²¹⁰. Nesse sentido, em termos de *inferência*, precisamos fazer a distinção entre *relações conceituais*, relações de incompatibilidade e de inferência material, e *processos conceituais*, revisões conceituais e de crenças. De um lado, podemos distinguir entre a incompatibilidade *objetiva* de fatos e propriedades, etc., e, de outro, a incompatibilidade *subjetiva* de compromissos práticos²¹¹.

“Com efeito, esse saber, que é a verdade da *representação* do fenômeno e de seu interior, ele mesmo é apenas resultado de um movimento sinuoso. No seu percurso, desvanecem os modos de consciência – conhecimento sensível, percepção e entendimento; e também resultará que o conhecer daquilo que a *consciência sabe enquanto sabe a si mesma*, exige ainda mais rodeios [...]” (HEGEL, 2002, p. 132).

Surge assim um conceito pragmático de *experiência*²¹², quer dizer, no lado subjetivo da *certeza*, o processo conceitual que corresponde à relação de incompatibilidade de fatos e propriedades; no lado objetivo da *verdade*, é resolver compromissos práticos incompatíveis, ou seja, dar conta do *erro* ao percebê-lo. Para Brandom, o *idealismo objetivo* que surge na transição do momento da consciência para o momento da consciência-de-si é tal que não se pode mais pretender a determinação conceitual do mundo *objetivo* sem entender o engajamento prático e os processos constitutivos do tomar consciência da incompatibilidade subjetiva de compromissos, quer dizer, das *representações*²¹³ sobre esse mundo²¹⁴. Em outras palavras, a dependência recíproca de *sentido* conceitual, tanto do lado objetivo quanto do lado

²¹⁰ Cf. BRANDOM, 2002, p. 192, p. 203.

²¹¹ Cf. BRANDOM, 2002, p. 193.

²¹² Cf. BRANDOM, 2002, p. 196.

²¹³ Vide parágrafo 165 da *Fenomenologia do Espírito* (HEGEL, 2002, p. 132).

²¹⁴ Cf. BRANDOM, 2002, p. 193.

subjetivo, não implica em uma dependência à referência²¹⁵, ou não compromete Hegel a uma noção de verdade por *adaequatio* ou correspondência às coisas²¹⁶, mas ao engajamento prático-cognitivo e ao comportamento social situado dos concernidos frente ao saber²¹⁷. O que não implica, de outro lado, que essa reivindicação signifique que se não houvesse o *uso* de termos singulares para objetos, declarações sobre estados de coisa, conclusões contrafactuais acerca de situações, etc., não haveria incompatibilidades objetivas, ou objetos, fatos e leis²¹⁸, mas que é preciso a atividade humana para *produzir* o mundo como estruturado conceitualmente²¹⁹. O que, para Adorno, prepara para uma dialética materialista se a objetividade é *reconhecida* como determinada na mediação e não é subsumida à primazia da identidade do sujeito, nem como um sujeito absoluto.

A discordância de Adorno, no que se refere seu conceito de linguagem, se exprime, como vimos em seções anteriores, na sua crítica ao processo judicativo e conceitual que, no Ocidente, ao longo de seu processo civilizatório ou de esclarecimento, acabou por privilegiar um modo de subjetivação mediado pela racionalidade instrumental, cujo fim é ser instrumento e meio de dominação da natureza e, pelos senhores, dominação dos próprios seres humanos. Uma dialética que se opõe ao resultado desse diagnóstico, para Adorno, deve ser *negativa*. Isto é, não se curvar à positivação do conceito no espírito absoluto – hoje, uma totalidade antagônica e reificante -, não cair em um “fetichismo do conceito”, mas submetê-lo à crítica que se expressa na negação determinada, cujo resultado abre espaço para o negativo, se seus conceitos se revolverem em torno de uma constelação conceitual, com essa concepção a linguagem não deve ser apenas um “simples sistema de signos”, nem deve ser

²¹⁵ Cf. BRANDOM, 2002, p. 195; p. 198.

²¹⁶ Cf. o que diz Adorno na introdução da *Dialética Negativa* (ADORNHO, 2009, p.12).

²¹⁷ Cf. PIPPIN, 1993, p. 70. Robert Pippin é outro autor que tem se debruçado em revisar a interpretação da obra de Hegel, dialogando com e influenciando esse mesmo intento na obra de, entre outros, Brandom, Honneth e Paul Redding, cujo auxílio nos será oportuno, através de seu artigo publicado no publicado no *The Cambridge Companion to Hegel*.

²¹⁸ Cf. BRANDOM, 2002, p. 199.

²¹⁹ Cf. BRANDOM, 2002, p. 208.

dissolvida no todo, isto é, como dizem os autores, incorrer na “proibição de dar nomes ao absoluto” (ADORNO & HORKHEIMER, 2006, p. 32)²²⁰. Dessa maneira, como já vimos, “O objeto abre-se para uma insistência monadológica que é consciência da constelação na qual ele se encontra: a possibilidade de uma imersão no interior necessita desse exterior”. (ADORNO, 2009, p. 141).

Reconhecer que os conceitos apontam para e designam algo não-conceitual é o “antídoto da filosofia”, pois age contra sua “autoabsolutização”, isto é, o resultado do fetichismo conceitual, de sua hipóstase e primazia na experiência. Esse reconhecimento é um “desencantamento do conceito”, que age contra a ideia de infinitude, legada pelo idealismo, de *exaurir* o objeto do conhecimento, à maneira das ciências positivas, “reduzindo os fenômenos a um mínimo de proposições”. Ao contrário, para Adorno, a filosofia “visa à exposição integral ao outro [*Entäußerung*]” (ADORNO, 2009, p. 18-19, *acréscimo nosso*).

d. A transição do desejo à socialidade da autoconsciência: a gênese do indivíduo burguês

Os momentos anteriores, alternativas cognitivas rejeitadas²²¹, são constitutivos do que Hegel considera como o estágio da *consciência natural* ou irrefletida do saber sobre o mundo ao redor, em que, de maneira pré-teórica, cotidianamente a atividade humana se desenrola, ponto de vista o qual o momento da consciência-de-si já superou²²². Para Hegel, são posições defendidas em instâncias do Absoluto, ou em condições de possibilidade do conhecimento, que têm em comum a crença de que o

220 “Com o conceito de negação determinada, Hegel destacou um elemento que distingue o esclarecimento da desagregação positivista à qual ele o atribui. É verdade, porém, que ele acabou por fazer um absoluto do resultado sabido do processo total da negação: a totalidade no sistema e na história, e que, ao fazer isso, infringiu a proibição e sucumbiu ele próprio à mitologia.” (ADORNO & HORKHEIMER, 2006, p. 32).

²²¹ Cf. PIPPIN, 1993, p. 70.

²²² Cf. PIPPIN, 1993, p. 81, nota 14.

verdadeiro para a consciência é outra coisa do que ela mesma²²³. O momento da consciência de si é o começo da consideração acerca de nós mesmos e de nossa relação a outros.

Podemos caracterizar a fundamentação inicial da filosofia social moderna, pautada na luta autocentrada por conservação, a partir de seus traços anti-aristotélicos, que são em grande medida reflexo das transformações estruturais nos modelos tradicionais de sociedade no Ocidente europeu, desde a baixa Idade Média até o Renascimento. O modelo secularizado de sociedade surge, na demanda da expansão marítima da zona comercial, empreitada a que se lançam os iberos e os ingleses, e do consequente desenvolvimento técnico-científico que garante cada vez maior eficiência no controle e fiscalização da circulação de mercadorias, foi um modelo que rapidamente evidenciou a competição, as ambições, a suspeita entre os indivíduos, moldados agora por um agir orientado para o sucesso pessoal.

Em *Luta por Reconhecimento*, Axel Honneth, com o intento de resgatar certo materialismo deixado para trás a partir da *Fenomenologia do Espírito* (1807), se interessa pela teoria do reconhecimento que a precede, esboçada pela obra do jovem Hegel, sobretudo por aquela desenvolvida no período em que este lecionou da Universidade de Jena, de 1801 a 1806. Ao analisar nesse período as bases da filosofia social moderna, principalmente em Maquiavel e Hobbes, o jovem Hegel se dispõe à derrocada do atomismo contido na hipótese artificial do “estado de natureza”, do *bellum omnium contra omnes*, que obrigaria à instauração coercitiva do Estado por meio de um “contrato social”. A partir de uma releitura de Aristóteles²²⁴, advém a tese hegeliana de que as relações subjetivas e intersubjetivas são direcionadas pela *comunidade política* (*κοινωνία πολιτική*), cujo fim é a reconciliação por via discursiva.

223 Vide parágrafo 166 da *Fenomenologia do Espírito* (HEGEL, 2002, p. 135).

224 Cf. na *Política*, I, 1253 a, 10, quando Aristóteles assevera que o ser humano é um ser vivo político, pois é aquele que desenvolve através da pólis a racionalidade discursiva capaz de dizer, inclusive, o que é justo e o que é injusto: “λόγον δὲ μόνον ἄνθρωπος ἔχει τῶν ζώων” (ARISTÓTELES, 1950, p. 10).

“[...] Hegel quer dizer somente que toda teoria filosófica da sociedade tem de partir primeiramente dos vínculos éticos, em cujo quadro os sujeitos se movem juntos desde o princípio, em vez de partir dos atos de sujeitos isolados; portanto, diferentemente do que se passa nas doutrinas sociais atomísticas, deve ser aceito como uma espécie de base natural da socialização humana um estado que desde o início se caracteriza pela existência de formas elementares de convívio intersubjetivo.” (HONNETH, 2015, p. 43).

Quer dizer, já podemos entrever a ontologia social da teoria hegeliana da intersubjetividade, segundo a qual se há “natureza” humana ela será ontologicamente desenvolvida na *pólis* e obtida pela mediação social. Assim, se inicia a crítica ao atomismo e mecanicismo presentes no *jusnaturalismo* moderno, cujo ponto de partida Hegel ainda partilha de certo modo, estabelecendo a noção de *pessoa* a partir do *desejo* natural em sua teoria da “tomada de posse”.

No jovem Hegel, delineia-se uma teoria do reconhecimento que percorre três padrões elementares da interação humana: da formação individual na família com o *amor*; e da formação social, com o *direito* e, por último, através de um contínuo desdobramento conflituoso e distanciamento das determinações humanas naturais, com a *eticidade* na “sociedade civil”²²⁵. Desse modo, o processo de formação das instituições sociais tem por base inicial a “eticidade natural” ou, como mais tarde chamará, o “espírito subjetivo”²²⁶, a esfera emocional mediada pelo contexto das relações familiares e sociais, nas quais a pessoa em formação da vontade se estabelece por meio de uma relação *negativa*²²⁷. A partir dessa esfera, a primeira dimensão de

225 Cf. HONNETH, 2015, p. 46-49. “Hegel emprega no *Sistema da Eticidade*, como forma de sua exposição, o método da subsunção recíproca de intuição e conceito; desse procedimento resultam formalmente as três partes principais de seu escrito: o capítulo sobre a ‘eticidade natural’ como subsunção da intuição sob o conceito, o capítulo sobre o ‘crime’ como subsunção do conceito sob a intuição e, finalmente, o capítulo sobre a ‘eticidade absoluta’ como ‘indiferença’ de intuição e conceito.” (HONNETH, 2015, p. 49, nota 40).

226 Honneth trabalha com, principalmente, os desenvolvimentos conceituais presentes no *Sistema da Eticidade* (1802), no qual ainda se usa o conceito de “eticidade natural”, e os do projeto de uma *Realphilosophie* (1805-1806) - no qual já se usa a forma “Espírito subjetivo” -, o último texto que precede a *Fenomenologia do Espírito*. O primeiro escrito amplamente ancorado nos conceitos aristotélicos, o segundo, já na filosofia da consciência de seus contemporâneos (HONNETH, 2015, p. 62).

227 Como aparece no *Sistema da Eticidade*: “Na relação de ‘pais e filhos’, uma relação de ‘ação recíproca universal e de formação dos homens’, os sujeitos se reconhecem reciprocamente como seres amantes, emocionalmente carentes; o elemento da personalidade individual que encontra reconhecimento por parte do outro é o ‘sentimento prático’, ou seja, a dependência do indivíduo relativa às dedicações e

conflitos aparece com o choque de interesses entre famílias, de que se origina o conceito de *propriedade*. Esses conflitos de interesses por bens são derivados do trabalho, ainda em escala doméstica, e das rudimentares relações de troca²²⁸. Juntamente com seu surgimento, se dá o conceito de *crime*, em meio a uma esfera gradualmente desenvolvida de relações jurídicas, ensejada pela demanda por reconhecimento de causas e na expectativa normativa de reciprocidade de comportamento. É essa pressão normativa que força o processo de realização do direito²²⁹. É nesse sentido também que o direito do objeto, em sua negatividade, deve ser reconhecido através da constelação conceitual que libere a “história coagulada nas coisas” (ADORNO, 2009, p. 52), e que revele a não-identidade própria à subjetividade humana, sem o que não há crítica que se oponha à coerção social.

Assim é que a eticidade natural, âmbito baseado no conceito de *pessoa de direito*, pressupõe a formação da vontade individual como a pretensão de legitimidade e direcionamento para uma “vontade geral”, o que ocorre como solução cooperativa de tarefas sociais e como satisfação do *desejo* individual ligado à sua atividade laboral, que agora tem de servir não mais apenas concretamente a suas carências, mas também abstratamente à carência de outros. A cada um, faz-se necessária, em suas eventuais demandas, a legitimidade de sua posse, gerada pelo trabalho: que se torne *proprietário*. Do ponto de vista genealógico, esta é a característica mais geral da individualidade burguesa, cujo protótipo longínquo, já se encontra registrado na narrativa homérica, o “senhor de terras” Odisseu (ADORNO & HORKHEIMER, 2006, p. 39).

Com a instituição da propriedade e das relações de troca são obtidas as condições funcionais do sistema do trabalho social, nos termos de Hegel, da “imediatez do ser reconhecido”, que somente é superada com a introdução da forma *reflexiva*, ou

aos bens necessários para a vida. No entanto, o ‘trabalho’ da educação, que para Hegel constitui a determinação interna da família, dirige-se à formação da ‘negatividade interna’ e da independência do filho, de sorte que seu resultado de ser a ‘superação’ daquela ‘unificação do sentimento’.” (HONNETH, 2015, p. 49).

²²⁸ Cf. HONNETH, 2015, p. 97.

²²⁹ Cf. HONNETH, 2015, p. 95.

seja, linguisticamente mediada e consciente da reciprocidade da ação, contida para ele na figura do *contrato* jurídico²³⁰.

“Não são apenas as qualidades dissolvidas no pensamento, mas os homens são forçados à real conformidade. O preço dessa vantagem, que é a indiferença do mercado pela origem das pessoas que nele vêm trocar suas mercadorias, é pago por elas mesmas ao deixarem que suas possibilidades inatas sejam modeladas pela produção das mercadorias que se podem comprar no mercado. Os homens receberam seu eu como algo pertencente a cada um, diferente de todos os outros, para que ele possa com tanto maior segurança se tornar igual. Mas, como isso nunca se realizou inteiramente, o esclarecimento sempre simpatizou, mesmo durante o período do liberalismo, com a coerção social.” (ADORNO & HORKHEIMER, 2006, p. 24).

Com o contrato surge igualmente a possibilidade de violação do contrato: a afirmação de uma vontade egocêntrica contrária à vontade geral. Tendo em vista esta possibilidade, a sociedade, por meio das relações jurídicas já estabelecidas, arroga-se de um instrumento legitimado de coerção social, forçando aquele que viola dado contrato a ser *pessoa* de direito, algo que é fruto de seu *consentimento* prévio e de sua vontade anteriormente reconhecida firmados no contrato (HONNETH, 2015, p. 99).

“Sem rodeios, Hegel deriva a legitimidade desse emprego de coerção do conteúdo normativo que possuem aquelas regras que asseguram a reciprocidade do reconhecimento na etapa alcançada: sem a adoção das obrigações resultantes do consentimento no contrato, o sujeito infringiria as regras do reconhecimento às quais ele mesmo deve antes de tudo seu *status* de pessoa de direito.” (HONNETH, 2015, p. 99).

Algo que não acontecia no *Sistema da Eticidade* é a interpretação do *crime* à luz da teoria do reconhecimento, que agora, a partir da *Realphilosophie*, fornece também sua motivação objetiva. Isso quer dizer que a contradição entre aquele que viola o

²³⁰ Cf. HONNETH, 2015, p. 98.

contrato, ou comete crime, e a coerção jurídica gera uma *luta por reconhecimento* a partir do sentimento do desrespeito social, de lesão à própria personalidade daquele indivíduo²³¹. Para ilustrar, Hegel lança mão do exemplo de Heróstrato, que em 356 da Era Anterior incendiou o templo de Ártemis em Éfeso, apenas com o intuito de ser lembrado por seu feito na posteridade. A prática do crime é devida, pois, ao sentimento de não reconhecimento da particularidade de sua vontade no âmbito jurídico do processo de formação da “vontade geral”, assim como ocorria na “luta de vida e morte”, a luta pela “honra” pessoal no processo de formação da vontade individual²³².

Operando nas lacunas deixadas por Hegel, Honneth observa que o desrespeito social experienciado pelo sujeito se deve a motivos que podem render, ao cabo do conflito, aprendizado social. De um lado, a abstração das condições concretas do caso particular do sujeito pode ocasionar ganho de sensibilidade na aplicação da norma ao caso concreto. De outro, a abstração das condições materiais na realização de propósitos individuais pode gerar ampliação normativa com relação à igualdade material²³³.

Para Hegel, a provocação moral do crime, exigência radical de reconhecimento jurídico, apenas implica a reestruturação institucional do direito. Com a execução da pena, a esfera da vontade geral antes lesada é restabelecida. Assim, o progresso de consideração social não se realiza no conteúdo moral, através da superação do formalismo jurídico na aplicação de normas. A motivação do crime como exigência de reconhecimento e como pressão normativa em Hegel é apenas sugestão²³⁴. Essa pressão

²³¹ Cf. HONNETH, 2015, p. 100.

²³² “No primeiro caso, o do processo de formação individual, aquela camada da personalidade ainda não reconhecida se compusera das pretensões que se dirigem à disposição autônoma dos meios para a reprodução da própria vida; por conseguinte, o desfecho do reconhecimento bem-sucedido era acompanhado também de um progresso no modo de socialização, pois em seguida cada indivíduo podia saber-se ao mesmo tempo como pessoa de direito autônoma e como o membro social de uma comunidade jurídica. Por sua vez, no segundo caso, o do processo de formação da ‘vontade geral’, aquela camada do ainda-não-reconhecido consiste visivelmente das pretensões que se referem à realização de finalidades individuais, sob as condições de direitos e deveres iguais; nesse sentido ainda muito vago, é possível pelo menos entender o enunciado em que a afirmação da ‘própria vontade’ é qualificada como o objetivo do crime.” (HONNETH, 2015, p. 101).

²³³ Cf. HONNETH, 2015, p. 102-103.

²³⁴ Cf. HONNETH, 2015, p. 105.

pode ser encontrada no âmbito pelo qual a “vontade” da pessoa recebe os sentimentos de participação e de integração social: a esfera da *eticidade*²³⁵. A partir da *Realphilosophie*, que não segue mais o esquema aristotélico, a eticidade é conceituada, segundo o modelo da filosofia da consciência, como *autorreflexão do espírito*: através da formação institucional na qual surge e proporciona, por exemplo, o Poder Legislativo, poder de deliberação acerca dos assuntos públicos.

No entanto, na *Realphilosophie* trata-se agora, em certo desnível, das relações dos membros associados sob o peso do Estado que os abrange, e não das relações interativas entre os sujeitos²³⁶. Em Adorno, esse é o tema central de sua crítica à tendência hegeliana à totalidade do Estado, bem como do Espírito absoluto, que reconciliaria universal e particular, não permitindo a expressão do *negativo* que força a ampliação de interações humanas. Como diz Adorno no *Conteúdo da Experiência*:

“Que Hegel, na Filosofia do Direito, rompa com semelhantes pensamentos por meio da súbita absolutização de uma categoria – a categoria do Estado -, como se a dialética se assustasse diante de si mesma, isso decorre do fato de sua experiência ter compreendido os limites da sociedade civil, limites contidos em sua própria tendência. Mas, como idealista burguês, ele se manteve diante desse limite por não ter visto nenhuma força histórica real para além dele. Ele não podia dominar a contradição entre sua dialética e sua experiência: foi somente essa a razão que fez o crítico Hegel tomar uma posição afirmativa.” (ADORNO, 2007, p. 165).

De outro lado, o tema da “fundação” do Estado não parte mais do processo de conflito intersubjetivo, que gradualmente se constitui por instâncias de socialização cada vez mais ampliáveis por pressão normativa; parte agora do personalismo carismático de um *poder tirânico*, o que tem um papel de época em favor da fundamentação da monarquia constitucional²³⁷. Assim, resta para o papel da pessoa

²³⁵ Cf. HONNETH, 2015, p. 106.

²³⁶ Cf. HONNETH, 2015, p. 108-109.

²³⁷ Cf. HONNETH, 2015, p. 109-110.

eticamente formada sua face de Janus, os dois parâmetros que concernem aos conceitos de *bourgeois* e de *citoyen*: ao primeiro, a possibilidade de perseguir seus interesses privados na forma de relações de troca reguladas; ao segundo se reserva sua relação com o Estado e sua formação política da vontade²³⁸.

Apesar do resultado afirmativo, derivado da vinculação do jovem Hegel à filosofia da consciência, afirmam-se, na construção do mundo social, as relações interativas entre os associados no quadro geral do processo de aprendizagem ético. Se Hegel tivesse prosseguido até a formação da comunidade ética, chegaria a um modo de interação social baseado no sentimento de *reconhecimento solidário*²³⁹, ou como diz Adorno, uma organização que tenha:

“seu *telos* na negação do sofrimento físico ainda do último de seus membros e nas formas de reflexão intrínsecas a esse sofrimento. Ela é o interesse de todos e não é paulatinamente realizável senão por uma solidariedade transparente para ela mesma e para todo vivente.” (ADORNO, 2009, p. 174).

Como nota Honneth, Hegel não mais retomou o programa de Jena em termos de uma *luta por reconhecimento*, que tinha o papel de “força motriz moral”: na *Fenomenologia do Espírito* ela passa a ter somente o papel de formação da autoconsciência, presente na dialética entre senhor e escravo e na experiência da “confirmação prática no trabalho” (HONNETH, 2015, p. 113-114).

d.1. Dependência e independência da autoconsciência: a dialética do senhor e do escravo

“Como se sabe, o capítulo hegeliano sobre o senhor e o escravo desenvolve, a partir da relação de trabalho, a gênese da autoconsciência,

²³⁸ Cf. HONNETH, 2015, p. 111.

²³⁹ Cf. HONNETH, 2015, p. 112-113.

e, em verdade, na adaptação do eu à finalidade determinada por ele, assim como ao material heterogêneo. Precisamente aí, só muito dificilmente se consegue dissimular a origem do eu no não-eu. Essa origem é buscada no processo real da vida, nas leis de sobrevivência da espécie, de seu abastecimento com meios de subsistência. É em vão que Hegel em seguida hipostasia o espírito.” (ADORNO, 2009, p. 169-170).

Analisaremos a relação da dependência e independência da autoconsciência reveladas pela dialética do senhor e do escravo na *Fenomenologia*, no que couber, com auxílio da leitura contemporânea de Paul Redding. Nós existimos de modo autoconsciente quando existimos e somos reconhecidos por e entre cada um de nós mesmos. A autoconsciência é *em si* e *para si* apenas quando, existindo para outro, é reconhecida²⁴⁰. Essa é a condição central do reconhecimento erigida na *Fenomenologia* como o centro vital da tese da *socialidade da razão*, em decorrência da discussão que examina o *desejo* como já sendo autoconsciência²⁴¹. Como percebemos, Adorno não está satisfeito com essa tese, sobretudo com relação a sua efetivação. Precisamos saber com mais detalhes, então, a que alude Hegel com os conceitos de *em si* e *para si*. O *ser-em-si* é a atitude irrefletida da “consciência” na lida com os objetos da experiência cotidiana²⁴². Como se a experiência com eles não fosse já uma interação e como se eles fossem “em si” daquele modo, independentes e um outro do que a consciência²⁴³. Essa postura cognitiva é como que um “kantianismo radicalizado”, representado por alguns autores à época de Hegel. O que ele quer mostrar, em adesão à tese semântica do idealismo, é que o *em-si* é na verdade a própria consciência e que, sendo a consciência de seu objeto, é consciência-de-si²⁴⁴.

A leitura do artigo de Redding nos revela que devemos ter em conta os resultados anteriores da obra de Fichte, com o passo importante que transpõe a concepção cartesiana de *cogito* como substância ou *res cogitans*, uma *coisa* pensante, e

240 Vide parágrafo 178 da *Fenomenologia do Espírito* (HEGEL, 2002, p. 142).

²⁴¹ Cf. REDDING, 2008, p. 94.

²⁴² Cf. REDDING, 2008, p. 95.

243 Vide parágrafo 166 da *Fenomenologia do Espírito* (HEGEL, 2002, p. 135).

²⁴⁴ Cf. REDDING, 2008, p. 96.

revelam a consciência como *atividade*²⁴⁵, apesar de enquanto “unidade imediata” de ser e ver: apercepção imediata de seu próprio modo de ser. É por isso que Hegel insiste em distinguir os momentos *em si* e *para si* da consciência, como modos unilaterais que, reconciliados, podem realizar uma forma autoconsciente de vida. Esse é justamente o tema da dialética entre o senhor, consciência voltada *para si*, e do escravo, consciência tratada como “coisa”, como *em si*. É uma dinâmica que visa mostrar a aprendizagem como processo que avança através de nossas falhas²⁴⁶. Ao atingir ambos os modos unilaterais, a consciência como *em si* tem de se realizar como para outro. Para Adorno, essa é uma dinâmica que se desenvolve como entrelaçamento entre dominação e racionalidade no processo civilizatório ocidental do qual se origina a sociedade moderna²⁴⁷.

d.2. O modelo da autoconsciência como desejo

“A ligação central dos conceitos de desejo e de trabalho livra este último da simples analogia com a atividade abstrata do Espírito abstrato. Em seu sentido pleno, o trabalho está na verdade ligado ao desejo, que ele por sua vez nega. [...] Mesmo em sua forma espiritual, o trabalho é também um prolongamento do braço para disponibilizar meios de sobrevivência, o princípio de dominação da natureza que se tornou autônomo, e desse modo alienado de seu autoconhecimento. Mas o idealismo se torna falso na medida em que transforma a totalidade do trabalho em algo existente em-si, quando sublima seu princípio em um princípio metafísico, em um *actus purus* do Espírito, transfigurando tendenciosamente aquilo que é produzido pelos homens, transfigurando tudo o que é contingente e condicionado, inclusive o próprio trabalho, que é o sofrimento dos homens, em algo eterno e certo.” (ADORNO, 2007, p. 97)²⁴⁸.

Ficou mostrado que a transição da consciência para a consciência-de-si é a mudança de uma posição cognitiva que a toma como meramente contemplativa para

245 Expressada pelo neologismo fichteano *Tathandlung*, que visa opor a concepção cartesiana de “coisa”, *Tatsache*.

²⁴⁶ Cf. REDDING, 2008, p. 97.

²⁴⁷ Cf. ADORNO & HORKHEIMER, 2006, p. 38.

²⁴⁸ Cf. afirmação semelhante em *Sobre Sujeito e Objeto* (ADORNO, 1995, p. 188).

uma que a considera a partir das práticas cotidianas que a constituem²⁴⁹. A maneira em que ocorre essa transição é feita através de uma posição de orientação prática: o *desejo*. Desde o início da abordagem, precisamos nos desfazer da noção corrente de “desejo” como atitude mental direcionada ao mundo. Indo além, em um primeiro momento, o “desejo” é a instanciação da ideia de um “si” que se toma, se apropria de si mesmo através da projeção ou *construção* de seu próprio estado e como “essência” de seu objeto aparentemente dado²⁵⁰. O termo em alemão, *Begierde*, não se refere a um saber contemplativo e passivo, mas a um “apetite”, esforço ou empenho, que também não é redutível a um impulso meramente natural²⁵¹. Uso desse termo novamente nos remete a Fichte, cuja noção norteadora do conceito de *sujeito moral* consiste na atitude negadora a qualquer coisa que se lhe dá e que o ameace limitar de fora. Assim, o “desejo moral” para ele é o de se livrar dos desejos naturais mais básicos. Essa é a expressão da primazia da razão prática, ou seja, da faculdade moral (*Begehrung*) que, como era em Kant, é o “desejo” sem conotações corporais. Diferentemente, em Hegel preserva-se o sentido corpóreo através da manutenção do termo *Begierde*, tendo em vista suas consequências práticas, isto é: o desejo no contexto da *vida*²⁵².

“O eu que, após o extermínio metódico de todos os vestígios naturais como algo de mitológico, não queria mais ser nem corpo, nem sangue, nem alma e nem mesmo um eu natural, constituiu, sublimado num sujeito transcendental ou lógico, o ponto de referência da razão, a instância legisladora da ação. [...] O progresso reservou a mesma sorte tanto para a adoração quanto para a queda no ser natural imediato: ele amaldiçoou do mesmo modo aquele que, esquecido de si, se abandona tanto ao pensamento quanto ao prazer. O trabalho social de todo indivíduo está mediatizado pelo princípio do eu na economia burguesa [...] Mas quanto mais o processo da autoconservação é assegurado pela divisão burguesa do trabalho, tanto mais ele força a auto-alienação dos indivíduos, que têm de se formar no corpo e na alma segundo a aparelhagem técnica.” (ADORNO & HORKHEIMER, 2006, p. 36).

249 “‘Certeza-de-si’, a forma imediata da consciência-de-si, é o análogo prático da certeza sensível.” (REDDING, 2008, p. 101, *tradução nossa*).

250 Vide parágrafo 167 da *Fenomenologia do Espírito* (HEGEL, 2002, p. 135-137).

²⁵¹ Cf. REDDING, 2008, p. 98.

²⁵² Cf. REDDING, 2008, p. 99.

Por outro lado, esse tema aparece na *Filosofia do Direito*, de 1831, como o “problema da heteronomia” a partir do confronto com a teoria do direito kantiana. Hegel, em sua reelaboração do conceito kantiano de autonomia, partilha da ênfase em evitar a heteronomia em relação a como agir diante da autoridade externa e a heteronomia de agir pelos impulsos e inclinações naturalmente dados, mas a partir da integração racional²⁵³ destes em uma elaboração social das necessidades dos particulares²⁵⁴ – o que é norteador para toda a argumentação de sua filosofia do direito.

Já a partir de seu *Differenzschrift*, de 1801, Hegel havia atingido um novo ponto de vista filosófico-natural acerca do *para si*, livre dos aspectos cartesianos ainda reminiscentes, apesar de seus esforços, em Fichte. Seu ponto é que os *organismos* vivos, sendo autossuficientes e autodirigidos, já manifestam por essas atividades uma forma de *ser-para-si*. Em contraposição à noção de “mente” cartesiana, restrita aos seres humanos e negada aos animais “autômatos”, já que os organismos são algo existente objetivamente, são *em-si* e podem, assim, ser *para-outros*. Na *Fenomenologia*, a abordagem do “modelo do desejo” para a autoconsciência mostra a predominância do aspecto autoconsciente *para si*, subjetivo e independente, sobre o *em si*, objetificado e dependente. É assim que, a partir da “seção A” do capítulo sobre a consciência-de-si, começamos a observar o papel ativo da consciência na constituição de seu objeto.

“Observamos uma consciência-de-si que é imediatamente para-si como um tipo de objeto ativo automovente, e a tomamos como agindo sobre objetos que, embora *ela* considere como *nadas*, precisam *para nós* essencialmente pertencer à mesma ordem objetiva que esta mesma consciência-de-si. Para ser *observado* agir, alguém precisa, assim o é, algo *sobre* o que agir. Isto é, *nós* entendemos como os objetos com os quais ela interage tem mais deles do que aquilo que a própria consciência-de-si *pretende* para eles – *nós* podemos ver como a atividade da consciência-de-si é ela própria aprendido através de sua experiência prática. *Ela* também precisa aprender que eles possuem uma necessária *independência*.” (REDDING, 2008, p. 100, *tradução nossa*).

253 Vide parágrafo 19 da *Filosofia do Direito* (HEGEL, 1997, p. 24-25).

254 Para uma leitura contemporânea, especializada na filosofia do direito hegeliana, conferir o artigo de Kenneth Westphal, publicado no *The Cambridge Companion to Hegel*: “Uma das intuições mais brilhantes de Hegel é como o desenvolvimento do comércio contribui para o desenvolvimento da aculturação humana, um processo coletivo pelo qual nós nos liberamos de nossas dadas necessidades naturais e desejos. A economia política é assim crucial para a superação da heteronomia natural e para atingir a autonomia. Atingir a autonomia em relação à natureza é central para a abordagem de Hegel da família e da sociedade civil.” (WESTPHAL, 1993, p. 246, *tradução nossa*).

O tema da *vida* ou do *ser vivo* aparece, dessa maneira, segundo dois aspectos ou pontos de vista²⁵⁵. De um lado, sob o aspecto subjetivo ou em primeira pessoa, a experiência imediata aparece como desejo imediato de *negação* de algum objeto no mundo. De outro, sob o ponto de vista do *nós* fenomenológico ou objetivo, observamos que o desejo é algo expresso pela ação teleológica de um organismo em interação com outros, a fim de se preservar ou de se apropriar da *vida* que eles compartilham²⁵⁶. Esse é o desejo dirigido à “vida” enquanto universal, e tal aspecto universal deve ser revelado ao sujeito desejante como um objeto distinto, e seu desejo deve ser dirigido ao ser vivente concorrente cuja vida pretenderá apropriar. Para isso a autoconsciência precisa incorporar os processos multifacetados alcançados anteriormente que mostram como seu objeto mediador tem as características dos objetos anteriores: a certeza sensível, a percepção e o entendimento²⁵⁷.

O apetite sentido é direcionado a um *isto* particular sensivelmente presente, em cujo desejar consiste a apreensão da consciência-de-si. Apesar de basicamente, sendo o desejo assim dirigido, esse algo desejado é apresentado ao sujeito ou como um mero singular, conhecido segundo suas qualidades sensíveis que lhe determinam, ou como algo a ter sua *independência* negada. Desse modo, a certeza-de-si precisa aprender que o *isto* imediato não é o verdadeiro de seu objeto, bem como não é um mero *nada* e precisa ter aqueles aspectos revelados à percepção, agora como *propriedade* de *ser vivo* e ao entendimento, em um mundo governado normativamente²⁵⁸. Na sociedade moderna, como diz Adorno em *Aspectos*, o “campo de força social em que todo individual já está socialmente pré-formado” (ADORNO, 2007, p. 124).

255 Vide parágrafo 168 da *Fenomenologia do Espírito* (HEGEL, 2002, p. 137).

²⁵⁶ Cf. REDDING, 2008, p. 100.

257 “A consciência começou tomando o imediato qualitativamente determinado ‘isto’ da Certeza sensível como a verdade de seu objeto e veio a aprender que tal qualidade imediatamente percebida é apenas um aspecto do objeto mais complexo da Percepção. Em contraste à simplicidade do ‘isto’ da certeza sensível, o objeto percebido tem uma estrutura interna tal que uma substância subjacente tem propriedades fenomênicas mutáveis. Mas, em troca, a Percepção também aprende que seu objeto é na verdade de novo mais complicado, a distinção entre as visões de mundo cotidianas do senso comum e a científica ou ‘nomológica’. Enquanto do ponto de vista da Percepção podemos pensar o mundo como simplesmente uma permanência, tais objetos serão integrados como componentes interativos de um mundo singular, unificado, governados por leis.” (REDDING, 2008, p. 101, *tradução nossa*).

²⁵⁸ Cf. REDDING, 2008, p. 102.

Em primeiro lugar, a interpretação “dinamicista” dada à visão newtoniana de mundo, reelaborada pelas obras de Leibniz e Kant, propicia contra o mecanicismo entender como as “forças motoras”, que interagem via atração e repulsão, formarão as bases para o *automovimento* dos movimentos orgânicos explorados no capítulo sobre a consciência-de-si. De outro lado, o entendimento representa uma forma de relação epistêmica ao mundo restrita às formas cognitivas opostas à razão e à aparência. É por isso que para o entendimento as “forças” não se mostram como são *em-si*, mas são apenas aparências dadas a um sujeito. Para Hegel, o tema kantiano da incognoscibilidade se deve ao modo de operar do entendimento enquanto este põe uma diferença “que não é nenhuma *diferença da Coisa mesma*” (HEGEL, 2002, p. 123) ²⁵⁹, além de estabelecer uma diferença e depois a negar: “O mesmo que para o entendimento é objeto em invólucro sensível, para nós é como puro conceito, em sua forma essencial” (HEGEL, 2002, p. 131) ²⁶⁰.

O objeto essencial que medeia a autoconsciência precisa se comportar como aquelas *forças* em interação recíproca postas pelo entendimento. Isso quer dizer que a ação de um organismo desejante em outro encontrará a ação recíproca do outro ²⁶¹. Esses objetos dinâmicos e automoventes têm uma estrutura semelhante àquela exibida ao entendimento, tal movimento autoconsciente envolve pôr diferenças que são ao fim suprassumidas, justamente o tipo de “movimento” que pode ser observado nas forças automoventes do mundo orgânico. Assim, o mundo natural torna-se o modelo de contexto dinâmico em que a *autoconsciência* é possível, apesar de ela não ser possibilitada meramente pelo mundo vivo. Da perspectiva do *nós*, por um lado, a percepção vê o desejo enquanto objeto particular, como propriedade “vivente”; por outro, o entendimento vê o desejo como participante da esfera da vida enquanto universal concreto. Recuperando a temática aristotélica de que os seres vivos não-humanos reconhecem apenas particulares, observamos que o organismo por si meramente não é capaz de apreender e de produzir o ponto de vista segundo o qual o universal é reconhecido como fim.

259 Vide parágrafo 154 da *Fenomenologia do Espírito* (HEGEL, 2002, p. 123).

260 Vide parágrafo 164 da *Fenomenologia do Espírito* (HEGEL, 2002, p. 131-132).

²⁶¹ Cf. REDDING, 2008, p. 103.

Por isso, para Hegel, o *desejo natural* não pode ser um modelo adequado para a autoconsciência, pois mantém uma relação contraditória na dependência de seu objeto imediato, através do ato de negá-lo, se quiser mostrar sua independência. Por outro lado, a *autoconsciência moral* luta por se libertar, negando suas inclinações, fazendo com que sua “satisfação” completa a detenha dos recursos necessários à existência. Portanto, nem desejo nem autoconsciência moral são autossuficientes, pois: “A *consciência-de-si só alcança sua satisfação em uma outra consciência-de-si.*” (HEGEL, 2002, p. 141) ²⁶². É apenas na relação do *reconhecimento* recíproco que a consciência existe *em-si e para-si*. Com isso, em detrimento desse aspecto material e sensível, algo que para Adorno não deveria ocorrer, o âmbito da mera vida será superado por outro universal concreto: o *espírito*, a esfera da vida autoconsciente, na qual seres humanos vivem em termos de padrões de reconhecimento intersubjetivo, mediado pela unidade do conceito ²⁶³.

De outro lado, o conceito de *reconhecimento*, *Anerkennung*, tomado da teoria fichteana do direito, opera como a condição necessária para a autoconsciência: é o reconhecimento do direito de outros. Mais tarde, esse conceito será crucial à filosofia do direito hegeliana, mas enquanto submetido à relação do *contrato* jurídico, ou seja, no reconhecimento mútuo do direito abstrato entre proprietários. O que Hegel aponta é que a abordagem jurídica em Fichte tem ainda um caráter formal, porque ainda atrelado ao modelo do desejo para a autoconsciência: o reconhecimento é apenas o *outro lado* de um ato de negação do próprio desejo de alguém que reconhece, é o limitar-se a si em suas ações interessadas para dar lugar ao direito do outro a apropriação de um objeto.

As bases da consideração que aparecerá mais tarde na *Filosofia do Direito* já se configuram na *Fenomenologia*. Naquela, as esferas contraditórias do reconhecimento são a família, como aquilo que é *em-si*, e a sociedade civil, a esfera subjetiva do que é *para-si*; ambas somente se reconciliam no todo do Estado, a esfera que engloba o que é *em-si e para-si*. Como destaca Paul Redding, do mesmo modo que na esfera da *vida* o universal concreto (ou gênero) da vida é apontado para a consciência de que “a vida é como esta unidade, ou como gênero” (HEGEL, 2002, p. 140) ²⁶⁴; na esfera do *direito*

262 Vide parágrafo 175 da *Fenomenologia do Espírito* (HEGEL, 2002, p. 140-141).

²⁶³ Cf. REDDING, 2008, p. 104.

264 Vide parágrafo 172 da *Fenomenologia do Espírito* (HEGEL, 2002, p. 140).

abstrato, na *Filosofia do Direito*, o âmbito do reconhecimento contratual encontrado na “sociedade civil” depende do âmbito considerado como gênero: a família. Nela os membros estão conscientes do gênero como sua *essência*, consideram-se a si primeiramente como membros de uma família. Assim, por estar mais perto da esfera da vida natural, sendo a forma mais imediata da objetividade do espírito, na família o reconhecimento não é oposto aos impulsos e afetos, mas está em *imediata* identidade com eles²⁶⁵.

A capacidade de reconhecer o objeto de desejo enquanto um universal, por exemplo, vida, é dada propriamente apenas a um ser vivo autoconsciente. O que resulta em consequências em uma esfera de conflito de interesses, podendo acarretar na submissão de um dos conflitantes: o que caracteriza a relação entre *senhor* e *escravo*, que é uma forma de resolução de conflitos diferente daquela presente na “luta de vida ou morte” (HEGEL, 2002, p. 145)²⁶⁶ do mundo orgânico, quer dizer, através do aniquilamento do outro. O movimento nessa esfera repete o processo como no “jogo de forças”, entretanto, enquanto presente aos conflitantes²⁶⁷, pois eles têm entre si uma atitude mais complexa de negação do outro do que aquilo que se apresenta no contexto da mera vida. A “protosociedade” que aparece na relação entre senhor e escravo resolve as lutas autoconscientes em uma forma de vida *convencional*, na qual aqueles vivem em termos de papéis de coordenação social²⁶⁸: como vencedor e como conquistado²⁶⁹.

No modelo da dinâmica de dominação e escravidão, cada um tomou uma posição unilateral na estrutura *em-si* e *para-si*, constitutiva da autoconsciência. O senhor como desejante independente e *para-si* e o escravo, dependente *em-si*, como aquele que abandona seu desejo, pois é objeto ou instrumento da vontade de outro. Segundo Redding, é preciso esclarecer que o papel do escravo foi “escolhido” por ele, não aceito como dado, porque no fundo ele é implicitamente *independente*: o senhor não o usa a

²⁶⁵ Cf. REDDING, 2008, p. 105.

²⁶⁶ Vide parágrafo 187 da *Fenomenologia do Espírito* (HEGEL, 2002, p. 145-146).

²⁶⁷ Vide parágrafo 182 da *Fenomenologia do Espírito* (HEGEL, 2002, p. 143-144).

²⁶⁸ Vide parágrafo 189 da *Fenomenologia do Espírito* (HEGEL, 2002, p. 146-147).

²⁶⁹ Cf. REDDING, 2008, p. 106.

menos que ele permita²⁷⁰. Dito de outro modo, o escravo se *comprometeu* a essa identidade em troca de sua vida, mantendo-se nessa condição na medida em que reconhece o outro *como* seu senhor. Essa estrutura de manter e ser mantido em tais *compromissos* é constitutiva dos *papéis sociais*, que são em seu alicerce orientados *conceitualmente* ou por *regras*. Somente desse modo é que vemos que as interações entre senhor e escravo são orientadas pelos conceitos normativos de *senhor* e *escravo*. Essa forma primitiva de socialidade, orientada conceitualmente, é uma instanciação da razão na esfera da vida, e representa justamente o caráter inadequado do modelo da autoconsciência como mero *desejo*²⁷¹. Por isso, para Hegel, o *espírito* se desvela como o âmbito da autoconsciência em que a dinâmica da mera vida não lhe é oposta, mas foi a ele integrada ou *suprassumida*; pois, se o conceito de *espírito* a ela se mantém como simplesmente oposto, como ocorria no modelo fichteano do desejo, ocorre uma abstração que confunde o que é a luta por reconhecimento e o que é a luta por sobrevivência do mundo orgânico, de modo semelhante ao modelo de Hobbes²⁷².

Aquela sociedade rudimentar, entre senhor e escravo, colocada naqueles termos, colapsa em si porque enseja uma contradição, qual seja, não corresponde a sua essência de ser vida autoconsciente. O senhor está ainda no âmbito do *desejo* ao não reconhecer o escravo enquanto autoconsciente, mas apenas como *coisa* a seu dispor. De outro lado, enquanto apenas o escravo é capaz de *negação* de seu desejo, o senhor nega as condições de possibilidade de sua própria autoconsciência ao negar o reconhecimento da autoconsciência do escravo²⁷³.

O senhor e o escravo mostram-se o contrário do que queriam ser²⁷⁴. O escravo porque ao *trabalhar* e a *transformar* os objetos do mundo é aquele que aprende a assenhoreá-lo; retendo, por seu turno, a orientação de *negação* ao mundo objetivo que ultrapassa o caráter mais primitivo da orientação *para-si* do senhor, direcionado para satisfazer desejos imediatos. Com isso, o escravo se afasta do natural, trabalhando sobre

270 Vide parágrafo 182 da *Fenomenologia do Espírito* (HEGEL, 2002, p. 143-144).

271 Vide parágrafo 175 da *Fenomenologia do Espírito* (HEGEL, 2002, p. 140-141).

²⁷² Cf. REDDING, 2008, p. 107.

273 Vide parágrafo 192 da *Fenomenologia do Espírito* (HEGEL, 2002, p. 148-149). Cf. REDDING, 2008, p. 108.

274 Vide parágrafo 193 da *Fenomenologia do Espírito* (HEGEL, 2002, p. 149).

seus desejos imediatos²⁷⁵, além do que tem a chance de reconhecer sua própria atividade de negação na transformação de objetos naturais, atividade na qual se lhe abre a possibilidade de *encontrar a si*. É na consciência servil que se estabelece a atividade *formativa*, o *dar forma (die Formierung)*²⁷⁶, e o “desejo inibido” que herdará a Terra. Desvendam-se assim os indícios do começo de um processo dinâmico e interno a essa sociedade embrionária que a impulsiona rumo ao desenvolvimento. A *história* mostra-se, então, como um processo gradual em que as condições do reconhecimento recíproco são essenciais para o desenvolvimento da *autoconsciência*. De outro lado, a consciência que é “modeladora” sofre das mesmas limitações que sofre o desejo²⁷⁷. É por essa razão que a verdade da *consciência-de-si* somente pode ser entendida como *unidade* de dois momentos: do *em-si*, ou a atitude inicial do escravo com relação ao medo da morte (esse Senhor absoluto); e do *para-si*, pelo qual as formas do mundo externo são negadas²⁷⁸.

Adorno, do ponto de vista genealógico, tem o intuito de visualizar o entrelaçamento entre mito, dominação e trabalho já nos primórdios do Ocidente, na epopéia de Homero, a *Odisseia*, em seu Canto duodécimo, o conhecido “Episódio das Sereias”. A sedução das sereias representa o perigo de “se deixar perder no que passou” (ADORNO & HORKHEIMER, 2006, p. 38). O herói Odisseu “emancipou-se” através da resistência e obstinação, suportando a duras penas o sofrimento, com isso, ele conferiu unidade a sua pessoa e sua vida, ele conquistou, assim, sua “identidade”. Essa unidade se deu através de um processo de diferenciação: do indiferenciado exterior, as coisas e objetos no espaço e sua sequência no tempo; e, depois, dentro de si mesmo. Com o abandono do passado pelo eu como um “outrora mítico”, com a fixação do ordenamento temporal, por meio de uma “medida de tempo”, as coisas se tornam disponíveis para o eu no presente, com o auxílio de um saber praticável. O perigo das sereias, que simbolizam as potências da dissolução do eu, mantém-se na civilização e tem sua repetição na infância. “O esforço para manter a coesão do ego marca-o em

275 Vide parágrafo 194 da Fenomenologia.

276 Cf. na *Filosofia do Direito*, o já citado, parágrafo 56 (HEGEL, 1997, p. 55).

277 Vide parágrafo 196 da *Fenomenologia do Espírito* (HEGEL, 2002, p. 150-151).

278 Cf. REDDING, 2008, p. 109.

todas as suas fases, e a tentação de perdê-lo jamais deixou de acompanhar a determinação cega de conservá-lo.” (ADORNO & HORKHEIMER, 2006, p. 39).

Enquanto senhor, Odisseu, para escapar à dissolução do eu, tem duas possibilidades, e suas “medidas pressagiam alegoricamente a dialética do esclarecimento” (ADORNO & HORKHEIMER, 2006, p. 40). Em primeiro lugar, ele dita aos companheiros, seus servos, para que tapem os ouvidos com cera, a fim de acabar com sua distração e torná-los aptos ao trabalho, torná-los “práticos”, seus sentidos regridem. Ele os força a trabalhar com os músculos, isto é, metaforicamente isso significa a separação histórica entre trabalho intelectual e manual. Eles se concentram, olham para frente, e olvidam o “irrecuperável” (ADORNO & HORKHEIMER, 2006, p. 39). Em segundo lugar, ele como senhor faz os outros trabalharem, remarem para ele, ele escuta o canto das sereias, desfruta, mas, amarrado ao mastro ele está impotente. Para ele o canto é apenas objeto de contemplação, à distância, afastado da práxis, é mera “arte”. Essa situação caracteriza a separação, mais propriamente moderna, entre fruição e trabalho que se baseia na “compulsão à dominação social da natureza”. A substitutibilidade, expressa em geral pelo princípio da troca de equivalentes, se torna a *medida* da dominação. Odisseu, o proprietário, é substituído no trabalho e, assim, perde a independência, o aspecto da coisa e de quem a trabalha, quem desenvolve o aprendizado ao formar e significar o mundo. De outro lado, seus companheiros, como escravos, não desfrutam, pois seus sentidos foram “fechados à força”. “O servo permanece subjugado no corpo e na alma, o senhor regride.” (ADORNO & HORKHEIMER, 2006, p. 40).

Nesse sentido, a dialética do esclarecimento quer mostrar que a “maldição do progresso” ocorre tanto com relação à experiência do mundo sensível quanto com relação ao “intelecto autocrático”, o si diferenciado internamente que se torna “distante”, separado da natureza para submetê-la. Esse empobrecimento do pensamento e da experiência é, em outras palavras, reificação: da função intelectual unificada através dominação dos sentidos, de seu assenhramento pelo conceito. Entretanto, é através do conceito que se pode “medir a distância perpetuadora da injustiça” (ADORNO & HORKHEIMER, 2006, p. 44).

4. A Dialética Negativa e a crítica à tese semântica do idealismo

a. A estrutura da epistemologia de Adorno: o papel da subjetividade

A tese adorniana do primado do objeto deve poder fornecer base para uma teoria que se julgue crítica. De outro lado, como vimos, essa preponderância não se dá em desfavor do momento subjetivo, mas reconhece seu papel na mediação do significado e reconhece que a totalidade social é uma estrutura dinâmica, na qual a consciência atua de maneira crítica e transformadora. Além do mais, a consciência fornece o “padrão de medida”, o critério flexível com o qual o objeto será julgado, avaliado, no processo de produção do conhecimento. Sua flexibilidade é conferida de acordo com o engajamento da consciência na experiência objetiva, adequando-se a cada momento de incompatibilidade. O’Connor chama atenção para a função desempenhada pela subjetividade no momento da experiência, que se revelou para a dialética negativa como necessário: o momento da não-identidade, que implica a particularidade do objeto, o momento somático e não-conceitual da experiência²⁷⁹.

Esse momento nos mostra que o sujeito não se reduz à atividade conceitual e, em vez disso, prioriza sua interação concreta com a realidade material. As propriedades atribuídas ao objeto no processo proposicional de predicação não são passíveis de explicação sem o momento físico em que o sujeito tem a experiência de algo que excede sua própria atividade categorial e conceitual. De outro lado, o sujeito tem características específicas que podem ser detalhadas, mas não como foram concebidas pelo idealismo, que toma o sujeito como “oposto absoluto dos objetos, isto é, a posição que [defende que] sujeitos não podem ser determinados pela causalidade.” (O’CONNOR, 2004, p. 72). Para se contrapor à posição idealista, Adorno concebe o sujeito tanto como discernível dos objetos quanto, e sobretudo, como semelhante a eles em características centrais.

²⁷⁹ Cf. O’CONNOR, 2004, p. 71.

a.1. A ação do sujeito

Segundo O'Connor, Adorno entende a atuação do sujeito na experiência de dois modos, através do que se distancia do idealismo alemão. Em primeiro lugar, o objeto é mediado pelo sujeito, pois é a subjetividade que atua na natureza, considerada aqui como não imanentemente conceitual – com o que se diferencia também do marxismo, como concebido até Lukács. Em segundo, o sujeito individual se engaja na experiência através de um processo de entendimento do objeto, aplicando conceitos e os validando à revelia do objeto. Nesse ponto, Adorno se diferencia de Hegel, acusando-o de reduzir a subjetividade a essa função de afirmação, a despeito da possibilidade de negação, característica da racionalidade crítica em nossa interação com objetos²⁸⁰.

a.2. A verdade no idealismo

A atividade conceitual do sujeito não é necessariamente contrária à tese da primazia do objeto. No esquema de Adorno, o sujeito enquanto o “como” atua como instância ativa do objeto, através do procedimento judicativo e conceitual em relação ao objeto. Sua atividade conceitual revela o âmbito semântico ou significativo da representação humana do mundo. Entretanto, por meio dessa atividade descritiva o sujeito é circunscrito às determinações particulares do objeto. Nesse sentido, através de sua consideração específica do conceito de mediação, Adorno tem o intuito de reelaborar o idealismo como base para sua versão crítica do *materialismo*. A concepção da mente humana diferente de um mero receptáculo passivo (empirismo) ou apenas enquanto constitutivo (idealismo kantiano) do mundo fenomênico, orienta-se por um posicionamento teórico-prático, radicado na ideia de *emancipação*, herdada do idealismo alemão desde Kant, diz ele em *Sobre Sujeito e Objeto*: “O sujeito é agente, não ‘*constituens*’ do objeto; isto também tem suas consequências para a relação entre teoria e prática.” (ADORNO, 1995, p. 194). Por meio dessa recuperação da posição

²⁸⁰ Cf. O'CONNOR, 2004, p. 73.

idealista, Adorno quer atingir uma superação (*Aufhebung*) da subjetividade em uma “forma mais elevada” (ADORNO, 1995, p. 184).

a.3. Experiência negativa

A segunda distinção feita por Adorno acerca da subjetividade se refere, como vimos, a seu engajamento com o objeto, situado no contexto da totalidade orgânica, mais especificamente, de sociedades capitalistas avançadas; na vigência de uma racionalidade amputada, na qual se privilegia a instrumentalidade, característica do modo calculador e unilateral do entendimento. Sob o feitiço desse modelo de experiência defasada, em meio à hipóstase da representação conceitual, a consciência aceita o imediato e a sociedade como algo dado, incapacitada ou neutralizada a negatividade de sua racionalidade crítica. “No estado irreconciliado, a não-identidade é experimentada como algo negativo. [...] Somente uma autorreflexão crítica o protege contra a limitação de uma tal plenitude e contra a construção de um muro entre si mesmo e o objeto [...] (ADORNO, 2009, p. 34). A experiência no sentido enfático é transformadora, por isso sua concepção de dialética mantém a tensão inerente ao momento da negatividade²⁸¹, pois ela não pode se dar de maneira antecipada à experiência, ela não é nenhuma “*prima dialectica*” (ADORNO, 2009, p. 134).

a.4. Experiência positiva? Discordâncias com Hegel

Por esse motivo, Adorno recusa o *modelo integrativo* de experiência da filosofia especulativa de Hegel, segundo a qual, após entrar em cena a “série completa das figuras da consciência não real”, se daria a identidade entre sujeito e objeto, reconciliados no espírito²⁸². Para Adorno, essa compulsão do modelo positivo de experiência na dialética hegeliana acaba por dissolver o momento crítico da interação²⁸³.

²⁸¹ Cf. O’CONNOR, 2004, p. 75.

²⁸² Vide o parágrafo 79 da *Fenomenologia do Espírito* (HEGEL, 2002, p. 75-76).

²⁸³ Cf. O’CONNOR, 2004, p. 77.

Como Adorno assevera na *Dialética Negativa*, em meio a um contexto no qual a consciência é constrangida pela ideologia, é preciso desencobrir a lógica negativa imanente à experiência, que nos arme com uma possibilidade de resistência: “Pensar é, já em si, antes de todo e qualquer conteúdo particular, negar, é resistir ao que lhe é imposto; o pensamento herdou esse traço da relação do trabalho com seu material, com seu arquétipo [*Urbild*].” (ADORNO, 2009, p. 25, *acréscimo nosso*).

Para Adorno, a experiência ocorre quando o sujeito acompanha o objeto reflexivamente no juízo: “O conhecimento dialético [...] tem por tarefa perseguir a inadequação entre pensamento e coisa; experimentá-lo na coisa.” (ADORNO, 2009, p. 133). Ela deve conseguir abarcar a *contradição*: “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.” (ADORNO, 2009, p. 127). Apesar de partir da teoria hegeliana da experiência, e seguir suas diretrizes em aspectos essenciais²⁸⁴, Adorno aponta que o *sistema* que os organiza, ameaça romper os compromissos alicerçados, como vimos, na Introdução da *Fenomenologia*. A “sentença hegeliana” oscila entre sua “intelecção maximamente profunda e a sua deterioração [...]” (ADORNO, 2009, p. 139)²⁸⁵.

Hegel, ao reunir seus encaminhamentos filosóficos em um sistema lógico, tende a dissolver a negatividade, revelada pelo momento da não-identidade. Segundo O’Connor, um dos principais apontamentos de Adorno com relação a Hegel é quanto a seu conceito de negação, que “quase” consegue compreender a primazia do objeto como cerne da tese da mediação, isto é, apenas se aproxima do *reconhecimento* de que na mediação há tanto um momento de identidade quanto de não-identidade, de “negatividade”, entre sujeito e objeto²⁸⁶.

284 Como abordado no estudo *Aspectos*.

285 Em seguida, Adorno cita Hegel na *Ciência da Lógica*: “Mesmo a verdade é o positivo enquanto o saber que corresponde ao objeto, mas ela só é essa igualdade consigo na medida em que o saber se comportou negativamente em relação ao outro, penetrou no objeto e suspendeu a negação que ele é.’ A qualificação da verdade enquanto comportamento negativo do saber que penetra o objeto – ou seja, que suprime a aparência de seu ser-assim imediato – soa como o programa de uma dialética negativa enquanto o programa do saber ‘que corresponde ao objeto’; o estabelecimento desse saber enquanto positividade, contudo, abjura esse programa.” (ADORNO, 2009, p. 139).

²⁸⁶ Cf. O’CONNOR, 2004, p. 78.

A ideia de negação em Hegel, ao fim e ao cabo, rejeita a natureza ambivalente da interação entre sujeito e objeto, pois a tese principal do idealismo absoluto defende que não deve restar, em última instância, uma não-identidade entre pensamento e objeto, não-identidade ou negação é tida como positiva: “Não se pode conquistar imediatamente o não-idêntico como algo que seria por sua parte positivo, nem tampouco pela negação do negativo. Essa negação não é ela mesma, como em Hegel, afirmação.” (ADORNO, 2009, p. 137). Sendo a ideia de “coisa-em-si” tomada como irracional pelo idealismo pós-kantiano, sobretudo em Hegel, somos levados a pensar que não há nada que escape à identidade realizada no pensamento. O que deveria ser o momento crítico do pensamento, o momento dialético²⁸⁷, é ameaçado pelo direcionamento ulterior, o momento especulativo, segundo o qual o objeto *deve*, em última instância, se *identificar* com o conceito, fazendo com que seja afastado o aspecto concreto da dialética.

“Na medida em que, a cada novo nível dialético, Hegel se esquece, contra a intelecção intermitente de sua lógica, do direito [*Recht*] próprio ao nível precedente, ele prepara o molde daquilo que ele acusa como negação abstrata: uma positividade abstrata, i.e., ratificada a partir do arbítrio subjetivo. [...] Somente quem desde o início pressupõe a positividade enquanto panconceptualidade pode sustentar que a negação da negação seja a positividade.” (ADORNO, 2009, p. 138-139, *acréscimo nosso*).

O crivo a que Adorno faz o idealismo hegeliano passar, orientado em seu programa pela identidade no absoluto, tem o intuito de lhe desvelar internamente a possibilidade, ou mesmo a necessidade de uma *teoria materialista da experiência*, cujas teses são encobertas ainda por comprometimentos dogmáticos de ordem metafísica. O *materialismo* implícito na teoria da experiência hegeliana é “abjurado” pela tendência à “completude”, enquanto identidade absoluta, no sistema²⁸⁸. Para os fins que nos dizem respeito, a crítica à concepção hegeliana da experiência se dirige à defasagem da subjetividade, que pode ser resultado da compulsão do sistema pela identidade, como primazia do todo sobre a parte, suprimindo-a de sua capacidade crítica e de discriminação da especificidade múltipla e não-idêntica da objetividade sensível.

287 Como exposto no parágrafo 81 do Conceito Preliminar da *Enciclopédia* (HEGEL, 1995, p. 162-166).

288 Cf. O’CONNOR, 2004, p. 80.

“Como Hegel recua ante a dialética do particular que ele concebeu – ela aniquilaria o primado do idêntico e, conseqüentemente, o idealismo –, ele é impelido ininterruptamente ao simulacro. Para o lugar do particular, ele empurra o conceito universal da particularização enquanto tal, de ‘existência’, por exemplo, um conceito no qual não há mais nada de particular.” (ADORNO, 2009, p. 150).

O que se deriva da abordagem hegeliana acerca da particularidade²⁸⁹ é que, por serem eles considerados em vista de seu conceito ou “essência”, da mesma maneira também a subjetividade é reduzida a seu *momento de identificação* com o todo orgânico, ou *sistema* social. Não fosse isso, o modelo epistemológico da *Fenomenologia*, proporcionaria um posicionamento crítico acerca do engajamento objetivo da subjetividade em contradição com o sistema²⁹⁰.

b. O sujeito em sua materialidade

O sujeito não se reduz a sua atividade conceitual, mas deve ser antes considerado em sua corporeidade, em seu aspecto somático, como interação concreta à realidade não-conceitual, negligenciada pelo privilégio conferido ao âmbito mental ou cognitivo. Segundo a leitura de O’Connor, é possível abordar esse aspecto material da subjetividade em Adorno, sob três perspectivas: (1) a tese do primado do objeto nos revela que na experiência o sujeito reage ao ambiente físico; (2) se o sujeito deve ser concebido em sua efetividade, não deve ser concebido como “espírito”, à parte do ambiente físico-material, mas como parte da natureza; (3) o sujeito realiza uma experiência somática irredutível à conceitualidade²⁹¹.

289 Para ilustrar, O’Connor cita o seguinte trecho do parágrafo 76 da *Enciclopédia*: “3º) No que toca à consciência igualmente imediata da existência das coisas externas, ela mesma não significa outra coisa que a consciência sensível. Que nós tenhamos tal consciência, é o menor dos conhecimentos. Só interessa saber que esse saber imediato do ser das coisas exteriores é ilusão e erro, e que no sensível, como tal, não há verdade alguma; que o ser dessas coisas exteriores é antes um ser contingente, efêmero: uma aparência; que as coisas exteriores consistem essencialmente nisto: em ter somente uma existência separável de seu conceito, [de sua] essência.” (HEGEL, 1995, p. 154).

²⁹⁰ Cf. O’CONNOR, 2004, p. 81.

²⁹¹ Cf. O’CONNOR, 2004, p. 82.

b.1. O primado do objeto e a determinidade do sujeito

A primazia do objeto na interação entre sujeito e objeto é uma tese que tem por fim revelar, sobretudo, quais são os efeitos dessa relação *sobre o sujeito*. Em *Sobre Sujeito e Objeto*, Adorno se refere ao sujeito enquanto o “como” e o objeto como o “quê” do processo de mediação²⁹². Esse corolário do primado do objeto expressa uma noção de “dependência determinativa” do sujeito em relação ao objeto. Nesse sentido, Adorno expõe de muitas maneiras a determinidade do sujeito, mas se atendo a essa noção geral de que o sujeito, enquanto um *eu*, depende de outro si, um não-eu, na constituição até mesmo de seu agir. Assim ele formula na *Dialética Negativa*: “É somente na medida em que esse momento também é por sua vez não-eu que o eu se comporta em relação ao não-eu, ‘faz’ algo, e isso mesmo se o fazer fosse pensamento.” (ADORNO, 2009, p. 172).

O argumento em questão manifesta que o sujeito não agiria, não seria possível sua ação, pensamento ou existência enquanto *consciência* se não se referisse à objetividade externa. Como vimos, em sua apropriação da refutação kantiana do idealismo, a tese de Adorno nos mostra que, na verdade, *o objeto tem uma independência que o sujeito não tem* – como o escravo potencialmente em relação ao senhor²⁹³.

Em outras palavras, o objeto tem primazia, descoberta dialeticamente, na medida em que suas determinações e propriedades são o motor das atividades do entendimento humano, em seu “esfaltar-se”²⁹⁴, em sua labuta para elaborar juízos verdadeiros²⁹⁵. Como vimos, em sua apropriação da refutação do idealismo, Adorno acompanha o que na argumentação expressa a necessidade da objetividade externa para a determinação constitutiva à consciência-de-si: “A subjetividade transforma sua qualidade em uma

²⁹² Cf. ADORNO, 1995, p. 188.

²⁹³ Cf. ADORNO, 1995, p. 188.

²⁹⁴ Ver em *Aspectos*, a citação de Adorno do capítulo sobre a certeza sensível (ADORNO, 2007, p. 95).

²⁹⁵ Cf. O’CONNOR, 2004, p. 83.

relação que ela não é capaz de desenvolver a partir de si mesma.” (ADORNO, 2009, p. 158).

b.2. O sujeito naturalístico

Segundo a interpretação de O’Connor, que destaca no empreendimento filosófico adorniano uma “estrutura transcendental”, na teoria da subjetividade de Adorno uma das principais teses é aquela que defende que “o sujeito enquanto consciência não tem uma realidade extramaterial” (O’CONNOR, 2004, p. 83-84). Isto é, a materialidade, como vimos, deve conseguir abarcar todos os aspectos experienciáveis produtores de significado. Diz ele em *Sobre Sujeito e Objeto*:

“O espírito usurpa então o lugar do absolutamente subsistente em si, que ele não é: na pretensão de sua independência anuncia-se o senhoril. Uma vez radicalmente separado do objeto, o sujeito já reduz este a si; o sujeito devora o objeto ao esquecer o quanto ele mesmo é objeto.” (ADORNO, 1995, p. 183).

Por essa razão, Adorno se posicionaria contra o dualismo espírito-matéria. O sujeito não poderia ser caracterizado como “espírito”, porque, segundo os critérios de validade da experiência possível, não há base para cindir a efetividade do sujeito de certas condições que regulam a objetividade. Em certo sentido, assim como os objetos externos, o sujeito é determinado e, por isso, não pode ser tomado enquanto uma “essência fixa” por ser mutável.

O que se contrapõe a algumas vertentes do idealismo, sobretudo o idealismo subjetivo de Kant, que consideram o sujeito apenas em seu aspecto determinante. Essa semelhança material compartilhada entre sujeito e objeto, que permite o conhecimento objetivo de ambos, ocasiona a rejeição posterior à noção de sujeito como imaterial. De outro lado, isso não quer dizer que Adorno reduza a existência do sujeito à mera objetividade física. Os problemas apontados no sujeito da versão idealista e a rejeição de Adorno ao conceito de *apercepção*, especificamente de desdobramentos do idealismo subjetivo até Fichte, baseiam-se na interpretação de O’Connor a partir de sua leitura de *Sobre Sujeito e Objeto*.

“A diferença entre sujeito e objeto perpassa tanto o sujeito quanto o objeto. Ela não deve ser absolutizada nem apagada do pensamento. No sujeito propriamente tudo é imputado ao objeto; o que nele não é objeto faz estalar semanticamente o ‘É’. A forma subjetiva pura da teoria do conhecimento tradicional, de acordo com seu próprio conceito, pode ser pensada em cada caso unicamente como forma do objetivo e não sem ele, e sem ele não pode sequer ser pensada.” (ADORNO, 1995, p. 197).

Isto é, Adorno aponta a primazia conferida ao sujeito em seus atos reflexivos no processo do conhecimento – pois, em Fichte a apercepção se expressava pelo conceito de “intuição intelectual” (O’CONNOR, 2004, p. 87). Em contraste à doutrina da apercepção, Adorno apoia o conhecimento da subjetividade no aspecto que expõe sua realização ou atualização: a consciência, um fenômeno determinado semanticamente em sua materialidade:

b.3 O sujeito somático

Além de mostrar a contraposição de Adorno ao idealismo subjetivo, O’Connor preconiza em sua leitura acerca do momento somático da experiência a função epistêmica realizada pelo conceito de “sensação” corpórea do sujeito, considerada um lugar comum de discussão na filosofia moderna. Assim, segundo Adorno, podemos ver claramente como o idealismo cartesiano levou ao empirismo, se observarmos o que há de comum em ambos e o que os conecta: a tendência a uma abordagem mentalista do sujeito da experiência. Mais tarde, inclusive em Kant, ainda restarão resquícios dessa estrutura para basear a experiência, em seu modelo realista representacional. A exemplo disso, temos na primeira *Crítica* que: “uma *percepção* que se refere unicamente ao sujeito enquanto modificação de seu estado é *sensação* [...]” (KANT, 1999, p. 244; A320/B376).

Por isso, o conceito de sensação pode ser visto como estratégico para tanto o desenvolvimento sistemático do idealismo quanto para a teoria do conhecimento no empirismo, tendo como principal função “indicar um estado do sujeito”. Se considerada apenas segundo esse aspecto, a sensação é, para Adorno, tão somente “abstrata”, se referindo meramente a um estado subjetivo, a despeito da estrutura mediacional de sujeito e objeto.

“A sensação, dificuldade central de toda teoria do conhecimento, só é reinterpretada como um fato da consciência por essa teoria, e isso em contradição com a sua própria constituição plena que deve ser, contudo, a fonte de direito [*die Rechtsquelle*] do conhecimento. Não há nenhuma sensação sem o momento somático. Desse modo, seu conceito é velado em relação àquilo que ele supostamente subsume; e isso em favor da exigência de uma conexão autárquica de todos os estágios do conhecimento.” (ADORNO, 2009, p. 165, *acréscimo nosso*).

Adorno não nega que haja na experiência um momento de contato físico entre sujeito e objeto, mas aponta no empirismo o equívoco intelectual, que se torna “autárquico”, de tratar toda a experiência enquanto referente às condições subjetivas. O empirismo clássico poderia ser defendido, e assim acomodar a tese adorniana de que o objeto é tanto mediado quanto imediato, pela via da distinção, segundo O’Connor, entre o “nível do contato”, do conhecimento direto, imediato (*acquaintance*), que não é submetido à descrição subjetiva; e o “nível da descrição”. Entretanto, pelo fato de o empirismo, por equívoco, tomar esse nível mais rudimentar do conhecimento imediato pelo conhecimento racional, sua posição cognitiva não escapa do âmbito subjetivista, pois se considera que aquilo que nos afeta “imediatamente”, como impressão sensível, é “objetivo” e não determinado conceitualmente. Mas, para o nível do conhecimento imediato ter um estatuto epistêmico, ele precisa ser “descrito”. Por esse nível pré-descritivo ser de uma ordem equivalente à numênica, pois não é conceitual, ele pode ser apenas *inferido*, o que prejudica a racionalidade e coerência dessa posição; deixando injustificada, em primeiro plano, a *separação* entre esses âmbitos²⁹⁶. Em suma, a contradição imanente à posição empirista é descoberta, novamente, através do argumento transcendental, pois essas incoerências surgem da tentativa de abstrair a estrutura da mediação. O empirismo é levado ou a dizer que só há conceptualização e, assim, cairia no idealismo, ou a admitir uma noção de “dado bruto”, recebido, apreendido sem qualquer conceptualização. Em qualquer das alternativas, ele estaria reduzido às atividades ou processos meramente mentais, interiorizando a fonte da objetividade da sensação.

²⁹⁶ Cf. O’CONNOR, 2004, p. 89.

Adorno rejeita tanto o idealismo subjetivo quanto o empirismo, que partem da imediatez pura do dado²⁹⁷. Sua posição, como visto, compreende a sensação imanentemente à estrutura relacional de sujeito e objeto. O empirismo havia traduzido todo o âmbito da experiência em termos de processos causais e de seus efeitos em nossos sentidos. A experiência corpórea, assim, seria descrita através da *percepção sensorial*, os estados mentais, produzidos por estímulos externos e o corpo como aparato da percepção externa. O que, para Adorno, caracterizaria uma passagem inválida do âmbito somático ao “mental” ou *cognitivo*, pois por somático ele entende a sensação em um contexto de mediação.

“Enquanto momento não puramente cognitivo do conhecimento, o momento somático é irreduzível. Com isso, a exigência subjetiva torna-se caduca mesmo lá onde precisamente o empirismo radical a tinha conservado. O fato de as performances cognitivas do sujeito do conhecimento serem somáticas segundo o seu próprio sentido não afeta apenas a relação de fundação de sujeito e objeto, mas também a dignidade do corporal. No polo ôntico do conhecimento subjetivo, o corporal se destaca como o seu cerne.” (ADORNO, 2009, p. 166).

Sua posição é compreendida, pois, através da crítica à insuficiência dos modelos idealista e empirista por não superarem o subjetivismo do registro de estados mentais privados como ponto de partida da experiência. A primazia tanto do corpo quanto da mente é resultado da abstração de sua experiência.

“A controvérsia sobre a prioridade do espírito ou do corpo procede de maneira pré-dialética. Ela continua arrastando consigo a pergunta sobre algo primeiro. De modo quase *hilozoísta*, ela conduz a uma ἀρχή [*princípio*] ontológica segundo sua forma, por mais que a própria resposta possa soar materialista em termos de conteúdo. Os dois, corpo e espírito, são abstrações de sua experiência; sua diferença radical é algo posto.” (ADORNO, 2009, p. 172, *acréscimo nosso*).

Nesse sentido, a crítica de Adorno revela que a subjetividade, é investigada por ambas as posições enquanto uma *coisa (Ding)* – mesmo que como coisa-em-si (*Ding an sich*) -, não enquanto que *atividade* ela, como *consciência*, criticamente realiza na

²⁹⁷ Cf. O’CONNOR, 2004, p. 90.

interação, na relação de interdeterminação, de dependência e independência com o mundo objetivo.

Considerações finais

“A virada em direção ao não-idêntico verifica-se em sua realização; se ela permanecesse uma declaração, ela se desdiria.” (ADORNO, 2009, p. 134-135).

“Já em Kant, a *ratio* emancipada, o *progressus ad infinitum*, só era detida por meio do reconhecimento [*Anerkennung*] ao menos formal do não-idêntico.” (ADORNO, 2009, p. 31).

A *Dialética Negativa* é, de certa maneira, a consumação do programa filosófico de Adorno. Sua realização é ao mesmo tempo a realização de uma verdadeira virada copernicana, tirando a subjetividade, e o modo que teve sua unificação no Ocidente, do centro do conhecimento, e revertendo-o para o objeto. A unidade do eu, que se formou no processo do esclarecimento, se mediu através do distanciamento e, com ele, o sujeito teve sua perspectiva, seu ponto de vista em relação ao mundo: “A distância do sujeito com relação ao objeto, que é o pressuposto da abstração, está fundada na distância em relação à coisa, que o senhor conquista através do dominado.” (ADORNO & HORKHEIMER, 2006, p. 24). Essa dominação é, para o ser humano, realizada por meio da instrumentalização. Tal característica é o divisor de águas com que a modernidade se despede do mundo tradicional e se expande para a colonização da totalidade. Com seus instrumentos, com o telescópio, por exemplo, conquistava-se o movimento corruptivo, a vida e morte dos corpos celestes, com a luneta, a bússola, a pólvora, os senhores do mundo se lançavam à conquista de povos e terras antes incógnitas. A distância em relação ao objeto passa a estar disponível à mão, para aumentá-la e diminuí-la basta um movimento do desejo. Por isso, a constatação de que a metafísica ocidental, “com a exceção dos heréticos”, sempre fora uma “metafísica de zograscópio” ou de “câmara escura” (*Guckkastenmetaphysik*), isto é, o pensamento que procede através de um instrumento, cuja perspectiva mediada distancia no tempo e no espaço (ADORNO, 2009, p. 122). Assim,

“O sujeito – ele mesmo apenas momento limitado – foi aprisionado por ela em toda a eternidade em seu si próprio, como punição por sua divinização. Como se através das brechas de uma torre, ele olha para um céu escuro no qual desponta a estrela da ideia ou do ser. Porém, precisamente o muro em torno do sujeito projeta em tudo aquilo que ele conjura a sombra do elemento coisal que a filosofia subjetiva combate

então uma vez mais de maneira impotente. O que quer que a palavra venha algum dia a trazer consigo em termos de experiência, só é exprimível em configurações do ente, não por meio da alergia em relação a ele [...]" (ADORNO, 2009, p. 122-123).

Para Bernstein, Adorno pode ser considerado, por seguir os rudimentos do idealismo hegeliano, como “idealista objetivo”, mesmo não sendo um hegeliano “ortodoxo”²⁹⁸. O que, aliás, seria um contrassenso, pois desde Hegel a filosofia é um resultado e resposta a seu próprio tempo histórico. Assim sendo, o pensamento filosófico após a Revolução Francesa necessariamente é diferente daquele que veio após Auschwitz.

“Hegel concebeu a Revolução Francesa, incluindo ‘o Terror’, como formativo para nossa educação em direção à liberdade e sua incorporação no Estado liberal moderno; para Adorno, Auschwitz revelou o momento intransigente de violência na concepção moderna de razão, a ideia e os ideais de razão como conferidos por Kant e, apesar de diferente, por Hegel.” (BERNSTEIN, 2006a, p. 20, *tradução nossa*).

Desde a *Dialética do Esclarecimento*, Adorno tinha em conta que parte da racionalidade, a racionalidade instrumental ou *subjetiva*, veio, ao longo do processo de esclarecimento, a ser tomada como o todo da racionalidade, teórica e praticamente. Esse direcionamento foi o que nos legou a aparência de incessante movimento, de “progresso”, mas, que é, ao contrário, a “prisão de ferro” da modernidade²⁹⁹. Por sua vez, Bernstein defende que a *Dialética do Esclarecimento* é uma radicalização da tese contida no capítulo sobre o Esclarecimento na *Fenomenologia do Espírito*.

“Os antagonistas do Esclarecimento são a inteligência pura e a fé religiosa. A proposição especulativa que orienta a dialética é que a inteligência pura e a fé são uma só; isto é, a racionalidade esclarecida e a fé se revelam como necessariamente dependentes uma da outra e, quando essa dependência mútua é repudiada, elas se tornam igual e analogamente formas vazias do si.” (BERNSTEIN, 2006a, p. 22, *tradução nossa*).

²⁹⁸ Cf. BERNSTEIN, 2006a, p. 19.

²⁹⁹ Essa é uma expressão utilizada por Weber, ao final da discussão de sua *Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*. Cf. WEBER, 1999, p. 131.

A tese se compõe, em primeiro lugar, do argumento de que o esclarecimento é crítica do mito, o antropomorfismo, a projeção do que é humano na natureza. Está contida aí a ideia de que a essência do pensamento esclarecido – a inteligência pura – vem a ser o si transcendental puro e, por cometer assim, uma negação abstrata do conteúdo positivo, restrito ao âmbito da racionalidade subjetiva, ele se torna vazio. Em segundo lugar, o esclarecimento é sistematicamente dependente do que ele procura combater e se abstrair: a religião ou o caráter mítico, considerados por ele como formas irracionais de dependência objetiva que, apesar disso, continuam a apontar a dependência objetiva³⁰⁰. Em terceiro lugar, o esclarecimento reverte à mitologia, pois, se a pura fé não pensa nada concretamente além de si mesma, em uma busca do si por substância, a pura inteligência, por sua vez, não tem conteúdo para pensar e, desse modo, colapsa no vazio que impôs a seu objeto. Isso é o equivalente à expressão epistêmica em Kant de que o conceito, representante do esclarecimento, sem intuição é vazio; e a intuição, a fé ou o mito, sem conceito é cega.

“Para Horkheimer e Adorno, o esclarecimento é a expressão epistêmica geral da desconfiança, suspeita, e o desejo de independência, enquanto o mito é a expressão epistêmica da necessidade de confiança, o ter conhecimento de nossa dependência epistêmica aos objetos da cognição.” (BERNSTEIN, 2006a, p. 24, *tradução nossa*).

Os autores se permitem perceber na dialética do esclarecimento a generalidade histórica, pois eles desenvolvem-na a partir de elementos antropológicos mais básicos da suspeita - o medo, a angústia, o ceticismo, o *não-reconhecimento*, etc. – e da crença, ou confiança (*trust*) – o conhecimento e o *reconhecimento*³⁰¹. Em Hegel, isso vem à consciência através da dialética entre dependência e independência, sobretudo na dialética entre senhor e escravo, na qual, para ele, o que falta é justamente a confiança. O senhor luta por um reconhecimento puro, de modo a demonstrar uma completa independência da natureza, em sua desconfiança em relação a ela e aos outros: ele se tornou independente dela transcendentalmente, interna e externamente, ao dominar de

³⁰⁰ Cf. BERNSTEIN, 2006a, p. 23.

³⁰¹ Cf. BERNSTEIN, 2006a, p. 25.

modo bárbaro os outros seres humanos. Com isso, ele passa a não mais perceber sua dependência completa ao escravo, isto é, porque apenas o escravo pode reconhecê-lo *como* senhor, é ele que perfaz a *mediação* entre o senhor e a natureza, de modo que o senhor possa vê-la, assim, como algo disponível para ele e disposta para a satisfação imediata de seu desejo. Por outro lado, o escravo tem consciência de sua dependência ao senhor, fato que lhe é insuportável: por isso, ele deve buscar independência elaborando a natureza a sua imagem. Assim, a estratégia da *Dialética do Esclarecimento* é voltar a dialética de dependência e independência, de senhor e escravo, para a lógica da razão e do objeto.

“A razão (o conceito-senhor) depende do objeto (a intuição-escrava). A premissa anti-idealista inicial dessa transposição é que as assim chamadas práticas intersubjetivas são formas de interação entre seres que são, também e de maneira ineliminável, ‘corpo ou sangue’ [DA, 29], *objetos* de certo tipo. O reconhecimento é sempre, em última instância, reconhecer o outro, o mínimo do reconhecer é *perceptivo e sensível*. Se os conceitos empregados em dado reconhecimento necessariamente passem por cima desse começo perceptivo e judicativo, ou têm conhecimento disso apenas em termos da aplicação do que já está concebido como lógico ou racional em si mesmo, então o que é reconhecido será ao mesmo tempo não reconhecido.” (BERNSTEIN, 2006a, p. 25, *tradução nossa*).

Ao levar à frente essa estratégia, a *Dialética do Esclarecimento* realiza uma virada em relação à concepção marxista de história enquanto “luta de classes”, através de uma radicalização da intuição de Lukács, uma virada em direção à concepção weberiana de racionalização. Diferentemente de Hegel, para os autores, o impulso em direção à independência não vem tanto do desejo de reconhecimento, mas do medo da natureza e da perda da unidade do si. Em Hegel, a perspectiva do senhor é estática, pois o escravo é quem faz a história. Na *Dialética do Esclarecimento*, a luta se dá entre os seres humanos e a natureza³⁰².

³⁰² Cf. BERNSTEIN, 2006a, p. 26-27.

Ao dominar e se assenhorar da natureza, daquilo de que na verdade dependem, os seres humanos reificam a natureza, mas também a si mesmos. A pergunta que irá fazer a *Dialética Negativa* é: como a racionalidade conseguiria refletir sobre aquilo que é significativo, se ela o expulsou do pensamento? O início dessa reflexão é justamente o reconhecimento de que a racionalidade sozinha, ou “pura”, não pode empreender tal tarefa³⁰³. Segundo Adorno: “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.” (ADORNO, 2009, p. 19).

Para Bernstein, essa intelecção é representativa da dialética entre intelecção pura e fé, da dialética entre conceito e intuição. Nessa via, para Adorno, o que veio se chamar com Brandom de “tese semântica do idealismo” é a fonte do desastre³⁰⁴. Essa específica unidade de dois pólos, é produto do processo do esclarecimento, do processo de ascensão à cada vez mais constrita mediação da universalidade conceitual e de sua hipótese que é, em suma, o “triunfo da racionalidade subjetiva” (BERNSTEIN, 2006a, p. 33).

“Assim, a dialética do esclarecimento é apenas o vir-a-ser da tese semântica do idealismo: a atividade da autounificação e da autoindividuação através da repressão da natureza interna [...] ocorre simultaneamente com e é a mesma ação como sua unificação do mundo através do conceito. Cada unificação do mundo através da ascensão conceitual produz um incremento na abstração da natureza interna do si, e cada repressão de necessidades internas e impulsos permite uma dominação posterior (via unificação) da natureza externa. [...] A tese semântica do idealismo representa a mais profunda estrutura da racionalidade ocidental; e é por essa razão que a crítica da modernidade esclarecida transpira como crítica do idealismo.” (BERNSTEIN, 2006a, p. 33, tradução nossa).

A particularidade sensível, a intuição cega e escrava, que foi capturada pelo conceito-senhor, se torna, no âmbito da *Dialética Negativa*, o “não-idêntico”. Partindo da crítica de Hegel ao formalismo kantiano, obtivemos a reconfiguração da lógica entre sujeito e objeto em direção a uma *lógica cognitiva ou do reconhecimento*. Para

³⁰³ Cf. BERNSTEIN, 2006a, p. 32.

³⁰⁴ Em nota, Bernstein diz: “Brandom tem o intento de defender a tese semântica do idealismo; Adorno a constrói como a fonte do desastre.” (BERNSTEIN, 2006a, p. 48, nota 23, tradução nossa).

Adorno, entretanto, seu propósito é diferente do de Hegel, pois para ele uma abordagem genérica da lógica da intersubjetividade evitaria o momento da materialidade, suprimida pelo conceito. O elemento reprimido, escravo, só pode ser reconhecido se é reconhecido como sujeito plenamente corpóreo e somático. Segundo Bernstein, em Adorno o empreendimento de uma dialética negativa tem, ao menos, dois passos: um “preparatório” e outro mais robusto, sendo a dialética tida como a realização de relações de *inferência material* entre conceitos³⁰⁵.

Em primeiro lugar, a experiência da dialética negativa se inicia com o diagnóstico da dominação da particularidade sensível pela racionalidade instrumental. Ela é experiência da *contradição*: a experiência humana em um mundo enclausurado pela ordem lógica imposta pela racionalidade instrumental. Se a totalidade é assim estruturada, sobretudo pela lei do “terceiro excluído”, segundo a qual tudo tem de ser verdadeiro ou falso, o que lhe é heterogêneo ou indeterminado deve ser excluído.

“[...] tudo o que é qualitativamente diverso, recebe a marca da contradição. 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. A dialética 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, p. 13).

Para Bernstein, essa é uma virada para um registro lógico-histórico que transforma o pensamento romântico ainda existente em Hegel, no sentido de que a dialética não pode mais assumir um ponto de partida, pois seria assumir que o sujeito possui um método, através do que poderia reverter os danos da racionalidade instrumental³⁰⁶. A experiência da contradição é, pois, tanto a experiência do entrelaçamento entre racionalidade e dominação do outro, quanto a experiência de que escapa a essa unificação conceitual aquilo que não lhe é idêntico, pretensamente

³⁰⁵ Cf. BERNSTEIN, 2006a, p. 35.

³⁰⁶ Cf. BERNSTEIN, 2006a, p. 36.

capturado nesse processo. Assim, a *Dialética Negativa* é a versão reflexiva da experiência da contradição concreta, como reconhecimento da responsabilidade do que foi feito ao objeto pelo conceito e da necessidade de reparação desses danos. Ela é, por isso, “ontologia do estado falso” – sua condição de possibilidade. Pois, o estado de irreconciliação entre particular e universal, é experienciado como a contradição que resulta da identificação social sobre o particular. Por outro lado, a contradição entre conceito e objeto abre a possibilidade para o objeto ser mais do que o sistema lógico dita³⁰⁷.

Em um segundo passo, a dialética negativa pode ser considerada como o desenvolvimento de constelações de inferência material³⁰⁸. A contradição que a move só é dinâmica porque o conteúdo dos conceitos em causa é sintético. Se uma contradição abarcar um conteúdo sintético, ela não poderá ser fixada por definições arbitrárias³⁰⁹. O que possibilita esse resultado é, para Adorno, o desdobramento intrínseco da dialética hegeliana, ela já é negativa, apesar de, ao expressar a tese semântica do idealismo, ser uma dialética entre sujeito e objeto “subjetiva”, desabilitando a significância da linguagem, ao se direcionar para o fechamento conceitual e sistêmico no espírito e ao saturar a existência empírica e histórica. Mas, essa tendência, nas palavras de Bernstein “transcende a si mesma” (BERNSTEIN, 2006a, p. 40). E para Adorno, por duas razões.

Em primeiro lugar, na *Fenomenologia*, em crítica ao formalismo kantiano, já que as formas de pensamento são produtos sociais e históricos, elas carregam em si a realidade social. Nesse sentido, ela pode ser considerada, de certa maneira, uma “genealogia da razão”, a exemplo de como ela trata, como vimos, a relação entre a posição do ceticismo em relação a formas mais simples e imediatas de consciência. Assim, a dialética é, cita Bernstein o estudo *Aspectos*, “o esforço imperturbável para conjugar a consciência crítica que a razão tem de si mesma com a experiência crítica dos objetos.” (ADORNO, 2007, p. 81).

³⁰⁷ Cf. BERNSTEIN, 2006a, p. 37.

³⁰⁸ Para visualizá-lo, Bernstein recorre também aos *Três Estudos sobre Hegel*.

³⁰⁹ Cf. BERNSTEIN, 2006a, p. 39.

Em segundo lugar, o que possibilita a crítica à cisão entre forma e matéria é o reconhecimento de que a forma transcendental é o “trabalho social”, o “mistério” (ADORNO, 2007, p. 91) por trás da unidade sintética da apercepção, justamente a “articulação e veículo da tese semântica do idealismo” (BERNSTEIN, 2006a, p. 41). Nesse sentido, a unidade transcendental da apercepção só se tornou possível através do assenhoreamento da natureza atingido pelo trabalho social, visto que, o trabalho é dirigido pela intencionalidade da consciência que concebe a matéria como seu objeto, para ser apossada e formada por ela. Essa concepção se dá através de uma abstração que já é atividade conceitual. Então, cada passo, da *Dialética Negativa* tem o intento de desfazer o que a sedimentação da atividade conceitual efetuou na objetividade, bem como desfazer a cisão originada pela abstração do conteúdo, por meio do desenvolvimento de uma noção de, na esteira de Brandom, “inferência ou implicação material”. Nesse sentido: “A dialética é a tentativa de revelar como as relações conceito-conceito expressam ou são amarradas às relações conceito-mundo. Mas, estes dois conjuntos de relações são a conexão da relação conceito-intuição em cada conceito.” (BERNSTEIN, 2006a, p. 42, tradução nossa).

Por essa razão, Adorno a fim de expor como ocorre a mediação entre relações conceito-conceito e as relações conceito-mundo revela a constituição da linguagem como essencial para a dialética. Para ele, a linguagem é constituída de, pelo menos, dois eixos: um expressivo, direcionado para o objeto; e outro comunicativo. Esses eixos são, ao nível linguístico, a contraparte dos momentos intuitivo e lógico no conceito. A tensão entre os dois, por conta de sua diferenciação, é o que permite a dialética continuar aberta. Para não obstruir essa tensão, é preciso dar conta dessa estrutura de inferência conceitual impelida pela dialética, por meio da configuração desses momentos ou *constelação* de conceitos que iluminem o objeto sem o reprimir, sem ofuscar sua obscuridade.

“Se a meta de expressar um objeto é não colocá-lo em um sistema dedutivo, explanatório, mas rastrear sua conexão com objetos contíguos (eventos, práticas, etc.), então o que é desejável é um modo de escrita que é sensível à experiência, sensível como a experiência ela mesma desdobra-se, desenvolve, desvia-se, detém-se, colapsa, e é transformada quase além do reconhecimento. Tal sensibilidade da experiência requer a adoção de uma postura cognitiva diferente em relação ao objeto, uma na qual haja um acompanhamento experiencial – como fazemos ao ouvir

música ou ao acompanhar narrativas ou ao assistir filmes ou como ocorre na fenomenologia hegeliana. Esse momento de adotar uma postura receptiva, sensível à experiência, é aquele que supera a dualidade entre o alinhamento do significado com a espontaneidade, liberdade, e a autodeterminação e da passividade com o sofrimento, a não significação, a irracionalidade, que era o terceiro elemento do dualismo conceito-intuição.” (BERNSTEIN, 2006a, p. 44, *tradução nossa*).

A constelação de conceitos devem acompanhar o ritmo do objeto, se determinando (*bestimmen*) através de sua voz (*Stimme*) e expressão. Em uma postura de reciprocidade, o conceito, instrumento inextirpável do conhecimento, deve ser afinado (*stimmen*) pela tonalidade do objeto. Sua cognição se torna, assim, reconhecimento ou reconhecimento, em um movimento de abertura, ainda que determinado na mediação, exteriorização e exposição ao outro.

Bibliografia:

ADORNO, T. *Dialética Negativa*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 2009.

_____. *Palavras e Sinais: modelos críticos 2*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1995.

_____. *Três Estudos sobre Hegel*. São Paulo: Editora Unesp, 2007.

_____. *Gesammelte Schriften in 20 Bänden*. Frankfurt: Suhrkamp, 2003.

_____. & HORKHEIMER, M. *Dialética do Esclarecimento: Fragmentos Filosóficos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 2006.

ARISTÓTELES. *Metafísica: volume II*. São Paulo: Edições Loyola, 2015.

_____. *Politics*. London, UK: Harvard University Press, 1950.

BERNSTEIN, Jay. “Negative Dialectic as Fate: Adorno and Hegel.” In: HUHN, T. *The Cambridge Companion to Adorno*.: New York, USA: Cambridge University Press, 2006a.

_____. “Negative Dialektik. Begriff und Kategorien III. Adorno zwischen Kant und Hegel.” In: HONNETH, A & MENKE, C. *Negative Dialektik*. Berlin, DE: Akademie Verlag, 2006b.

BRANDOM, Robert. “Some Hegelian Ideas of Note for Contemporary Analytic Philosophy”. *Hegel Bulletin*, 35/1, 2014, p. 1–15.

_____. *Tales of the Might Dead. Historical Essays in the Metaphysics of Intentionality*. Cambridge: Harvard University Press, 2002.

HEGEL, G.W.F. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio. Volume 1: A Ciência da São Paulo*: Loyola, 1995.

_____. *Fenomenologia do Espírito*. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2002.

_____. *Princípios da Filosofia do Direito*. São Paulo, SP: Martins Fontes, 1997.

_____. *Werke in 20 Bände*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1970.

HONNETH, A. *Kampf um Anerkennung: zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1992.

_____. *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. São Paulo: Editora 34, 2015.

_____. *Pathologies of reason: on the legacy of critical theory*. New York: Columbia University Press, 2009.

KANT, I. *Crítica da Razão Pura*. In: Pensadores, Editora Nova Cultural, 1999.

_____. *Crítica da Razão Pura e outros textos filosóficos*. In: Pensadores, Editora Abril Cultural, 1974a.

_____. *Prolegômenos*. In: Pensadores. São Paulo: Editora Abril Cultural, 1974b.

_____. *Prolegômenos a toda Metafísica Futura: que queira apresentar-se como ciência*. Lisboa, PT: Edições 70, Ltda., 1988.

KLUGE, F. *Etymologisches Wörterbuch der Deutschen Sprache*. Strassburg, DE: Trübner, 1899.

LEIBNIZ, G. W. *A Monadologia*. In: Pensadores. São Paulo: Editora Abril Cultural, 1979.

LIDDELL, H.G.; SCOTT, R. *Greek-English Lexicon*. New York, USA: American Book Company, 1882.

LOCKE, John. *Ensaio acerca do entendimento humano*. In: Pensadores. Editora Nova Cultural. São Paulo, 1999.

LUKÁCS, G. *História e Consciência de Classe*. São Paulo, SP: Martins Fontes, 2003.

O'CONNOR, Brian. *Adorno's Negative Dialectic: philosophy and the possibility of critical rationality*. London: The MIT Press, 2004.

PIPPIN, R. B. “You Can’t Get There from Here: Transition problems in Hegel’s *Phenomenology of Spirit*.” In: BEISER, F. C. *The Cambridge Companion to Hegel*. Cambridge University Press: New York, 1993.

REDDING, P. “The Independence and Dependence of Self-Consciousness: The Dialectic of Lord and Bondsman in Hegel’s *Phenomenology of Spirit*”. In: BEISER, F. C. *The Cambridge Companion to Hegel and nineteenth-century philosophy*. New York, USA: Cambridge University Press, 2008.

SARAIVA, F.R. DOS SANTOS. *Novíssimo Dicionário Latino-Português*. Belo Horizonte, MG: Livraria Garnier, 1927.

WEBER, M. *Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*. São Paulo, SP: Pioneira, 1999.

WESTPHAL, K. “The basic context and structure of Hegel’s *Philosophy of Right*”. In: BEISER, F. C. *The Cambridge Companion to Hegel*. New York, USA: Cambridge University Press, 1993.