



v.13, n.27, 2016

Extra

Dossiê Teoria Crítica

INTERFACE DIALÉTICA E CRÍTICA IMANENTE EM HEGEL E ADORNO [DIALECTICAL INTERFACE AND IMMANENT CRITIQUE IN HEGEL AND ADORNO]

Mirian Monteiro Kussumi

Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro - PUC-Rio

E-mail: mirianmk@hotmail.com

RESUMO ABSTRACT

Entre os autores da Teoria Crítica frankfurtiana, talvez Adorno seja declaradamente o mais influenciado pela filosofia de Hegel. Coube ao mesmo preservar o sentido de dialética que, reconfigurada, aparece como método essencialmente crítico. Saliar o criticismo da dialética significa, aos olhos de Adorno, entendê-la como essencialmente negativa, algo previsto na sua formulação inicial no contexto do idealismo pós-kantiano. Entretanto, é possível observar tão claramente essa força crítica dentro do próprio Hegel? A resposta a tal questão surge na própria comparação entre os conceitos (Crítica, dialética, negatividade) conjugados pelos dois pensadores, algo que buscamos mostrar no presente artigo.

Among the authors of the Frankfurtian Critical Theory, perhaps Adorno was reportedly the most influenced by Hegel's philosophy. He has preserved the sense of dialectics which, remodeled, appears as an essentially critical method. To emphasize the criticism of the dialectic means, in the eyes of Adorno, to understand it as essentially negative, something foreseen in its initial formulation in the context of post-Kantian idealism. However, is it possible to observe this critical force so clearly within Hegel's philosophy? The answer to this question arises in the very comparison between the concepts (Critique, dialectic, negativity) conjugated by the two thinkers, something that we aim to show in this article.

PALAVRAS-CHAVE KEYWORDS

Crítica; Dialética; Negatividade

Critique; Dialectic; Negativity

Considerações iniciais

Em termos históricos, a escola de Frankfurt se funda através do desenvolvimento de pesquisas sociais organizadas a partir do agrupamento de certos intelectuais alemães que se propuseram a investigar como se daria, nos termos da teoria, assim como da *práxis*, as aplicações e efeitos do pensamento de Marxista (JAY, 1973, p. 4-5). Contudo, embora a criação da escola de Frankfurt como instituição (*Institut für Sozialforschung*) encontre seu valor histórico principalmente no que toca aos efeitos práticos do pensamento de esquerda durante o século XX, é a riqueza teórica que mais nos interessa. Diante da potência do pensamento que teve lugar nesse momento de efervescência, é o florescimento da chamada *Teoria Crítica* que aparece como motor das produções intelectuais em questão. Grosso modo, ela se determina como “uma série de críticas a outros pensadores e tradições filosóficas. Seu desenvolvimento foi, portanto, através do diálogo, sua gênese, tão dialética como o método que pretendia aplicar aos fenômenos sociais” (JAY, 1973, p. 41). De fato, a Escola de Frankfurt parece ter não só dado corpo e fundamento para o criticismo, mas também o ter empregado ativamente na interpretação de eventos sociais e culturais. Colocando-se não só a serviço do diálogo com uma tradição filosófica majoritariamente alemã, possui ainda o mérito da aplicação da crítica na esfera prática e não absolutamente intelectual.

Se, contudo, buscarmos a significação profunda do pensamento na base da *Teoria Crítica* – e isso significa deixar de lado as aplicações e subordinações da teoria na atividade da secularização prática – observaremos a raiz crítica que remonta desde a filosofia kantiana e que ressoou no pós-kantismo, principalmente em Hegel. É dessa herança profícua que se originam os pensadores da escola de Frankfurt, de modo que coube aos mesmos reforçar o quanto o elemento crítico ainda possuía relevância na contemporaneidade. Retomando a definição de Martin Jay, a *Teoria Crítica* se materializa nas várias críticas aos sistemas anteriores de pensamento, se organizando como a reflexão criteriosa da relação entre estes e os fenômenos sociais. Contudo, o método com o qual ela opera é a dialética. Assim, embora a crítica se situe como o pensamento organizado que se contraponha ao que previamente havia sido produzido na filosofia, o que temos é a persistência da dialética preconizada pelo idealismo. É pelo emprego da reflexão dialética que a *Teoria Crítica* parece se ordenar, e tal assertiva coloca em relevo a essencialidade da metodologia dialética: como fio condutor é ela que organiza e engendra a crítica, o que torna além da figura de Marx, Hegel, como principal precursor.

Segue-se daí que a influência hegeliana é constatada na maior parte das produções teóricas da Escola de Frankfurt, mas uma em especial, que parece ter disso determinante nesse contexto, teria sido a de Adorno. É nesse autor que a recepção hegeliana parece ser mais contundente, algo que é evidente pelo fato de sua obra mais abertamente filosófica se intitular *Dialética Negativa*. Retomar o sentido de dialética de modo a configurá-la diferentemente – algo que o adjetivo “negativa” já prenuncia – demonstra a permanência do método, de modo que é esta mesma dialética negativa que marcará metodologicamente



os textos de Adorno, inclusive o que estabelece um fértil diálogo com as ciências humanas em geral, a saber a *Dialética do Esclarecimento*. Na nova roupagem da dialética, observa-se o legado hegeliano que, contudo, adquire nova concepção conceitual a medida em que Adorno produz um pensamento genuinamente seu. O acento no movimento dialético que perscruta cada determinação singular e que se coloca no fluxo contínuo da reflexão em uma dinâmica eterna prossegue nas formulações adornianas, não como mera recepção de Hegel, mas como afirmação de uma filosofia autoral e singular. É essa reconfiguração da dialética que se coloca para nós como mais significativa, uma vez que é por tal método que o criticismo de Adorno atinge sua radicalidade. Trata-se de observar e entender a realidade e seus eventos dialeticamente, mas também entender que tal modo de reflexão é imanente à própria consciência. Assim:

A mobilidade é essencial para a consciência, não é nenhuma propriedade contingente. Ela visa a um duplo modo de comportamento: aquele que vem do interior, o processo imanente, o comportamento propriamente dialético; e um comportamento livre, que vem à tona como que a partir da dialética, sem vinculação. Todavia, os dois não são apenas incongruentes. O pensamento não-regulamentado possui uma afinidade eletiva com a dialética que, enquanto crítica ao sistema, lembra aquilo que estaria fora do sistema; e a força que libera o movimento dialético no conhecimento é aquela que se erige contra o sistema. Essas duas posições da consciência ligam-se por meio da crítica recíproca, não por meio de um compromisso. (ADORNO, 2009, p. 35-36)

Por um lado, há o comportamento dialético da consciência que “conhece as coisas” a partir de sua própria estrutura de funcionamento. Por outro, cabe à própria consciência entender que se trata de um comportamento dialético intrínseco, de modo que haja sempre aquilo de fora do sistema – é aí que a força que libera a consciência para o conhecimento sistemático se torna a mesma força que critica o sistema de conhecimento. É esse duplo movimento crítico, que por um lado parte da consciência que se depara com o real e, por outro, introduz a crítica para dentro da própria consciência que estaria na base da chamada dialética negativa. Ambas as direções críticas acontecem dialeticamente. Nesse sentido, o presente trabalho possui o objetivo de demonstrar a íntima relação entre crítica e dialética, assim como as mudanças operadas pelo próprio Adorno no que se refere ao conceito de dialética hegeliano. Pela comparação entre esses dois sentidos, observamos certas distinções que, por sua vez, fundam modos distintos de conceber o pensamento filosófico. Assim, de antemão já podemos afirmar o quanto a crítica é fundamental para Adorno, mas podemos dizer o mesmo de Hegel? Em outras palavras, se partirmos da definição de Martin Jay de que a *Teoria Crítica* se utilizaria da dialética como método de produção, então, de que modo se daria essa raiz crítica, não nos textos da Escola de Frankfurt, mas do próprio Hegel?



I.

Diante da inegável convergência ente ambos os autores, é no livro *Três Estudos sobre Hegel* que nos deparamos com a tentativa de Adorno de fornecer uma interpretação mais “acurada” da filosofia de hegeliana. É aí que Adorno afirma que “na verdade, a filosofia hegeliana é essencialmente negativa: ela é crítica” (ADORNO, 2007, p. 105), assim como que a dialética “é o esforço imperturbável para conjugar a consciência crítica que a razão tem de si mesma com a experiência crítica dos objetos” (ADORNO, 2007, p. 80-81). Tais fragmentos, mesmo que soltos, transparecem a conexão íntima entre três conceitos hegelianos que, contudo, aparecem conjugados na própria filosofia de Adorno, a saber: dialética, crítica e negatividade. Essas concepções surgem como intermédios para Hegel e Adorno no que diz respeito ao modo como o pensamento deverá operar, a como a consciência filosófica concebe sua atividade. Por conta de tal vínculo conceitual, o que se observa é o quanto a introdução da *Fenomenologia do Espírito* (FE) se torna particularmente importante para Adorno, uma vez que é aí que se tem o modelo de como a consciência é determinada através da sua experiência das coisas¹. Dessa forma, o que está em jogo parece ser a relação que podemos, filosoficamente, ter com a realidade, de modo que seja nossa relação epistemológica com o real que fundamenta esses três conceitos.

Por conseguinte, torna-se óbvio a importância que Adorno dedica à *Fenomenologia*, não por conta da primazia de um eu solitário e constitutivo da realidade – tese idealista que Adorno se distanciará, como veremos mais a frente – mas porque é no plano delineado no início desse texto que se esmiúça a dialética enquanto método: “esse movimento dialético, o qual a consciência em si mesma exercita, tanto em seu saber como em seu objeto, enquanto dele surge o novo objeto verdadeiro para a consciência é justamente o que se chama experiência” (FE, §86). A dialética se coloca, portanto, não só como a maneira como a própria consciência se desenvolve sozinha, mas também o modo pelo qual a mesma se relaciona com os objetos. É pelo agir dialético da consciência que se concebe o modo de experiência subjetiva do mundo, é pela dialética que se pode entender como a consciência organiza e coordena a sua própria experiência das coisas. Entretanto, de que modo se daria esse funcionamento dialético? Hegel parece ser bem claro quanto a isso: através na contraposição e estrangimento que a própria consciência sofre com a negatividade. Dessa forma, o negativo se configura não como elemento desfavorável ou completamente restritivo, sentidos que lhe são terminologicamente atribuídos, mas que não contemplam a significação hegeliana. Ao contrário, a negatividade se apresenta *formalmente*: como todo e qualquer conteúdo que pode, temporalmente, cair em uma relação oposta à consciência tomada como positiva, ou seja, a todo objeto que não possa ser subsumido pelo sujeito. Nesse processo referente ao encontro entre a consciência e seu oposto, Hegel afirma:

Na atitude raciocinante, os dois aspectos devem ser observados - os quais

1 Segundo O'Connor: “Na verdade, a filosofia de Adorno permanece muito próxima do que poderia ser considerado um interesse tradicional da filosofia “pura”: a estrutura da experiência” (O'CONNOR, 2004, p. IX, tradução nossa).



o pensamento conceitual é o seu oposto. - De uma parte, ele se comporta negativamente em relação ao conteúdo aprendido, sabe refutá-lo e aniquilá-lo. Essa intelecção de que o conteúdo não é assim é algo puramente *negativo*; é o ponto último que a si mesmo não ultrapassa para um novo conteúdo, ao invés, para ter de novo um conteúdo, deve tomar *outra* coisa, de algum lugar [...] Por conseguinte, já que essa reflexão não ganha como conteúdo sua negatividade, em geral, ela não está na Coisa, mas vai sempre além dela; desse modo, ela se imagina permanecer sempre com a afirmação do vazio mais do que como uma perspectiva rica de conteúdo. Ao contrário, como já foi mostrado, o negativo pertence, no pensar conceitual, ao conteúdo mesmo e é o positivo, seja como seu movimento *imane*nte e determinação, seja como sua *totalidade*. Apreendido como resultado, provém desse movimento o negativo *determinado* e, portanto, é, com isso, um conteúdo positivo. (FE, §59).

O negativo surge como esse elemento de contradição da própria consciência, que, constrangida, realiza o movimento de saída de sua situação inicial e positiva para deter na instância contrária a si e, dessa forma, se transformar nesse Negativo. É essa passagem ou transformação que Hegel chama de dialética: “o próprio movimento negativo” que, em última análise significa o esforço da consciência de sair de si para se “realocar” no seu oposto. O movimento que se descreve no apoderar-se da contrariedade feito pela própria consciência (*Aufhebung*) não só se define como dialético, como também supõe uma espécie de relacionamento fluido e transformável em relação ao objeto. Por isso, a experiência do sujeito em relação à esfera objetiva se apresenta como dialética, e para tal, ela se demonstra como determinantemente epistemológica. De fato, o conhecimento objetivo no sentido hegeliano exige o método dialético como sua condição de possibilidade. Ao contrário do conhecimento por adequação, que teria predominado na tradição aristotélica-cartesiana e que teria conhecido as coisas de uma forma unilateral, a relação entre a consciência e o objeto indica uma natureza mais complexa, na medida em que envolve o aspecto de transformação da consciência para o objeto, ou seja, do positivo para o negativo. Por um lado, é o afastamento do sujeito cognoscente do seu posicionamento positivo, seguido da sua transformação no próprio elemento objetivo contrário; por outro, é o arrebatamento do próprio objeto que, envolto pela própria consciência, lhe é incorporado.



II.

Exatamente por isso Hegel, junto com a ideia da mobilidade e fluxo da dialética, também salientou seu elemento de totalização e finalidade. O movimento dialético expressa a ambiguidade de ser transformação não- fixa, fluxo heraclitiano que deixa subentender uma espontaneidade livre. Mas ao mesmo tempo, ele demonstra a marcha de uma força que se orienta a uma espécie de resultado final. Em toda *Aufhebung* existe o impulso interior da consciência de apreender as coisas do mundo e, ao mesmo tempo, organizá-lo em um todo de conhecimento: “A verdade é o todo. Mas o todo é apenas isso através

do desenvolvimento de sua essência que se completa. Do Absoluto, se diz que ele é essencialmente *Resultado*, que apenas no *fim* está o que ele é na verdade” (FE, §20). O processo dialético pode ser movimento, mas, ao mesmo tempo também teleologia. No conhecimento de qualquer objeto, existe a necessidade da consciência de perscrutá-lo até que o mesmo seja engolido por ela, espécie de fagocitose que se apropria vorazmente de toda e qualquer contrariedade que lhe surja à frente. Tais objeções parecem estar na base da crítica que Adorno faz em relação à *Aufhebung* hegeliana. Seria da natureza da própria consciência analisar o objeto na relação de conhecimento de modo que o mesmo deva ser à força absorvido pelo sujeito filosófico. É por isso que Adorno se afasta da ideia de uma identidade entre sujeito-objeto, porque essa relação de identidade inicialmente proposta pelo idealismo alemão² apenas demonstra a necessidade intrínseca do sujeito de fazer *seu* tudo o que se lhe contrapõe, potência arrasadora que busca a redução de todo o âmbito objetivo a um elemento subjetivo. Assim, o sentido de dialética de Hegel indica o quanto todo objeto particular precisa necessariamente ser subsumido pela consciência – sacrifício necessário para que o conhecimento da realidade se efetive:

É preciso insistir criticamente na dualidade do sujeito e do objeto, contra a pretensão de totalidade inerente ao pensamento. Em verdade, a cisão que torna o objeto algo estranho, a ser dominado, e que o apropria subjetivamente é o resultado de um arranjo ordenador. A crítica da origem subjetiva da cisão por si só não reúne uma vez mais aquilo que é cindido, depois que ele chegou realmente a se dividir. A consciência se vangloria da unificação daquilo que ela primeiro cindiu arbitrariamente em elementos; daí o tom ideológico dominante de todo discurso sobre a síntese. (ADORNO, 2009, p. 151)

O primado da subjetividade, princípio básico idealista que busca toda reconciliação com o objeto, indica, na verdade, a ambição do sujeito de constituir uma totalidade do conhecimento, que subsume para dentro de si as particularidades múltiplas presentes no real exterior ao sujeito: contrariando tal ímpeto idealista, Adorno parece, portanto, dar voz



2 Na *Dialética Negativa*, Adorno afirma: “Mesmo na concepção hegeliana que superava a consciência humana individual, assim como a consciência transcendental kantiana e fichtiana, tal primado do sujeito foi condenado pela história. Ele não foi apenas suplantado pela impotência de um pensamento extenuado que, diante da hegemonia do curso do mundo, se desencoraja e renuncia a construí-lo. Mais ainda: nenhuma das reconciliações sustentadas pelo idealismo absoluto (todas as outras se mantiveram inconsequentes), desde a reconciliação lógica até a histórico-política, se mostrou válida” (ADORNO, 2009, p. 14); e: “A constituição impositiva da realidade, que o idealismo tinha projetado para a região do sujeito e do espírito, deve ser reportada para um espaço fora dessa região. O que resta do idealismo é o fato de a determinante objetiva do espírito, a sociedade, ser tanto um conjunto de sujeitos quanto sua negação” (ADORNO, 2009, p. 17).

a uma prioridade do objeto³, uma vez que, para ele, “o subjetivismo contém uma outra dificuldade: não pode explicar a particularidade dos objetos” (O’CONNOR, 2004, p. 45, tradução nossa). Nesse sentido, a formulação conceitual, atividade primordial de todo pensamento filosófico, assim como a classificação das coisas no interior de categorias, denotariam essa propensão da consciência de reduzir objetos particulares ao conceitual e categorial que, enquanto universais, encapsulam a singularidade - experiência epistêmica exclusiva que força a singularidade de um objeto ser idêntica a um conceito. Por trás de todo conceito ou categoria se esconde a necessidade de se instituir um universal, algo que até a certeza sensível (FE, §96) descrita na *Fenomenologia do Espírito*, momento mais rudimentar da consciência já deixava transparecer. Diante da identidade ente sujeito e objeto, Adorno busca a não-identidade, na medida em que nenhuma consciência filosófica poderia esgotar a singularidade. É nesse sentido que, a não-identidade do sujeito e objeto implica uma outra não-identidade: a da coisa e seu conceito.

Embora o pensamento filosófico busque incessantemente a conceitualização, a relação de identidade entre um objeto e sua definição conceitual se torna impraticável, na medida em que a determinidade dos objetos “resiste” à força de conceitualização filosófica. A própria ideia de determinação imediata surge como problemática na medida em que o imediato supõe o mediado, oposições que devem se desfazer na unidade do todo (ADORNO, 2007, p. 140). Adorno, em sua reinterpretação da dialética indica a resistência do objeto de se deixar capturar por seu correlato conceitual: existe sempre algo que escapa à definição, algo no “não-idêntico que não pode ser definido em seu conceito” e que, portanto, “excede seu ser-aí singular”: “O interior do não-idêntico é a sua relação com aquilo que ele mesmo não é e que lhe recusa a sua identidade arranjada, cristalizada, consigo mesmo” (ADORNO, 2009, p. 141). A determinação conceitual dos objetos se configura, dessa forma, através do crivo do entendimento que consegue fazer operações e ordenações das coisas. “Entender” conceitualmente algo significa fazer o trabalho de determinação em que se possa depreender a existência ou não de certos atributos ou propriedades presentes aí. A negação da identidade representa, dessa forma, a ruptura com dois elementos primordiais da filosofia de Hegel. Pela relação entre sujeito e objeto, Hegel, como bom idealista, pensava a partir de uma consciência filosófica que abarcava em si toda contrariedade exterior, algo que já demonstramos anteriormente como perfazendo o próprio sentido de *Aufhebung* dialética e que encontra sua demonstração na *Fenomenologia* como um todo. Já o outro caso, a saber a identidade entre coisa e seu conceito, demonstra a necessidade intrínseca de submeter o singular ao conceito e categoria (portanto, ao universal). Em ambos os casos, o que se observa é a busca pela identidade, que, contudo, significa o impulso à identificação: a determinação das coisas significa, em última instância, a sua identificação (ADORNO, 2009, p.130). Nesse aspecto, o pensamento orientado pelo idêntico reflete a intenção do

³ Para O’Connor : Isso significa construir uma filosofia edificada ao redor, o que Adorno polemicamente chama de “prioridade do objeto”. A tese da prioridade do objeto sustenta que os objetos são irreduzíveis aos conceitos, que não podem ser tornados idênticos aos conceitos” (O’CONNOR, 2004, p. 45, tradução nossa).



próprio pensamento que, impondo o princípio de identidade na sua relação com coisas, não entendeu que toma a identidade como sua finalidade.

Quando Adorno delinea a crítica desse sentido de identidade, surge, como consequência imediata, a sua ruptura com Hegel. Ora, para Adorno, a filosofia hegeliana se desenvolvia como uma dialética que buscava a supressão dos elementos exteriores. Era o “trabalho dirigido para o exterior” (ADORNO, 2007, p. 94), perpetuado em esforços reflexivos, modeladores, que o conhecimento direcionava ao “objeto”, os mesmos esforços que estavam contidos na dominação da natureza. Assim, o trabalho da dialética se coloca nessa progressão do conhecimento até a infinitude, faz parte do caminho da consciência natural se identificar com o saber absoluto (ADORNO, 2007, p. 95). Exatamente por isso o direcionamento dialético operado pela consciência possui a identidade (ou identificação para Adorno) como finalidade e, por agir segundo tal princípio, é sua pretensão atingir a um Todo de conhecimento, organização que se refere a uma noção de totalidade. É contra esse movimento epistemológico que Adorno se insurge: o não-idêntico não deve ser supressumido pelo idêntico⁴. Ao negar a identidade como princípio, desmorona-se o sistema hegeliano: supressumir a singularidade deixa de ser um imperativo, a identidade entre sujeito e objeto falha, e, mais importante, a noção de uma totalidade se desvanece. É, portanto, nesse contexto, que, refutando a tão conhecida máxima hegeliana de que a verdade está no Todo, Adorno afirma: “O todo é o inverdadeiro.” (ADORNO, 2001, §29)

III.

Observamos anteriormente de que modo Adorno confronta a filosofia hegeliana, principalmente no que se refere à *Aufhebung*, orientação da consciência que busca a

4 Nesse ponto, observamos um momento em que a herança marxista se faz mais presente na filosofia de Adorno na medida em que ele afirma: “Se a humanidade deve se libertar da compulsão que realmente se abate sobre ela sob a forma da identificação, então ela precisa alcançar ao mesmo tempo a identidade com o seu conceito. Nisso tomam parte todas as categorias relevantes. O princípio de troca, a redução do trabalho humano ao conceito universal abstrato do tempo médio de trabalho, é originariamente aparentado com o princípio de identificação. Esse princípio tem na troca o seu modelo social, e a troca não existiria sem esse princípio; por meio da troca, os seres singulares não-idênticos se tornam comensuráveis com o desempenho, idênticos a ele. A difusão do princípio transforma o mundo todo em algo idêntico, em totalidade”. (ADORNO, 2007, p. 128). Segundo Jameson: “o valor de troca, portanto, o surgimento de algum terceiro termo, abstrato, entre dois objetos incomparáveis (uma abstração que, por intermédio da dialética histórica descrita por Marx nesse capítulo, assume em última instância a forma do dinheiro), constitui a forma primordial pela qual emerge a identidade na humana[...] A “relação de troca” [Tauschverhältnis] é o outro grande leitmotiv que ressoa ao longo da obra de Adorno, e é estritamente “idêntica” com esse leitmotiv mais filosófico denominado “identidade” acompanhado aqui. A evocação filosófica e antropológica da vontade de dominação inerente ao conceito idêntico dá lugar agora a uma noção mais vivida das coerções do sistema econômico (produção de mercadorias, dinheiro, força de trabalho) secretamente inerente a todas as manifestações de identidade. (JAMESON, 1997, p. 41-42)

KUSSUMI, M. M. Interface dialética e Crítica imanente em Hegel e Adorno. p. 129-147.



suprassunção do singular em vistas da totalidade – finalidade última que funciona como uma espécie de fio condutor para o conhecimento objetivo. Contudo, ao mesmo tempo, sabe-se o quanto Adorno conservou a dialética como espécie de mecanismo ou motor do seu próprio pensamento. Diante dessa lógica de aproximação e distanciamento, torna-se necessário perguntar sobre os elementos que Adorno teria preservado da dialética hegeliana. Qual exatamente seria a diferenciação proposta por Adorno? Ora, vimos o quanto Adorno, ao contrário do idealismo, concentrava seu foco na esfera objetiva ao invés da subjetiva, o que torna patente a não-identidade entre ambos os polos. Além disso, Adorno contemplava a incapacidade conceitual de extinguir a singularidade dos objetos, de modo que as coisas particulares nunca entravam em uma relação de identidade com seus respectivos conceitos. Mas um elemento que Adorno sem dúvida acolheu no próprio processo dialético diz respeito à concepção da negatividade. Para Adorno, aquilo que deveria se destacar do movimento dialético não era sua tendência para o Todo, nem a *Aufhebung* da singularidade, nem a reconciliação entre sujeito e objeto, e sim o *Negativo*.

Nesse aspecto, é a instância negativa que funcionaria como motor de todo impulso dialético, de modo que se “cedo, desde a introdução à *Fenomenologia do Espírito*, Hegel chega bem próximo da consciência da essência negativa da lógica dialética que é desenvolvida por ele” (ADORNO, 2007, p. 136). O que se mostra como fundamental na dialética é justamente a ideia de uma eterna posição negativa que irá se contrapor ao sujeito de conhecimento: não importa qual seja “conteudisticamente” o objeto que se lhe opõe, a negatividade está presente como negação intermitente do sujeito, aquilo que lhe anima e impulsiona. É o negativo que criticamente impele o sujeito a se confrontar com o objeto de modo a desencadear a atividade da razão. Por conseguinte, o negativo também estaria presente no ímpeto da consciência de se evadir e se projetar naquilo que se lhe contrapõe. A negatividade não se refere apenas à relação de contradição entre o sujeito (positivo) e objeto (negativo), ao contrário, ela está presente no próprio potencial ativo da consciência que se arremessa para a verdade. O objeto concebido pelo entendimento não se daria como uma superfície aplainada e sem irregularidade, mas como corpo multidimensional. Tal imagem esboça a necessidade de um esforço raciocinante contínuo para a verdade, cuja existência Adorno nunca negou:

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”. (ADORNO, 2007, p.138)

Inclinar-se para o objeto em detrimento do sujeito para que se chegue a sua verdade não reinsere Adorno em um realismo ingênuo que ainda não percorreu a revolução copernicana de Kant, ao contrário, significa o reconhecimento da existência de elementos

KUSSUMI, M. M. Interface dialética e Crítica imanente em Hegel e Adorno. p. 129-147.



de diferenciação inerentes aos próprios objetos feito pelo próprio sujeito. Antes de ser um pensador quantitativo, nos parece que Adorno mirava a qualificação presente na diferencialidade que, justamente, se atém no mais ínfimo do objeto, angulação recôndita que o conceitual não consegue penetrar e que confere singularidade à coisa.⁵ O que Adorno faz em relação ao pensamento de Hegel seria comparável a um lançar de luzes que ilumina e privilegia certos aspectos enquanto ignora outros. Assim, a dialética não quer dizer síntese teleológica do objeto, nem busca pelo total, mas antes, movimento negativo que propulsiona o pensar. Igualmente, o conhecimento não significa o consumir extenuante de toda e qualquer singularidade em busca de uma verdade unilateral, mas sim o esforço de perscrutar as várias faces do objeto contemplando sua verdade mais íntima. Dessa forma, ele indica:

Uma tal dialética é negativa. Sua ideia denomina a diferença de Hegel. Junto a Hegel, coincidem identidade e positividade; a inclusão de todo não-idêntico e objetivo na subjetividade elevada e ampliada até espírito absoluto deveria empreender a reconciliação. Em contraposição a isso, a força efetiva em toda determinação particular não é apenas a sua negação, mas também é ela mesma o negativo, não-verdadeiro. A filosofia do sujeito absoluto, total, é particular. A reversibilidade da tese da identidade que é inerente a essa tese atua contrariamente ao princípio do espírito. Se o ente pode ser deduzido totalmente a partir do espírito, então esse se torna, para o seu infortúnio, similar ao mero ente que imagina contradizer: de outro modo, o espírito e o ente não estariam em acordo. Justamente o princípio de identidade insaciável eterniza o antagonismo em virtude da opressão daquilo que é contraditório. Aquilo que não tolera nada que não seja como ele mesmo sabota a reconciliação pela qual ele se toma equivocadamente. O ato de violência intrínseco ao ato de igualar reproduz a contradição que ele elimina. (ADORNO, 2007, p. 124).

Adjacente a toda determinação particular, o negativo se torna a força efetiva que impele a consciência filosófica. Para Adorno é necessário ressaltar a negatividade presente na dialética, pelo simples motivo de que sem o negativo a dialética não existe. Colocar a

5 “Diferenciado é aquele que, na coisa e em seu conceito, ainda consegue distinguir o mais ínfimo que escapa ao conceito; somente a diferencialidade alcança o mais ínfimo. Em seu postulado, ou seja, no postulado da faculdade da experiência do objeto - e a diferencialidade é a sua experiência transformada em forma de reação subjetiva -, o momento mimético do conhecimento, o momento da afinidade eletiva entre aquele que conhece e aquilo que é conhecido, encontra refúgio. 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. No entanto, o momento mimético se funde por sua parte no curso de sua secularização com o momento racional. Esse processo compreende-se como diferencialidade. Em sua particularização, ele pressentiu as contradições entre o conceito e o particular. A consciência individual é quase sempre, e isso com razão, a consciência infeliz. A aversão que Hegel manifesta em relação a essa consciência recusa-se a reconhecer justamente o estado de coisas que ele, quando lhe convém, sublinha: o quanto o universal é imanente ao individual” (ADORNO, 2007, p. 46).

KUSSUMI, M. M. Interface dialética e Crítica imanente em Hegel e Adorno. p. 129-147.



dialética na conta do sujeito, eliminar a contradição significa eliminar a própria dialética (ADORNO, 2007, p. 139). O negativo não pode ser subtraído do processo dialético na medida em que ele funcionaria como condição de possibilidade para o mesmo. Tal argumento só fortalece a refutação adorniana da identidade tanto entre sujeito e objeto como do objeto e seu conceito. Tanto a pura presença do objeto exterior ao sujeito enquanto contrariedade, quanto toda determinação conceitual de coisas⁶ que o próprio sujeito demarca, se definem, nas palavras do próprio Hegel, como negatividade. Se suprimirmos a negatividade, suprime-se o próprio fluxo dialético. Na visão de Adorno, talvez Hegel teria deixado passar a maior contradição interna de sua filosofia, na medida em que não soube detectar que eliminar o negativo – instaurando a identidade, perfazendo a totalidade e aceitando uma finalidade última – significa eliminar a própria dialética. É esse sentido de negativo que concede êxito à dialética, de modo que a mesma funcione como movimento e fluxo sem finalidade. Existiria, portanto, uma ressignificação do conceito de dialética em Adorno, que descreve um sentido autêntico em seu trabalho de reinterpretação. É o abandono das ideias de identidade, totalidade e finalidade que caracterizam a dialética negativa, de modo que a ênfase esteja nesse elemento negativo que desencadeia o movimento incessante da consciência.

IV.

Adorno, entretanto, parece ir mais além: a contradição experimentada pela consciência, confrontação pensante entre o conceito e a coisa, não significa apenas que haja contradição no objeto em relação ao sujeito, mas antes, que a própria “contrariedade é uma categoria da reflexão” (ADORNO, 2007, p. 126-127). Assim, para Adorno, “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, 2007, p. 127). Nesse curto fragmento, vislumbramos, dessa forma, o prelúdio de uma importante reflexão adorniana. Ora, a contrariedade parece surgir no momento em que o objeto se contrapõe ao sujeito, isso funcionaria como uma das premissas básicas da dialética (que já foi extensamente demonstrado por nós). Contudo, pensar a partir de uma dialética que seja negativa, significa entender que a contrariedade, enquanto categoria da reflexão, ativa o criticismo inerente ao próprio pensamento. Ora, o potencial crítico não está nas coisas, e sim no modo como o sujeito filosófico pensa. Presente nesse movimento intelectual, é o negativo que permite que o crivo da crítica se estenda à realidade. Operar pelo negativo significa não só determinar conceitualmente as coisas, mas no próprio processo de determinação, entender *como se dão* as coisas. Assim, em toda determinação conceitual subjaz o esforço crítico que separa e entende os eventos.

É um fato que em toda reflexão filosófica busca-se o conceito. Contudo, além da determinação conceitual, a reflexão também supõe o entendimento das condições

⁶ A negatividade presente na determinação das coisas aparece também demonstrada na *Ciência da Lógica (CL)*: “O único modo de ganhar um desenvolvimento do saber [...] é o conhecimento da proposição lógica que o negativo é como o positivo; ou que ele não contradiz à nulidade, que se resolve no nada abstrato, mas ao contrário, que tem essencialmente seu conteúdo apenas na Negação de seu conteúdo específico”. (CL, p. 49, tradução nossa).



de possibilidade não só dos eventos presentes no real, mas de que forma a facticidade se relaciona com nossa própria experiência. A pretensão mais essencial do realismo (conhecimento das coisas) está aquém do comportamento negativo que exige dois elementos: como as coisas se dão para nossa experiência e como e porque assim o é⁷. É nesse sentido que haveria, em Adorno, um duplo trabalho crítico, pois não só se compreende as condições de possibilidade do que se desenrola naquilo que experienciamos, mas também as condições de possibilidade que permitem que desses eventos possamos ter experiência. Reinserido no projeto fundador do kantismo, é inegável a reivindicação de Adorno do sujeito transcendental: a crítica não está somente presente no ato de determinação conceitual, ela deve também ser atribuída ao próprio ato de conhecimento, à própria capacidade reflexiva do sujeito, ao próprio modo como as coisas são *para nós*.

No estado irreconciliado, a não identidade é experimentada como algo negativo. Diante disso, o sujeito se retrai em direção a si mesmo e à plenitude de seus modos de reação. 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, contra a suposição de seu ser-por-si como o em-si e por-si. Quanto menos é possível afirmar a identidade entre sujeito e objeto, tanto mais contraditório se torna aquilo que é atribuído ao sujeito como cognoscente, uma força desatrelada e uma autorreflexão aberta. (ADORNO, 2007, p. 34)

A dialética conduzida negativamente é o que denota a capacidade crítica da consciência, que não só irá criticamente conhecer os fenômenos, mas na medida em que os conhece, produz simultaneamente um movimento de autocrítica. Ou seja, é necessário que o mesmo criticismo que a consciência exercita diretamente nas coisas, seja também aplicado a ela mesma. A consciência precisa entender que seu trabalho dialético é expressão de sua constituição mesma, que é algo que advém de sua natureza, seu modo de proceder. Apenas a partir da crítica dirigida a si mesma que a consciência consegue se manter filosófica, pois, para Adorno, “o movimento dialético permanece filosófico enquanto autocrítica da filosofia” (ADORNO, 2007, p. 132). Embora essa convocação pela autocrítica esteja presente em seu aspecto teórico na *Dialética Negativa*, Adorno parece desenvolvê-la na *Dialética do Esclarecimento*, livro escrito conjuntamente com Horkheimer. É verdade que tal noção (autocrítica) aparece na maior parte dos textos de Adorno, não só nessas duas

7 Segundo O'Connor: A dialética negativa contém os dois elementos seguintes, que juntos são constitutivos de uma filosofia transcendental: primeiro, identifica as condições de possibilidade de experiência, e, em segundo lugar, sustenta, além disso, que a filosofia não pode ser coerente se nega ou exclui qualquer das condições identificadas como condições de possibilidade de experiência. Em outras palavras, as condições de a possibilidade de experiência devem necessariamente ser aceitas, caso contrário as discussões filosóficas da experiência se privam dos conceitos que permitiriam expressar uma posição coerente” (O'CONNOR, 2004, p. 15, tradução nossa).

obras⁸. Contudo é na *Dialética do Esclarecimento* que Adorno expõe de modo muito claro o perigo da crítica filosófica criticar tudo, menos a si mesma. É nesse texto, portanto, que podemos observar análises não estritamente filosóficas, mas que, contudo, demonstram concretamente o que Adorno quis dizer quando afirma a necessidade de autocrítica da filosofia para que ela se mantenha filosófica.

Ora, o esclarecimento enquanto comportamento intelectual que impele a humanidade a se valer da razão para dominação da natureza, instrumentaliza o racional para seu uso próprio, cuja finalidade se torna a sobrevivência. Contudo, no cerne dessa tentativa de autoconservação inerente ao uso da racionalidade, existe conjuntamente o impulso dominador: “A essência do esclarecimento é a alternativa que torna inevitável a dominação” (ADORNO, 1985, p. 38). Existiria um aspecto ambíguo em relação à razão esclarecedora, algo que já teria sua raiz no próprio Ulisses homérico, ou seja, a sua contrapartida de dominação. Embora, lançando mão de exemplos literários, as imagens evocadas por Adorno denunciavam a própria transformação que passa a razão, eis a dialética presente no desdobramento do esclarecimento. Trata-se portanto, da mesma razão raciocinante filosófica que, em sua tentativa de conceitualização e categorização (inicialmente como conhecimento válido das coisas), libera o impulso monstruoso de domínio. “Quando essa duplicidade do esclarecimento se destaca como um motivo histórico fundamental, seu conceito como pensamento progressivo é estendido até o início da história tradicional” (ADORNO, 1985, p. 48). Se podemos dizer que a dialética do esclarecimento exhibe uma denúncia de Adorno, então esta estaria relacionada à demonstração histórica e cultural do desenvolvimento da razão que sendo inicialmente um auxílio para a sobrevivência se torna, ao longo do tempo, um meio de domínio totalitário. Eis a autocrítica de Adorno: ver a própria transformação dialética no desenvolvimento da razão.

Não seria, portanto, um equívoco dizer que é essa autocrítica que Adorno parece buscar, a mesma que se constrói dialeticamente a partir do negativo. Assim, introjetar o aspecto crítico para a própria consciência significa criticar todo o percurso filosófico feito até então. Ou seja, significa criticar todos os movimentos conceituais que a história da filosofia edificou, todo o arcabouço de conhecimento que se sobrepôs ao longo do tempo, camada por camada, sedimentadas no trabalho da racionalidade que, no fundo, deixa entrever seu impulso de dominação intrínseco. Criticar a totalidade do conhecimento significa criticar a própria história da filosofia como aquilo que só foi construído na medida em que possui a razão raciocinante como fio condutor. Obviamente que aqui o inimigo de Adorno veste a carapuça da finalidade hegeliana que encontra na história a expressão de *telos* desde sempre dado. Contra a concepção de totalidade, Adorno afirma que o esforço crítico só é levado até as últimas consequências quando exige a análise do objeto particular, não submetido a um todo abrangente. E mais uma vez se reforça não a distância ou inadequação entre sujeito e objeto, mas o fato de que a esfera objetiva não pode se reduzir ao sujeito.

8 Por exemplo, em *Minima Moralia*: “Quando o processo de abstracção carrega toda a conceptualização com a ilusão da grandeza, preserva-se nele ao mesmo tempo, graças à reflexão e à visão clara, o antídoto: a autocrítica da razão é a sua mais autêntica moral” (ADORNO, 2001, §81).



Diante desse fato, Adorno se contrapõe ao sistema filosófico e exibe como, ao invés de partir do singular *para* o universal, deve-se antes considerar singularidade por singularidade, exercício que estaria presente na forma do ensaio. O ensaio, dadas as suas características, se coloca como a forma crítica por excelência (ADORNO, 2003, p. 38), justamente, porque exibe uma crítica imanente: toma o objeto singular e o confronta com seu próprio conceito. Sem generalizações ou subsunções a um universal, a crítica imanente, por natureza negativa, se aplica a cada evento particular que por sua vez passa pelo crivo agudo da razão dialética:

Por isso, o ensaio é mais dialético do que a dialética, quando esta discorre sobre si mesma. Ele toma a lógica hegeliana ao pé da letra: a verdade da totalidade não pode ser jogada de modo imediato contra os juízos individuais, nem a verdade pode ser limitada ao juízo individual; a pretensão da singularidade à verdade deve, antes, ser tomada literalmente, até que sua inverdade torne-se evidente. O aspecto não completamente resolvido de cada detalhe ensaístico, seu caráter audacioso e antecipatório, acaba atraindo outros detalhes como sua negação; a inverdade, na qual o ensaio conscientemente se deixa enredar, é o elemento de sua verdade. (ADORNO, 2003, p. 39).

V.

Em face do protagonismo da crítica na obra de Adorno, e de como o autor associa a mesma à dialética, uma questão adquire importância: é possível pensar a crítica como presente no próprio Hegel? Para Adorno sim. Ora, se tomarmos em consideração a relação intrínseca entre crítica e dialética, e como as duas só se ligam a partir do sentido de negativo (concebido pelo próprio Hegel), então podemos claramente entender como a dialética hegeliana também engendra a crítica que Adorno tanto ressaltou, o que significa que Hegel pôde “manter-se fiel à sua própria filosofia, ao desejo de uma crítica imanente, que é parte central de seu método”(ADORNO, 2007, p. 136). É certo que no *corpus* do pensamento de Hegel, a ideia de crítica não aparece de forma tão explícita como em Adorno. Enquanto o primeiro possui um claro propósito de persistir e operar criticamente com a filosofia, estabelecendo, acima de tudo, sua própria autocrítica, tal termo não aparece tão declaradamente em Hegel. Ao contrário, salvo nos momentos de comentários às três Críticas kantianas, poucas vezes vemos a associação entre reflexão ou razão e criticismo. Entretanto, é em uma passagem específica da *Ciência da Lógica (CL)* que ele afirma:

Esta forma de argumentação que falsamente pressupõe a absoluta separação do ser e do nada, e insiste nela, deve ser chamada não dialética, mas sofística. Por sofisma, entende-se uma argumentação derivada de um pressuposto precipitadamente aceito sem crítica; Mas chamamos de dialética o movimento racional superior no qual estes, ser e nada, aparente



e completamente separados, passam uns sobre os outros por conta própria, em virtude do que eles são, e o pressuposto se sublinha. É a natureza dialética imanente do ser e nada, de modo que eles próprios a manifestam a sua unidade, que é o tornar-se, como sua verdade está se tornando, como sua verdade. (CL, p. 111).

A dialética do Ser e Nada, embora deixe entrever um aspecto ontológico em meio à capacidade epistemológica do sujeito de se envolver com o real, ressalta a ideia de crítica que, aparentemente, Hegel identifica como o alto movimento racional realizado na dialética. A sofística, que ele entende como diametralmente contrária à dialética supõe, entretanto, que se tome como verdadeira uma argumentação que se baseia em princípios ou pressuposições aceitos como dados, sem que haja nenhuma análise mais apurada. A aceitação de princípios ontológicos que fundam as mais variadas concepções metafísicas (lembramos do primeiro motor de Aristóteles, do Ser em Heidegger ou da Substância spinozista) pecam na medida em que exigem a aceitação desse princípio fundamental enquanto pilar de sustentação. Quando tais princípios reivindicam um estatuto racional, é como se a verdade dos mesmos fosse dada como prova ontológica, de modo que, se a racionalidade enquanto critério não “vê nenhum problema lógico” em tais formulações, então logo há a imediata necessidade de aceitá-los acriticamente.

Contudo, “ a essência ou o critério estaria *dentro* de nós mesmos” (FE, §83): o critério, estando em nós, significa que a logicidade não está nas coisas, e sim em nossa estrutura reflexiva, algo que as antinomias kantianas expostas na crítica da Razão Pura já haviam dado prova irrefutável. É nesse sentido que se torna necessário entender a natureza da racionalidade, compreender o quanto a própria estrutura da razão permite seu desenvolvimento sem freio. Por isso, entender as coisas de modo dialético é confrontar incessantemente a coisa com o conceito que temos dela, é submetê-la a nossos critérios reflexivos, mas tendo em vista que são *nossos* critérios reflexivos que estão em jogo operando. De certo modo, Kant nunca deixou de ser o diálogo fundamental com o idealismo e com o que veio depois dele. Aceitando, negando ou reinterpretando, é o sentido de crítica tomada kantianamente que persiste em todo pensamento filosófico que lhe é posterior.

Nesse aspecto, a dialética não se legitima por fazer referência a princípios absolutos (ou o próprio Absoluto), mas pela habilidade que ela mesma possui de “lidar com objeções e as satisfazer a partir de seus próprios termos” (ROSEN, 1982 p. 28). É por conta desse movimento de crítica imanente que a dialética hegeliana se caracteriza por ser metodologicamente *aberta*, pois os princípios com os quais ela opera não são ontologicamente fundamentais, mas ao contrário, eles são tomados e analisados ao longo do próprio fazer filosófico, de modo que exista um elemento de mutação e transformação em seu interior. Igualmente, ela se coloca como *autônoma*, uma vez que seus atos sintéticos são operados apenas a partir de seus próprios recursos (ROSEN, 1982 p. 29). Mesmo que Hegel não aponte textualmente para o propósito de crítica imanente tal como Adorno o fez, é legítimo sustentar que, indiretamente, é isso que Hegel formula. Ora, o trabalho crítico

KUSSUMI, M. M. Interface dialética e Crítica imanente em Hegel e Adorno. p. 129-147.



que se delinea no método dialético de Hegel se constitui pelo próprio movimento da razão de se auto instituir e se autodeterminar. Movimentando-se por e em si mesma, ela se inclui ativamente nesse movimento.

Nesse contexto, um tema hegeliano que pode ser suscitado se refere à consciência *de si e para si*. O caminho dialético descrito na *Fenomenologia*, justamente, demonstra como a consciência adquire consciência de si, de modo que ela entenda seu papel epistemológico enquanto constituidora da experiência. Cabe à consciência de si se demonstrar como autoconsciência, na medida em que ela reconhece seu próprio papel no entendimento dialético das coisas. Assim:

O processo em que a consciência não-essencial se esforça para alcançar esta unicidade é em si mesma trilhada, de acordo com a tríplice relação que ela terá com o seu informado Além: uma vez uma consciência pura; Outra vez como um indivíduo particular que se relaciona com o mundo atual através do desejo e trabalho; e finalmente como consciência do seu próprio ser para si mesma. Nós devemos agora ver como esses três modos de seu ser estão presentes e determinados nessa relação geral. (FE, §49).

É pelo sentido de consciência de si que se torna claro o aspecto de autocrítica referente a todo contexto da *Fenomenologia do Espírito*. Quando Hegel identifica que o objetivo final é chegar no conceito, é claro que ele parte de um aspecto de identificação categorial e conceitual que busca a universalidade (algo que discutimos anteriormente). Contudo, isso só pode se realizar no momento em que a própria consciência entende seu papel constitutivo em todo esse processo. Nessa medida, a consciência *de si e para si* significa tal entendimento, compreensão última de como ela necessariamente opera pelo conceito, instância intelectual que seria uma espécie de “produto” da consciência. Entende, conjuntamente, que esse é o modo de compreensão da consciência por excelência. A compreensão se estende, portanto, não só ao conceito, mas também a constituição e formação essencialmente intelectual dele. Esse nível de consciência demonstra, desse modo, o potencial de desmitologização presente no pensamento de Hegel, de modo que a filosofia hegeliana “torna-se a fórmula de um compromisso amplo com a não ingenuidade” (ADORNO, 2007, p. 146). A ingenuidade presente em cada mito enquanto instituição de verdade última, se frustra continuamente através de Hegel, que, duvidando de tudo que se apresenta como imediatidade, busca esmiuçar “a constituição do mundo que tece incessantemente seu próprio véu” (ADORNO, 2007, p. 146). A imagem do véu, tão presente na filosofia alemã como um todo, denota a impossibilidade de conhecermos o mundo fora da constituição de nossa própria subjetividade, e ter a consciência de tal fato, significa ter consciência da consciência mesma, ou seja, estabelecer a autocrítica que se dá de forma imanente.



Considerações finais

Diante de tudo o que foi exposto, a última questão que ressoa diz respeito a como os sentidos de dialética negativa e a dialética hegeliana se aproximam intimamente. É certo que existe uma distância considerável entre as obras de Adorno e Hegel, sendo a influência do último determinante para o primeiro. Assim, embora Adorno discorde do sentido de identidade, algo que engendra as noções de totalidade sistemática, finalidade e subsunção de um particular a um universal, é a dialética e seu sentido crítico que Adorno parece abraçar. Observando a potência do criticismo radicalizado, Adorno tenta demonstrar que nem mesmo a própria consciência se exime do crivo da razão. Por isso, Adorno aceita a influência hegeliana: porque, tal como demonstramos, é essa crítica que está contida na dialética de Hegel. É no método dialético hegeliano que a crítica imanente já está germinada, de modo que, levada até às últimas consequências, ela se torna a dialética que Adorno definiu. *A dialética negativa é, portanto, um prolongamento da dialética de Hegel.* A autocrítica se configura como condição de possibilidade para o fazer filosófico, porque sem ela, o que se torna predominante é o enrijecimento do pensamento, sua fixidez que, não só infértil, perpetua a dominação. É com horror que na *Dialética do Esclarecimento* percorremos a história da razão esclarecedora que, ainda em germe na figura de Ulisses, se engrandece até que conflua para a análise da cultura de massas. O que se desenha, desse modo, na filosofia de Adorno é, justamente, o desenvolver da razão que pode, perigosamente, se tornar o instrumento da opressão dominante. Não permitir isso se situa como uma espécie de resistência crítica que dialeticamente age determinada pela negação de tal uso totalitário.

Justamente, as ressalvas que Adorno faz em relação à obra de Hegel se relacionam aos pontos em que se permite que filosofia hegeliana seja rotulada como totalitária. Se a dialética decair para a tentativa de dominação de uma razão ilimitada, ela se torna *ideologia*, e não *idealismo*, e de maneira alguma Adorno admite a identidade entre os dois. De fato, Adorno indica de modo claro a diferença existente entre idealismo e ideologia justamente porque esta “se apresenta sub-repticiamente todas as vezes que se coloca à base algo de primeiro, qualquer que seja o conteúdo, uma identidade implícita entre o conceito e a coisa que justifica o mundo quando a dependência da consciência em relação ao ser é ensinada de maneira sumária”. (ADORNO, 2007, p. 42). O idealismo enquanto pensamento que entende o Eu como condição de possibilidade está à beira do abismo de se deixar transformar na onipotência opressora de uma razão hipertrofiada. É essa linha tênue que Adorno indica, e a chave para se entender como o idealismo pode ser salvo da ideologia repousa na autocrítica. Dessa forma, exigir que a filosofia ative seu potencial autocrítico demonstra a necessidade de não se compactuar com a ideologia predominante, algo que insere Adorno na esteira marxista. Mas ao invés de demonstrar apenas as pavorosas consequências sociais inerentes ao domínio ideológico que economicamente constrangeram as massas, Adorno aponta para a ideologia dominante presente no próprio pensamento. Essa ideologia impera a partir de filosofias que, na sua pretensão de conhecimento conceitual, esqueceram



de pensar a si próprias criticamente. Muito pelo contrário, é a necessidade de uma crítica aplicada à própria consciência (autocrítica) que deve ser incluída em todo sistema de pensamento, de modo que o exercício filosófico não se desvaneça.



REFERÊNCIAS

ADORNO, Theodor. **Dialética do Esclarecimento**. Rio de Janeiro: Editora Zahar, 1985.

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

ADORNO, Theodor. **Mínima moralia**. Lisboa: Edições 70, 2001.

ADORNO, Theodor. **Teoria Estética**. Lisboa: Edições 70, 2008.

ADORNO, Theodor. **Notas de Literatura I**. São Paulo: Editora 34, 2003.

JAMESON, Fredric. **O Marxismo tardio: Adorno, ou a persistência da dialética**. São Paulo: Fundação Editora da Unesp: Editora Boitempo, 1997.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Phänomenologie des Geistes**. Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 1986.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Wissenschaft der Logik, vol. I**. Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 2014.

HUHN, Tom. (ed.). **The Cambridge Companion to Adorno**. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

JAY, Martin. **The Dialectical Imagination: A History of the Frankfurt School and the Institute of Social Research**. Londres: Heinemann, 1973.

MERQUIOR, José Guilherme. **Arte e Sociedade em Marcuse, Adorno e Benjamin**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1969.

O'CONNOR, Brian. **Adorno's Negative Dialectic. Philosophy and the Possibility of Critical Rationality**. Cambridge: MIT Press, 2004.

ROSEN, Michael. **Hegel's dialectic and its Criticism**. Cambridge: Cambridge University Press, 1982.

* * *

KUSSUMI, Mirian Monteiro. Interface dialética e Crítica imanente em Hegel e Adorno. **Kalagatos**, Fortaleza, v. 13, n. 27, 2016, p. 129-147.

Recebido: 03/06/2016
Aprovado: 21/10/2016



KUSSUMI, M. M. Interface dialética e Crítica imanente em Hegel e Adorno. p. 129-147.

