



Lua Nova

ISSN: 0102-6445

luanova@cedec.org.br

Centro de Estudos de Cultura Contemporânea
Brasil

MUSSE, RICARDO
PASSAGEM AO MATERIALISMO
Lua Nova, núm. 60, 2003, pp. 97-116
Centro de Estudos de Cultura Contemporânea
São Paulo, Brasil

Disponível em: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=67311579006>

- Como citar este artigo
- Número completo
- Mais artigos
- Home da revista no Redalyc

redalyc.org

Sistema de Informação Científica

Rede de Revistas Científicas da América Latina, Caribe , Espanha e Portugal
Projeto acadêmico sem fins lucrativos desenvolvido no âmbito da iniciativa Acesso Aberto

PASSAGEM AO MATERIALISMO

RICARDO MUSSE

*“einer Achsendrehung der Kopernikanischen Wendung durch kritische Selbstreflexion”.*¹

Recorrentes na obra de Theodor Adorno, sobretudo nos textos que gravitam em torno de sua *Dialética negativa*, as expressões “primazia do objeto”, “passagem ao materialismo” e “duplo giro copernicano” designam momentos de uma mesma constelação teórica. Imbricados entre si, os diferentes matizes desses conceitos compõem os distintos campos de força, as diversas configurações dessa constelação. Remetem, respectivamente, a uma viragem na dialética sujeito-objeto, à crítica ao idealismo e ao giro materialista da filosofia adorniana, consubstanciado por meio de uma reformulação das categorias da filosofia kantiana.

ESPECULATIVO

Crítico da *prima philosophia*, Adorno não concede nenhuma legitimidade para a noção de “origem”. Suspeitando da idéia de que é preciso começar de um ponto de partida indubitavelmente certo, de um primeiro absoluto, recusa o método que estabelece um fundamento último como base de suas determinações. Adverte que “o ensaio reflete o amado e o odiado, ao invés de conceber o espírito como uma criação a partir do nada, segundo o modelo de uma ilimitada moral do trabalho. [...] Ele não começa com Adão e Eva, mas com aquilo do que quer falar; [...] seus conceitos não são construídos a partir de algo primeiro nem se fecham em algo último” (Adorno, 1958: 168).

¹ Adorno, 1966: 10.

Na medida em que rejeita a pura imediatez de um primeiro – “o engodo do primordial” –, seu pensamento orienta-se em direção oposta às filosofias assentadas na pretensão de estabelecer princípios fundantes, delimitando ontologicamente uma esfera de origens absolutas. Liberto da obsessiva procura de “fundamentos”, o ensaísmo adorniano, ao orientar a especulação para objetos específicos, parte daquilo acerca do qual “quer falar”, operando com conceitos pré-formados culturalmente.

Sua reflexão sobre os conceitos de sujeito e objeto, por exemplo, inserida em um dos dois artigos que compõem os “Epilegômenos dialéticos” de *Stichworte*, intitulada justamente “Sobre sujeito e objeto”, adota como ponto de partida a concepção consagrada pelo uso:

Recomenda-se primeiramente aceitar as palavras sujeito e objeto, tal qual as oferece a linguagem filosófica decantada, como sedimento da história; não para persistir em tal convencionalismo, mas para prosseguir a análise crítica. Seria começar com a concepção, pretensamente ingênua, embora já mediada, de que um sujeito, um cognoscente, qualquer que ele seja, se defronta com um objeto (*Objekt*), o objeto (*Gegenstand*) do conhecimento, igualmente qualquer que ele seja. (Adorno, 1969c: 151-2)

Uma vez posta essa contraposição inicial entre sujeito e objeto, o caminho adotado por Adorno para prosseguir a análise crítica passa ao largo seja de uma elucidação terminológica, seja de um procedimento definitório.² Afinal, nenhuma distinção entre o indivíduo, enquanto particular, e as determinações universais (como a “consciência em geral”, concebida por Kant nos *Prolegômenos*), nenhuma purificação seria capaz de eliminar a ambigüidade do conceito de sujeito, pois nele os momentos da individualidade, da “egoidade”, e o da universalidade dependem necessariamente um do outro.

A recusa adorniana de definições ressurge assim com uma ênfase ainda maior, uma vez que qualquer tentativa de definir os conceitos de “sujeito” e de “objeto” recai necessariamente num círculo vicioso, tendo em vista que tais termos são os pressupostos de toda e qualquer definição:

De certo modo, os conceitos de sujeito e de objeto, ou melhor, aquilo a que se referem, tem prioridade sobre qualquer definição. Definir é o mesmo que capturar subjetivamente, pelo conceito fixado, algo objetivo, indiferentemente do que ele seja em si” (Adorno, 1969c: 151).

² Adorno expõe o seu modo de proceder, “metodicamente sem método”, como um desafio às regras do método cartesiano (cf. Adorno, 1958: 177-80).

Ao eleger como matéria prima de seu pensamento “a linguagem filosófica decantada como sedimento da história” – os conceitos já estabelecidos da tradição filosófica –, Adorno busca salientar a diferença qualitativa entre sujeito e objeto. Não se trata de assimilar indiferentemente um pólo ao outro, mas antes de aplicar a esses conceitos a dialética do falso e do verdadeiro, reencenada sob a forma de uma dialética entre o universal, o conceito genérico, e o particular. Segundo essa *mise-en-scène*, por mais que o particular seja subsumido, determinado pelo universal, aquele nunca é idêntico a este:

Aunidade daquilo que está compreendido sob conceitos universais é fundamentalmente diferente do particular determinado conceitualmente. Neste último, o conceito é sempre, ao mesmo tempo, o seu negativo; ele interrompe aquilo que o negativo é em si mesmo e que, portanto, não se deixa nomear imediatamente, substituindo-o pela identidade. Este negativo, falso, no entanto, simultaneamente necessário, é o palco da dialética. (Adorno, 1966: 175)

Desdobrada como uma relação entre objeto do conhecimento e sujeito cognoscente, a trama parece seguir o roteiro corriqueiro, isto é, a inflexão da revolução kantiana: “A reflexão, denominada *intentio obliqua*, na terminologia filosófica, consiste em voltar a referir esse conceito polissêmico de objeto ao não menos polissêmico de sujeito” (Adorno, 1969c: 152). Entretanto, a necessidade de superar a indeterminação inicial efetiva-se por meio da exigência de submeter a subjetividade e a objetividade, modeladas pela filosofia kantiana, a uma segunda reflexão.³ Adotando por fio condutor a sugestão de – num novo movimento – submeter à reflexão a própria *intentio obliqua*, Adorno remete-a um duplo giro, ainda que assinalado aí apenas como meta.

Confrontar, referir a noção de objeto ao conceito de sujeito significa, antes de tudo, apreender a contradição que impregna a teoria do conhecimento, expressa no dístico “a separação de sujeito e objeto é real e aparência”. No contexto de uma sociedade antagônica, essa separação expressa o estado, historicamente cindido, da humanidade; entretanto, uma vez dissociada desse contexto, essa distinção tende a ser hipostasiada, degenerando-se em invariante fixada sem qualquer mediação.⁴

³ “Uma segunda reflexão opera sobre essa, determinando mais de perto o que ficou vago em prol do conteúdo dos conceitos de sujeito e objeto” (Adorno, 1969c: 152).

⁴ Nesse caso, com a utilização do antagonismo social para justificar a eternização do dualismo, a separação torna-se pura ideologia (Adorno, 1966: 176-7).

Preocupado em escapar da indiferenciação, da mítica “assimilação repressiva do outro a si”, inerente à “consciência de identidade do espírito”, Adorno evita considerar os conceitos de sujeito e objeto como fatos primeiros ou mesmo como algo positivo. Procura assim desviar-se tanto de uma unidade originária,⁵ quanto da incoerência de uma dualidade última. Afinal, elevar a princípio o dualismo de sujeito e objeto seria recair num monismo semelhante ao do princípio da identidade, promovendo uma situação em que “a absoluta dualidade seria unidade”.

Enquanto categorias da reflexão, fórmulas para algo não unificável, os conceitos de sujeito e objeto expressam, mesmo inicialmente, apenas a não-identidade. Apesar de mediados reciprocamente, Adorno ressalta que não há como deixar de pensá-los como conceitos separados: “Eles se constituem um pelo outro do mesmo modo que se afastam um do outro em virtude de uma tal constituição” (Adorno, 1966: 176).

Entretanto, o desdobramento da reflexão depara-se com uma desigualdade estruturante. A subjetividade só pode ser entendida e mesmo concebida a partir de um ente, seja este o eu empírico, a temporalidade ou ainda o pólo do objeto. Já o objeto, ao contrário, só se refere à subjetividade por ocasião da reflexão acerca da possibilidade de sua determinação:

O objeto só pode ser pensado pelo sujeito, mas mantém-se sempre perante este como um outro; no entanto, o sujeito já é, por sua própria configuração (*Beschaffenheit*), antecipadamente, também objeto. Nem mesmo como idéia o sujeito pode ser pensado sem objeto; mas sim o objeto sem sujeito. Faz parte do sentido da subjetividade também ser objeto; mas não do mesmo modo do sentido de objetividade ser sujeito (Adorno, 1966: 184)

Segundo Adorno, ao longo da história da filosofia, essa desigualdade teve o seu sinal invertido. Atese fenomenalista, ao sustentar que nada se sabe a não ser por meio do sujeito cognoscente, contribuiu para engendrar uma glorificação ideológica do sujeito. A consciência de uma falta, a limitação do conhecimento, foi convertida, de forma narcísica e ilusória, em vantagem.

Ao usurpar o lugar de algo absolutamente independente, ao devorar o objeto assimilando repressivamente o outro a si próprio, o sujeito denota sobretudo seu auto-aprisionamento. No fundo, a elevação do ho-

⁵ “A imagem de um estado originário, temporal ou extra-temporal, de feliz identidade de sujeito e objeto, é romântica; por longo tempo projeção de um anseio, hoje apenas mentira” (Adorno, 1969c: 152). O alvo de Adorno aí consiste sobretudo no papel desempenhado pela identidade na filosofia de Heidegger.

mem, considerado como princípio ou criador, à dominação absoluta sobre as coisas consiste em mera atitude consoladora, pois exprime, de fato, apenas a progressiva redução dos indivíduos particulares a funções da totalidade social.

Se o desdobramento da reflexão se detém na inflexão determinada por Kant, no giro copernicano, corre-se o risco de mantê-la prisioneira desse subjetivismo. Para Adorno, a autoconsciência idealista que põe o sujeito como livre e lhe concede a capacidade de ser, ao mesmo tempo, criador e autônomo, não percebe que o cativeiro categorial da consciência é tão real e efetivo como o cativeiro social de cada pessoa singular.

Quando a reflexão aborda a autoconsciência, torna-se possível observar que, como sujeitos cognoscentes, os homens dependem do espaço, do tempo, das formas de pensamento, e que tais elementos constitutivos da subjetividade – o *a priori* kantiano – dependem da espécie. Esse aparato de autoconservação, peça-chave do domínio da natureza, consiste em uma interiorização do cativeiro social, do predomínio de formas universais sobre a singularidade.

A diferença entre sujeito e objeto, entretanto, só pode ser visada corretamente quando enquadrada na tessitura de suas relações mútuas. No sujeito, na expressão de Adorno, “praticamente tudo é imputável ao objeto”; suas formas, a fixidez do eu gnoseológico, a própria identidade da autoconsciência são modeladas pela experiência do objeto idêntico, persistente. O objeto, por seu turno, sem o momento subjetivo tornar-se-ia algo difuso, desfazendo-se em impulsos e instantes fugazes. Sem ele, a própria noção de objetividade perderia sentido.

Colocados em relação, vistos a partir de uma ótica de não-identidade, sujeito e objeto adquirem assim novas valências e colorações. Antes de mais nada, inverte-se a tendência da teoria do conhecimento de atribuir objetividade unicamente ao sujeito. De agora em diante, o determinante não é mais o momento da subjetividade no objeto, mas sim a objetividade heterônoma ao sujeito. Por conseguinte, desloca-se o acento do mecanismo subjetivo para a objetividade que precede o círculo da experiência.

Como salienta Adorno, o que parece ter escapado à tradição filosófica foi precisamente essa desigualdade pela qual a mediação apenas conduz a um mediado, enquanto este, por seu turno, é imprescindível para o próprio ato de mediação. Assim, a imediaticidade não deve mais ser considerada uma simples determinação, isto é, como uma mera modalidade da consciência, mas deve ser considerada objetivamente, como aquele algo do qual o sujeito não consegue se desembaraçar:

A mediação não diz de forma alguma que tudo se extingue nela, mas postula que aquilo que é mediatizado por ela é um não-extinto *nicht Aufgehendes*; a própria imediaticidade responde por um momento que não tem tanta necessidade do conhecimento, da mediação, quanto esta última do imediato. (Adorno, 1966: 174)

Como a subjetividade, que a teoria do conhecimento diz ser “constitutiva”, determina-se, efetivamente, pela ordem pré-subjetiva, a análise do conceito de mediação ressalta a disparidade, o desequilíbrio latente na relação entre sujeito e objeto. Pelo simples fato de que sujeito e objeto não têm a mesma medida nos dois sentidos, instaura-se uma nova primazia, agora, do objeto.⁶

* * *

Na teoria do “predomínio do objeto” convergem alguns dos temas centrais do pensamento de Adorno. Dito de forma sintética, o “primado do objeto” resulta de um trabalho de “crítica da identidade”, que também aponta, por sua vez, para uma nova relação entre sujeito e objeto, denominada “dialética negativa”.

De acordo com a doutrina da “primazia do objeto”, o que o conhecimento tradicional concebe como forma subjetiva pura deve ser compreendido como forma do objetivo, não podendo de modo algum ser dela apartada. Portanto, quanto mais o sujeito se apropria das determinações do objeto, tanto mais converte-se ele próprio em objeto:

No entanto, tampouco ‘há’ propriamente sujeito. Sua hipóstase no idealismo conduz a absurdos. Podemos resumir assim: a determinação do sujeito inclui em si aquilo a que ele se contrapõe. E de nenhum modo só porque, como *constituen*’ pressupõe o *constitutum*. Ele é em si mesmo objeto na medida em que o ‘há’, implícito na doutrina idealista da constituição – tem de haver sujeito para que este possa constituir algo –, foi por sua vez, tomado de empréstimo da esfera da faticidade. (Adorno, 1969c: 164)

Concebido nesse contexto, o predomínio do objeto não se confunde com o objetivismo. O objeto não deve ser hipostasiado estaticamente.

⁶ A veracidade da “primazia do objeto” pode ser comprovada especulativamente pela dialética sujeito-objeto ou ainda pela crítica da identidade. No entanto, em sua simplicidade, esta idéia pode advir à mente a partir de uma mera observação da realidade: “O índice da primazia do objeto é a impotência do espírito em todos os seus juízos e também, até os nossos dias, na organização da realidade” (Adorno, 1966: 187).

mente, como se fosse um conceito invariante ou um primeiro princípio. Além disso, distinto da pura faticidade, não interrompe a dialética entre sujeito e objeto. Assim, “o pensamento crítico não gostaria de proporcionar ao objeto o trono vacante do sujeito, sobre o qual o objeto nada mais seria que um ídolo, mas sim suprimir a hierarquia” (Adorno, 1966: 182).

O primado do objeto, certamente, não se confunde com a restauração da antiga *intentio recta*. A ênfase no papel de antecessor do objeto, adverte Adorno, não significa de forma alguma o restabelecimento da confiança da filosofia pré-crítica nos entes do mundo exterior e tampouco um retorno ao estado antropológico anterior à autoconsciência. Enquanto *intentio obliqua* da *intentio obliqua*, a compreensão do “predomínio do objeto” não recua frente à necessidade de uma referência do conhecimento ao sujeito cognoscente. Seu propósito é prosseguir a reflexão sobre sujeito, objeto, ou acerca da relação entre ambos, e não impedir ou deter a dialética sujeito-objeto.

A reflexão sobre a subjetividade passa, portanto, a desempenhar um papel fundamental, pois “é somente à reflexão subjetiva e àquela sobre o sujeito que se torna acessível a primazia do objeto” (Adorno, 1966: 186). Paradoxalmente, ao comprovar a impossibilidade de reduzir o objeto ao sujeito, a consideração da primazia do objeto transforma o sujeito em objeto privilegiado da reflexão. Nas palavras de Adorno: “É unicamente porque o sujeito é, por seu turno, mediatisado e não consiste, portanto, no radicalmente outro do objeto que se concede legitimidade ao sujeito, que ele se torna apto a apreender a objetividade em geral” (Adorno, 1966: 186).

Entretanto, o fato de que a apreensão da objetividade só pode se efetivar por intermédio do sujeito, não implica que o sujeito cognoscente seja necessariamente constitutivo. Embora o *locus* da apreensão da objetividade ainda seja o sujeito, ele não é mais o *locus* da constituição.

Quando é considerada como constitutiva, a mediação obscurece a objetividade, pois não absorve aquilo que é essencialmente objetivo – o momento heterônomo:

Mal conseguíramos romper, através da análise da subjetividade tomada puramente em si mesma, a ilusão (*Schein*) de que o sujeito transcendental é o ponto de Arquimedes; pois essa aparência (*Schein*) contém [...] aquela verdade da precedência (*Vorgängigkeit*) da sociedade ante a consciência singular e toda a sua experiência. (Adorno, 1966: 182)

Enquanto a mediação do sujeito indica – na teoria adorniana do “primado do objeto” – que sem o momento da objetividade o sujeito nada

seria, de outro lado, a “mediação do objeto quer dizer que este não pode ser hipostasiado de modo estático e dogmático, mas sim que ele só é cognoscível em sua imbricação com a subjetividade” (Adorno, 1966: 186-7). Assim, além de salientar a não-identidade, o momento irredutível de sujeito e objeto, o “predomínio do objeto” posiciona-se como porta de entrada para uma nova formulação dos procedimentos cognitivos.

Em outro registro, a reflexão adorniana contesta a ilusão de uma subjetividade constitutiva, o primado da subjetividade, por meio de um desdobramento da “crítica imanente”. O “modelo crítico” em pauta aí é a análise do sujeito transcendental kantiano:

O eu ente (*Seiende*) permanece ainda implicado no sentido do “eu penso” lógico “que deve poder acompanhar todas as minhas representações”, uma vez que ele tem a sucessão do tempo por condição de sua possibilidade e a sucessão do tempo só é enquanto sucessão do que é temporal. “Minhas” envia a um sujeito como objeto entre objetos e, inversamente, sem este “minhas” não haveria “eu penso”. (Adorno, 1966: 184-5)

Pelo menos em sentido estrito,⁷ em acordo com a posição que não hesita em reconhecer que “aquilo que não é pensamento é condição lógica imanente do pensamento”, a expressão “primado do objeto” pode ser aplicada, sem muitas modificações, a um momento preciso da história da filosofia: à insistência kantiana acerca do caráter irredutível da coisa em si. Segundo Adorno, “mesmo Kant não abandonou o momento da primazia da objetividade. Ele tanto guiou, em sua crítica da razão, a análise subjetiva da faculdade de conhecer a partir de uma intenção objetiva, quanto também defendeu com obstinação a coisa em si transcendente” (Adorno, 1966: 185).

A tese kantiana acerca da impossibilidade de apreender o em si pela mediação subjetiva, tão contestada por Hegel e seguidores, teria pelo menos o mérito, na interpretação de Adorno – embora Kant esteja longe de reconhecer essa incognoscibilidade como uma insuficiência do sujeito –, de não sacrificar a idéia de alteridade, sobretudo porque sua teoria do conhecimento afirma enfaticamente a necessidade de evitar que o conhecimento seja reduzido a um autoconhecimento ou mesmo à mera tautologia.

A análise adorniana do idealismo reorienta a crítica imanente contra o princípio da identidade. Não deixa de soar estranho que o oxigênio

⁷ Penso aqui na seguinte formulação de Adorno: “o algo ao qual todos as proposições lógicas se relacionam é ainda, lá onde elas têm o direito de ignorá-lo completamente, reprodução daquilo que o pensamento significa e sem o qual ele próprio não poderia ser; aquilo que não é pensamento é condição lógica imanente do pensamento” (Adorno, 1966: nota, 185).

necessário para esse desdobramento da reflexão seja o próprio combustível da *intentio obliqua*, isto é, a “espontaneidade”:

O não-idêntico que determina o idealismo de dentro segundo o critério de identidade é ao mesmo tempo o oposto de seu princípio, oposto que ele em vão assegura dominar. Certamente, sem nenhum saber proveniente do exterior, sem um momento de imediaticidade, se quisermos assim, sem a intervenção do pensamento subjetivo que vê além da estrutura da dialética, nenhuma crítica imanente é capaz de atingir o seu fim. Justamente o idealismo não pode vituperar esse momento, o da espontaneidade, uma vez que ele próprio não existiria sem ele. O idealismo, cujo próprio núcleo chamava-se espontaneidade, é rompido pela espontaneidade. (Adorno, 1966: 183)

Como a filosofia não acorda de seu sonho sem sobressaltos, segundo Adorno, a espontaneidade torna-se imprescindível para recorrer ao que o pensamento mantém à distância e que, por isso, lhe aparece como outro, novo, não-idêntico. Esse movimento, entretanto, não configura nenhuma tentativa de superar o âmbito da racionalidade. Ao contrário, “não se deve hipostasiar o salto como em Kierkegaard. Senão ele difama a razão. Adialética tem de se limitar a partir da consciência de si própria” (Adorno, 1966: 184).

Pode-se dizer que a crítica ao idealismo, levada a cabo por Adorno, não se confunde com procedimentos conduzidos a partir de um primeiro ou mesmo de um pressuposto externo. A apreensão do não-idêntico, por exemplo, não deriva de um postulado, mas antes resulta de um desdobramento interno, do ato de confrontar o criticismo pela crítica, de direcionar a espontaneidade contra o idealismo.

Uma consequência teórica da compreensão do “predomínio do objeto” consiste, portanto, na possibilidade de conduzir a crítica imanente ao idealismo a seu ápice, até ao ponto em que o pressuposto de uma subjetividade constitutiva revela-se, de fato, não-verdadeiro. Uma vez descartadas as premissas do idealismo, desmascaradas por intermédio de um procedimento estritamente autoreflexivo, o pensamento encontra-se pronto para encaminhar-se para uma “viragem materialista”.

* * *

A crítica da identidade indica a preponderância do objeto, ao mesmo tempo em que contesta a pretensão absolutista do sujeito, pois, qualquer limitação, qualquer transbordamento do não-idêntico coloca em

xeque sua vocação à onipotência. O programa especulativo da “primazia do objeto” desencadeia, assim, a exigência de submeter a *refletio obliqua* a uma nova reflexão. Ressurge, com maior força ainda, a questão recorrente: como levar adiante a crítica ao idealismo, como retomar a metacrítica da filosofia kantiana, sem comprometer a possibilidade de um conhecimento objetivo?

Convém, já se sabe, evitar antes de tudo uma recaída em concepções que insistem em postular uma objetividade produzida pelo sujeito. Demarca-se assim uma primeira distinção em relação ao projeto hegeliano. Embora a “viragem materialista”, defendida por Adorno, tenha em comum com Hegel a proposta de um redirecionamento para os objetos, a simples consideração da primazia do objeto parece suficiente para alertar que o lema adorniano de “voltar-se para as coisas” pouco se assemelha à tentativa hegeliana de englobar a totalidade dos objetos num espírito amplificado até o absoluto.

Toda e qualquer forma de objetividade, no entanto, só pode ser estabelecida por intermédio da mediação, da reflexão, do pensamento. Por conseguinte, parece insuficiente simplesmente estabelecer, numa inversão especular, que quem é constituído é o sujeito, pois permanece a questão – como apreender uma objetividade que não seja produto de uma subjetividade constitutiva?

Primeiro, convém retomar a distinção entre o sujeito como *locus* do conhecimento e sua exacerbação em *locus* constitutivo. Por sua vez, cabe observar que a simples postulação da objetividade já indica alguma forma de reconhecimento da supremacia do objeto. Mas são os procedimentos específicos, que tornam possível o conhecimento da objetividade, que constituem propriamente aquilo que Adorno designa por “passagem ao materialismo”.

A teoria do “primado do objeto” estabelece, por um lado, uma distinção radical e qualitativa entre sujeito e objeto. Mas procura também, por outro lado, intensificar as mediações entre ambos.

No realismo ingênuo, o enfrentamento abrupto de sujeito e objeto exprime, segundo Adorno, uma necessidade histórica. No entanto, não há porque considerá-lo natural, pois se trata, como produto de uma falsa abstração, de um pedaço da reificação. Para suplantar esse modelo, Adorno recorda que a anterioridade da sociedade em relação aos indivíduos não responde apenas pela reificação. O ponto de Arquimedes – a partir do qual torna-se possível negar teoricamente essa situação mediante um giro materialista – passa pela compreensão de que, em seu momento positivo, além de produzir reificação,

[...] a sociedade antecedente mantém vivos a si mesma e a seus membros. O indivíduo particular deve ao universal a possibilidade de sua existência; como contrapartida o pensar, por seu turno um universal, torna-se, nessa medida, relação social. Nem só em sentido fetichista o pensamento precede ao singular. (Adorno, 1969c: 155-6)

A consideração “da precedência da sociedade em relação à consciência singular e toda a sua experiência” possibilita, pela mediação do pensamento, conduzir a consciência objetificada – isto é, moldada e regida pelo exterior – para além do realismo ingênuo. Adorno enuncia seu programa, através do quiasma “crítica da sociedade é crítica do conhecimento e vice-versa”.

Resultado de uma reinterpretação da teoria do fetichismo da mercadoria exposta por Marx, em *O capital*, o conceito adorniano de autoconsciência social do conhecimento dispensa as postulações idealistas – muitas vezes introduzidas de contrabando na tradição marxista – de um sujeito unitário ou mesmo de uma totalidade assentada na filosofia da identidade. A própria condição social do pensamento é que torna possível desdobrar a “metacrítica da teoria do conhecimento” em crítica da sociedade.

Nesse ponto torna-se claro por que, embora a *intentio obliqua* desemboque na hipóstase do sujeito, o melhor caminho para combater a ilusão da subjetividade constitutiva não é retornar à *intentio recta* mas sim prosseguir a *intentio obliqua*. “Aprimazia do objeto é a *intentio obliqua* da *intentio obliqua*, não a *intentio recta* requerida; é o corretivo da redução subjetiva, não a denegação de uma parte subjetiva” (Adorno, 1969c: 157).⁸

Não se trata, portanto, de recusar o giro para o sujeito. Ao contrário, nessa versão, cabe ampliar o papel do interesse e da liberdade subjetiva. O caminho para apreender o objeto não consiste em eliminar as qualidades subjetivas, mas, sim, em insistir nas determinações que o sujeito parece meramente lhe adicionar. A verdade da doutrina idealista, que faz das determinações subjetivas uma determinação objetiva, reside precisamente naquilo que afirma o primado do objeto: sua objetividade é emprestada, via *intentio recta*, do objeto. Como este determina o sujeito, pode-se apreender a objetividade social, disfarçada como momentos qualitativamente subjetivos, no núcleo objetivo do sujeito.

⁸ Para Adorno, o procedimento de submeter a reflexão à reflexão não se confunde com uma mera postura gnoseológica. Trata-se de uma tarefa ao mesmo tempo especulativa e concreta. Desse modo, torna-se possível estabelecer uma relação de continuidade entre o complexo teórico da *Dialética negativa* e obras anteriores do autor, como *Dialética do esclarecimento*.

Ao ignorar a supremacia do objeto, o idealismo exagera a espiritualização que encobre a abstração, cujo substrato último assenta-se na troca de equivalentes. O primado do sujeito, como pensamento identificante, consiste ou em ausência de mediação, em uma indiferenciação que não respeita as diferenças, ou então, como mediação, em estabelecer relações cuja identidade se resolve no âmbito subjetivo. Em contraste com isto, a teoria adorniana configura mais que uma mera inversão especular desse predomínio.⁹ Propõe-se a corrigir a redução subjetiva, sem negar a participação e mesmo a necessidade de fortalecimento do sujeito.

Desvestido de sua couraça lógica, o sujeito do conhecimento deve, eis a pretensão de Adorno, abandonar-se ao confronto com a experiência e com as próprias coisas. A “passagem ao materialismo” se quer correção do giro kantiano não pelo retorno ao ponto de partida, mas pela ampliação do movimento ali iniciado:

O problema filosófico da constituição se inverteu como uma figura no espelho; no entanto, em sua inversão expressa a verdade sobre a situação histórica alcançada; uma verdade, decerto, que seria preciso de novo negar teoricamente mediante um segundo giro copernicano. (Adorno, 1969c: 155)

* * *

O duplo giro copernicano difere, por definição, do “materialismo vulgar”. Este sustenta que o conhecimento deve acomodar-se aos objetos, uma vez que não é a representação que torna possível o objeto. Mas Adorno – concordando pontualmente com o idealismo – identifica aí uma dificuldade intransponível. O giro kantiano demonstrou que a objetividade só pode ser apreendida pelo sujeito, pois o objeto, sem as determinações subjetivas, apresenta-se destituído de sentido. Mera inversão especular do giro copernicano, o “materialismo vulgar” situa-se assim como um aquém.

Como o “primado do objeto” necessita da reflexão sobre o sujeito e mesmo da reflexão subjetiva, a subjetividade converte-se, na teoria adorniana, em momento conservado, discrepando do “materialismo primitivo”, que propriamente não admite dialética. Não se trata, portanto, de um recuo diante da *intention obliqua*, mas de prosseguir a crítica conduzida pelo idealismo ao “realismo ingênuo”.

⁹ Como crítica da subjetividade constitutiva, “a Aufklärung transcende assim sua autocompreensão tradicional: ela é desmitologização não mais apenas como *reductio ad hominem*, mas também inversamente como *reductio hominis*, como apreensão da impostura do sujeito que se estiliza em absoluto” (Adorno, 1966: 187).

Desse modo, pode-se dizer que a “passagem ao materialismo” rejeita tanto a postulação objetivista, que não consegue sustentar sua hipótese de base, como a recaída idealista num primado do sujeito. O “duplo giro” distingue-se do materialismo vulgar pela aceitação do giro copernicano, e deste pela crítica da autoconsciência idealista.

O fato de que não pode haver nenhum conhecimento do objeto sem a presença de um sujeito cognoscente não confere à consciência nenhum privilégio ontológico. Nada justifica que ela deva ser concebida como uma “esfera das origens absolutas”, pois mesmo o seu momento autônomo, ativo nas performances cognoscentes, é derivado da energia pulsional humana: “A consciência é função do sujeito vivente, o seu conceito é formado à sua imagem” (Adorno, 1966: 186).

A teoria adorniana da “primazia do objeto”, ao mesmo tempo em que admite a inflexão subjetiva da filosofia moderna, concebe o materialismo como um movimento que não se detém diante da exigência de crítica imanente ao idealismo:

Acrítica ao idealismo não retira aquilo que a construção a partir do conceito adquiriu em discernimento, nem aquilo que a condução dos conceitos ganhou em energia graças ao método. Somente vai além da zona sob o encantamento idealista aquilo que está ainda inscrito em sua figura, aquilo que após a consumação de seu próprio procedimento dedutivo o chama pelo nome, aquilo que demonstra o que há de cíndido e não-verdadeiro no conjunto desenvolvido da totalidade. (Adorno, 1966: 149)

Desse modo, a construção de conceitos avalia seu alcance por meio da correção produzida pelo confronto com análises determinadas de categorias do idealismo filosófico. É assim que o momento especulativo engasta-se no concreto.

CONCRETO

Adorno considera que o núcleo da filosofia kantiana, o conceito de sujeito transcendental, encontra-se perpassado por uma antinomia: “É evidente que o conceito abstrato de sujeito transcendental – as formas do pensar, a sua unidade e a produtividade originária da consciência – pressupõe o que promete instaurar: indivíduos reais e vivos” [*tatsächliche, lebendige Einzelwesen*] (Adorno, 1969c: 154).¹⁰

¹⁰ Segundo Adorno, o próprio Kant teria sido o primeiro a observar essa antinomia: “Kant, na verdade, no capítulo sobre os paralogismos psicológicos, tentou desenvolver uma diferença fundamental, constitutivo-hierárquica, entre o sujeito transcendental e o empírico” (Adorno, 1969c: 154).

Essa antinomia, no entanto, não pode ser atribuída a uma incoerência do filósofo, mas antes às contradições da sociedade. Essa associação entre antinomia e capitalismo torna-se nítida numa passagem em que Adorno ressalta a eficácia do sujeito transcendental por meio de um contraponto com os indivíduos empíricos:

Em certo sentido, que com certeza o idealismo seria o último a conceder, o sujeito transcendental é mais efetivo, a saber, mais determinante para a conduta real dos homens e da sociedade formada a partir dela, do que esses indivíduos psicológicos dos quais foi abstraído o transcendental e que no mundo muito pouco têm a dizer: tornaram-se, por seu turno, apêndices da maquinaria social e por fim ideologia. (Adorno, 1969c: 154-5)

Procurando desentranhar a história sedimentada na noção kantiana de sujeito transcendental, Adorno detecta aí a consumação de uma ironia: ao expressar a precedência de relações abstratamente racionais, em contraste com a impotência dos indivíduos, o sujeito transcendental torna-se verdadeiramente “constitutivo”. Nessa nova perspectiva, torna-se um *locus* privilegiado para a compreensão da sociedade.

O sujeito transcendental não deixa de possuir, portanto, o seu momento de verdade. Enquanto retrato, ainda que filosoficamente transfigurado, do processo de abstração assentado no princípio de equivalência, abre caminho para o exame do “motor imóvel” da sociedade de troca, a reificação:

Pretensa origem de todos os objetos [*Gegenstände*], o sujeito transcendental está objetificado em sua rígida atemporalidade, exatamente conforme a doutrina kantiana das formas fixas e imutáveis da consciência transcendental. Sua fixidez e invariância que, segundo a filosofia transcendental, produz os objetos [*Objekte*], ou ao menos lhes prescreve as regras, é a forma reflexiva [*Reflexionsform*] da reificação dos homens, consumada objetivamente nas relações sociais. (Adorno, 1969c: 155)¹¹

Adorno associa a universalidade do transcendental ao conjunto funcional da sociedade. O sujeito transcendental torna-se assim determinante para a modelação social – e para a deformação – dos indivíduos empíricos:

¹¹ O sujeito transcendental expressa também o princípio de equivalência: “Auniversalidade transcendental nem é a mera autoelevação narcisista do eu, nem a *hybris* de sua autonomia, mas tem sua realidade na dominação que se impõe e perpetua pelo princípio de equivalência. O processo de abstração, transfigurado e atribuído unicamente ao sujeito cognoscente pela filosofia, desenrola-se na sociedade de troca efetiva” (Adorno, 1966: 180).

“A dominação universal do valor de troca sobre os homens, que aos sujeitos recusa *a priori* serem sujeitos, degrada a própria subjetividade a um simples objeto, relega a não-verdade este princípio de universalidade que afirma instaurar a predominância do sujeito. O mais do transcendental é o menos do sujeito empírico, ele próprio reduzido ao extremo” (Adorno, 1966: 180).

É, portanto, no contexto de uma nova configuração para a relação entre sujeito transcendental e sujeito empírico, desdobrada pela “autoconsciência social do conhecimento”, que o transcendental deve ser compreendido como “constitutivo”: “Aquilo que se pretende mais evidente, o sujeito empírico, dever-se-ia considerar propriamente como algo ainda não existente; nesse aspecto o sujeito transcendental é *constitutivo*” (Adorno, 1969c: 155).¹²

Considerado efetivo em sua vocação de “constituinte”, o sujeito transcendental expressa, no entanto, apenas “a precedência das relações [*Beziehungen*] abstratamente racionais, apartadas dos homens particulares e de suas relações [*Verhältnis*] e que tem seu modelo na troca” (Adorno, 1969c: 155).

O fenômeno da reificação, assim condensado no sujeito transcendental, não configura apenas uma “subjetividade ilusória”. Na teoria desdobrada por Adorno, a reificação, consumada objetivamente nas relações sociais, descreve um processo ao mesmo tempo ilusório e necessário. A adição do caráter de necessidade à concepção corrente desse conceito indica que, embora se trate ainda de uma “falsa objetividade”, a reificação expressa mais que uma figura da consciência, aponta o modo pelo qual a consciência é determinada.

Nesse registro, o conceito de reificação imuniza-se contra o risco de ser considerado como mais uma categoria do subjetivismo filosófico, pronta a ser incorporada ao discurso idealista. Torna-se assim um fenômeno imprescindível para a compreensão da sociedade: “o caráter fetichista da mercadoria não é imputado a uma consciência que erra subjetivamente, mas deduzido objetivamente do *a priori* social, do processo de troca” (Adorno, 1966: 190).¹³

¹² “Tal como é constrangido a agir e como foi em si modelado, o homem particular vivente [*der lebendige Einzelmensch*] é, como *homo oeconomicus* corporificado, antes o sujeito transcendental do que o ente singular vivo [*lebendige Einzelne*] pelo qual ele deve imediatamente se tomar” (Adorno, 1969c: 155).

¹³ “Atroca tem, enquanto antecedente [*Vorgängiges*], objetividade real e é, ao mesmo tempo, objetivamente não-verdadeira, transgredindo seu princípio, o da eqüidade; eis por que ela produz necessariamente falsa consciência, os ídolos do mercado” (Adorno, 1966: 190).

Adorno não poupa sequer *História e consciência de classe*, um dos paradigmas marxistas da teoria da reificação. Segundo ele, esse livro, preso a uma teoria social e a uma filosofia da história de matiz acentuadamente hegeliana, teria tornado o fenômeno da reificação palatável ao idealismo, na medida em que o concebe apenas como uma figura da consciência. A possibilidade de superação das antinomias da racionalidade burguesa, assim como a adoção de uma visão que prevê uma reconciliação iminente, ensaiadas na obra de Lukács, pressupõem uma teoria que pensa a sociedade como um todo comensurável a seus agentes.

Adorno, por sua vez, considera a reificação, seja como fenômeno social ou como processo de pensamento, algo consumado objetivamente nas relações sociais. Assim, desloca o foco dos homens e do modo como as condições sociais lhes aparecem para as condições que os condenam à impotência e à apatia: “a reificação é reproduzida pelo medo [*Angst*]; a consciência, reificada na sociedade já constituída, não é constituinte” (Adorno, 1966: 191).¹⁴

A objetividade da teoria tradicional, por conseguinte, não é tributária apenas do impacto do objeto, aliás, advém primordialmente da unidade do sujeito, própria à epistemologia tradicional. O sujeito transcendental, no entanto, não exprime essa objetividade por acaso ou por correção metodológica: a necessidade e a universalidade de suas formas – espaço, tempo, categorias do entendimento – são provenientes da coerção social.

Garantia de unidade do sujeito do conhecimento, núcleo do aparato cognoscitivo, esses “constituintes” – reconhecidos em sua origem social pela simples afirmação da anterioridade das relações sociais frente ao indivíduo – adquirem a forma de algo condicionado:

A reflexão do sujeito sobre seu próprio formalismo é reflexão sobre a sociedade, com o paradoxo de que, conforme a intenção do último Durkheim, os formantes [*Formanten*] constitutivos originam-se socialmente, ainda que, por outra parte, como pode insistir a teoria corrente do conhecimento, sejam objetivamente válidos; as argumentações de Durkheim os pressupõem em cada frase em que demonstra sua condicionalidade.(Adorno, 1969c: 166-7)

A reflexão acerca da teoria do conhecimento, assim conduzida, não se limita a esse campo de estudos, prossegue até a crítica da sociedade. Por sua vez, as categorias da crítica à sociedade tornam-se decisivas para a

¹⁴ Para um relato detalhado das divergências entre Lukács e Adorno acerca do conceito de reificação confira Rose, 1978: 27-51.

crítica à teoria do conhecimento. O princípio da troca, por exemplo, a redução da atividade produtiva humana ao conceito, universalmente abstrato, de tempo médio de trabalho, segundo Adorno, é originalmente aparentado [*urverwandt*] com o princípio da identificação: “Este [último] princípio tem na troca seu modelo social, e a troca não seria sem ele; por meio dela indivíduos e realizações [*Leistungen*] não-idênticos se tornam comensuráveis, idênticos” (Adorno, 1966: 149).

Consciente dos vínculos que estabelece entre conceitos próprios ao âmbito da teoria do conhecimento e uma determinada forma de sociedade, Adorno sintetiza este procedimento no mote: “Crítica da sociedade é crítica do conhecimento e vice-versa” (Adorno, 1969c: 158).

Esse quiasma, irredutível a uma identidade, indica que a crítica do conhecimento passa a ser, para Adorno, um lugar privilegiado para a compreensão da sociedade. Pressupõe-se assim para ela um peso decisivo, mesmo na esfera aparentemente subjetiva, da teoria do conhecimento: “a sociedade é imanente à experiência, não um *állo génos*. Somente a autoconsciência [*Selbstbesinnung*] social do conhecimento proporciona a objetividade que o conhecimento perde enquanto obedece às coerções sociais sem incluí-las na reflexão” (Adorno, 1969c: 157-8).¹⁵

A possibilidade de um livre trânsito, em ambas as direções, da crítica à teoria do conhecimento à crítica da sociedade e vice-versa, no entanto, não pode ser demonstrada, mesmo hipoteticamente, por meio de uma equiparação da relação de troca, feita à base de equivalentes, com o pensamento identificante. Seria como tentar estabelecer a convergência entre dois gêneros a partir de duas espécies isoladas. Além disso, pressupõe-se-ia, nessa tentativa de fundamentar pelos termos da equação o modo de operar, um procedimento que, precisamente, cabe demonstrar.

Para escapar desse dilema, Adorno justifica seu mote em um plano que designa como “especulativo”. Evitando as armadilhas idealistas embutidas tanto na postulação de uma “forma-única constitutiva”, quanto a concepção que considera a sociedade como uma “substância-sujeito”, sua teoria ressalta precisamente a “primazia do objeto”.

Uma das formulações mais completas dessa teoria advém da interpretação adorniana do sujeito transcendental:

Os atributos de necessidade e universalidade, que Kant ata ao conceito enfático de lei, possuem fixidez de coisa [*dinghafte*] e são impenetráveis como o mundo social com o qual colidem os

¹⁵ Confira também Adorno, 1956: 34.

viventes. Essa lei que, segundo Kant, o sujeito prescreve à natureza, na sua concepção o ápice da objetividade, é a expressão mais perfeita do sujeito bem como de sua autoalienação: no apogeu de sua pretensão formante o sujeito se põe sub-repticiamente como objeto. (Adorno, 1969c: 163)

Inverte-se assim a tese epistemológica tradicional: o sujeito passa a ser também objeto – “Não é, como o idealismo ensaiou no correr dos milênios, *objectum subiectum*, mas bem *subiectum objectum*” (Adorno, 1966: 181). É graças, portanto, ao engaste do momento subjetivo no momento objetivo, a essa limitação que torna o sujeito em si mesmo objetivo, que a crítica da sociedade e a crítica do conhecimento tornam-se intercambiáveis.

A compreensão das “antinomias kantianas” também exige que se leve em conta o “primado do objeto”. Delimitada a partir da relação entre o sujeito transcendental e o sujeito empírico, a “antinomia” detectada por Adorno na filosofia de Kant de modo algum é privativa do kantismo. Pode ser generalizada para a consciência filosófica em geral, uma vez que o conceito universal de sujeito é inconcebível sem o momento da individualidade, e o termo indivíduo, para ser adequadamente expresso, exige um universal. Tampouco é passível de uma resolução teórica imanente:

A separação de sujeito e objeto é real e aparência. Verdadeira porque confere, no domínio do conhecimento, expressão à separação real, [...] não-verdadeira porque esta separação, que veio a ser, não pode ser nem hipostasiada nem transformada magicamente em invariante (Adorno, 1969c: 152).¹⁶

* * *

Na medida em que concebe o sujeito como tendo um momento objetivo, logo, como distinto do molde de uma “identidade diamantina”, Adorno efetiva uma modificação na concepção de sujeito, busca o suficiente para distanciá-lo não só do idealismo alemão, como também de momentos decisivos da tradição do marxismo ocidental.

Após essa inversão epistemológica não cabe mais descrever, como outrora, a sociedade como sujeito: “Na dialética tradicional, a totalidade social objetiva estava disposta de cabeça para baixo, segundo a tese de que a objetividade precedente, o próprio objeto, entendido como totalidade, é sujeito” (Adorno, 1969b: 215).

¹⁶ Adorno valoriza, como momento de não-identidade, as roturas da filosofia de Kant. Cf. Adorno, 1963: 23, e Adorno, 1966: 76-7.

Abandonando a concepção que considera a sociedade segundo o parâmetro da atividade individual, mas também bloqueando sua identificação com um sujeito coletivo, Adorno rejeita a imagem de totalidade que permitiu a Lukács, em *História e consciência de classe*, associar o proletariado a um sujeito-objeto idêntico.

Uma vez que a sociedade não pode mais ser descrita como homóloga ao sujeito, a totalidade social passa a ser vista sob outro prisma:

A totalidade, numa formulação provocativa, é a sociedade como coisa em si, provida de toda carga de reificação. Porém, precisamente porque esta coisa em si ainda não é sujeito social global, ainda não é liberdade, mas prossegue como natureza heterônoma, cabe-lhe objetivamente um momento de irredutibilidade. [...] nesta medida, ela também é “fática”. (Adorno, 1969b: 217)¹⁷

Logo, instala-se uma nova relação entre o sujeito cognoscente e a sociedade. Nesta, a comensurabilidade entre eles tanto existe como não existe. Por conseguinte, a sociedade é ao mesmo tempo inteligível e ininteligível,¹⁸ ou então, nas palavras de Adorno: “A sociedade é contraditória e mesmo assim determinável; a um só tempo racional e irracional, sistemática e caótica, natureza cega e mediada pela consciência” (Adorno, 1962: 47). Desse modo, a sociologia adquire um caráter dual:

Nela o sujeito de todo conhecimento, justamente a sociedade, o portador da universalidade lógica, é simultaneamente objeto. Subjetivamente, a sociedade, por remeter aos homens que a formam e inclusive por seus princípios de organização, remetendo à consciência subjetiva e sua forma de abstração mais universal, a lógica, é algo essencialmente intersubjetiva. Ela é objetiva, porque na base de sua estrutura de apoio, sua própria subjetividade não lhe é transparente, já que não possui sujeito global e impede a instauração deste em virtude de sua organização. (Adorno, 1969b: 233)

¹⁷ Ou ainda: “Mas, essa consciência (unitária) da sociedade é aparência porque, ainda que se dê conta da unificação tecnológica e organizatória, deixa de ver que essa unificação não é verdadeiramente racional, mas se mantém subordinada a uma regularidade cega e irracional. Não existe sujeito geral da sociedade. A aparência poderia ser traduzida na formulação de que tudo que existe socialmente está, hoje, tão completamente mediatisado em si que exatamente o momento da mediação acaba sendo deformado em sua totalidade” (Adorno, 1969a: 74).

¹⁸ “Inteligível na medida em que o estado de coisas objetivamente determinante da troca implica abstração, de acordo com sua própria objetividade, implica um ato subjetivo: nele o sujeito verdadeiramente reconhece a si mesmo. [...] Contudo a racionalidade objetiva da sociedade, a da troca, pela dinâmica própria afasta-se cada vez mais do modelo da razão lógica. Por isso, a sociedade, o que se tornou autônomo, também não continua a ser inteligível” (Adorno, 1969b: 219-20).

A ininteligibilidade, na medida em que a sociedade se move num direção oposta ao sujeito, deixa de ser apenas o atributo de uma incapacidade cognoscitiva, oriunda da adoção de uma perspectiva social incorreta, passando a designar algo essencial à própria estrutura da sociedade. Completa-se assim a transferência das “antinomias” da esfera da filosofia, do reino do espírito, para o solo da sociedade.

RICARDO MUSSE é professor do Departamento de Sociologia da USP.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ADORNO, Theodor (1969a). “Capitalismo tardio ou sociedade industrial”. Em: COHN, Gabriel. *Theodor Adorno*. São Paulo: Ática, 1986.
- _____. (1963). *Drei Studien zu Hegel*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1966.
- _____. (1969b). “Introdução à controvérsia sobre o positivismo na sociologia alemã”. Em: ADORNO, Theodor. *Textos Escolhidos*. São Paulo: Abril Cultural, 1980.
- _____. (1958). “O ensaio como forma”. Em: COHN, Gabriel. *Theodor Adorno*. São Paulo: Ática, 1986.
- _____. (1996). *Negative Dialektik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1982.
- _____. (1962). “Sobre a lógica das ciências sociais”. Em: COHN, Gabriel. *Theodor Adorno*. São Paulo: Ática, 1986.
- _____. (1969c). *Stichworte*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1980.
- _____. (1956). *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie. Studien über Husserl und die phänomenologischen Antinomien*. Em: ADORNO, Theodor. *Gesammelte Schriften*, v. 5, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1972.
- ADORNO, Theodor e HORKHEIMER, Max (1947). *Dialética do esclarecimento*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985.
- KANT, Immanuel (1783). *Prolegómenos a Toda a Metafísica Futura*. Lisboa: Edições 70, 1988.
- LUKÁCS, Georg (1923). *História e consciência de classe*. Porto: Escorpião, 1974.
- MARX, Karl (1867). *O capital. Crítica da economia política*. São Paulo: Abril Cultural, 1983.
- ROSE, Gillian (1978). *The melancholy science. An introduction to the thought of Theodor Adorno*. London and Basingstoke: Macmillan, 1978.