



Dissonância

revista de teoria crítica

ISSN: 2594-5025

Instituto de Filosofia e Ciências Humanas

Universidade Estadual de Campinas

www.ifch.unicamp.br/ojs/index.php/teoriacritica

Título	Limites da imanência. Um exercício de dialética negativa
Autor/a	Marcos Nobre
Tradutor/a	<i>Adriano Januário</i>
Fonte	<i>Dissonância: Revista de Teoria Crítica</i> , v.3 n.2, Dossiê Theodor W. Adorno, 2º semestre de 2019, pp. 16-44
Link	https://www.ifch.unicamp.br/ojs/index.php/teoriacritica/article/view/4097

Formato de citação sugerido:

NOBRE, Marcos. “Limites da imanência. Um exercício de dialética negativa”. Trad. Adriano Januário. *Dissonância: Revista de Teoria Crítica*, v. 3 n. 2., Dossiê Theodor W. Adorno, 2º semestre de 2019, pp. 16-44.

LIMITES DA IMANÊNCIA

Um exercício de dialética negativa

Marcos Nobre¹

Tradução de Adriano Januário

Quando se trata de ler Adorno, há pelo menos dois procedimentos bastante correntes contra os quais se deve manter distância se se quiser entendê-lo como teórico crítico. O primeiro consiste em colocar em segundo plano a conexão interna entre seus desenvolvimentos conceituais e seus diagnósticos do tempo presente. O segundo, solidário ao primeiro, consiste em tomar Adorno como “filósofo”, sem mais, independentemente de seu compromisso com o trabalho e com a pesquisa teórico-crítica interdisciplinar. Esses dois passos são dados com tanto mais desenvoltura quando a obra em questão é a *Dialética Negativa*, que passa a ser tomada como uma obra “filosófica”, sem mais. O que, por sua vez, leva a tomar a própria trajetória intelectual de Adorno como um todo homogêneo que se desen-

¹ Professor livre-docente de filosofia da Unicamp e presidente do Cebrap. Email: nobre@unicamp.br. Este artigo se baseia no texto apresentado no colóquio internacional “*Dialectique et négativité. La Dialectique négative 50 ans après*”, em junho de 2016, na Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne e Maison Heinrich Heine, que será publicado como capítulo de livro com as contribuições apresentadas no evento. Agradeço a Adriano Januário pela tradução para o português da versão apresentada no colóquio.

volveria em termos exclusivamente conceituais desde o início, como se todas as radicais experiências e mudanças históricas do século XX não necessitassem ser consideradas como elementos inextrincáveis de seus escritos. Quando não se adota esse procedimento em relação à totalidade da obra, pressupõe-se pelo menos um *continuum* conceitual que iria da *Dialética do esclarecimento* até seus últimos escritos, procedimento mais frequente na bibliografia sobre Adorno.

E, no entanto, quando se examina mais de perto os textos da última década de vida de Adorno, contemporâneos, portanto, de seu período como diretor do Instituto de Pesquisa Social, em Frankfurt, iniciado em 1958, constata-se que eles contêm modificações importantes no diagnóstico do tempo presente próprio da *Dialética do esclarecimento*. Dentre muitos exemplos possíveis dessas disparidades entre os dois diagnósticos por serem sublinhadas e explicadas, lembre-se aqui apenas uma passagem hoje bem conhecida do texto “Tempo livre”, originalmente um programa de rádio do ano de 1969. Ali Adorno se refere explicitamente ao conceito de indústria cultural, introduzido – diz o texto – por ele e por Horkheimer “há mais de vinte anos” e dá uma explicação do conceito que leva à seguinte conclusão:

[...] há razão para supor que a produção regula o consumo tanto no processo vital material como no intelectual, pelo menos ali, onde este se aproximou tanto do processo material como no caso da indústria cultural. Dever-se-ia dizer, portanto, que a indústria cultural e seus consumidores são adequados um ao outro” (Adorno [GS 10.2] 1986: 653).

E, no entanto, a imediata sequência do texto diz: “Mas como, entretanto, a indústria cultural se tornou total, fenômeno do sempre idêntico do qual ela promete distrair as pessoas, é de se duvidar se procede essa equalização de indústria cultural e consciência dos consumidores” (Ibid. 653).

Sem explicitamente rever suas análises anteriores, Adorno procura esboçar uma interpretação alternativa para elas. A totalização da indústria cultural se realizou e, no entanto, essa totalização não tem mais o poder explicativo que tinha no quadro da *Dialética do esclarecimento*. Adorno se refere nesse momento do texto a uma pesquisa do Instituto de Pesquisa Social então recém-terminada e cuja avaliação ele lamenta não ter ainda podido realizar por ter sido colocada em segundo plano frente a “tarefas mais urgentes” (Ibid. 654). Explicitando sua cautela em relação a esse material ainda não analisado, Adorno entretanto tira as seguintes consequências dos resultados que encontrou nesse estudo:

O que, portanto, a indústria cultural prescreve às pessoas em seu tempo livre vem a ser – se minha conclusão não é precipitada – consumida e aceita, mas com uma espécie de reserva, de maneira semelhante aos acontecimentos teatrais ou filmes ingênuos que não aceitamos facilmente como verdadeiros. Mais ainda, talvez: simplesmente não se acredita. A integração de consciência e tempo livre manifestamente ainda não foi alcançada. Os reais interesses dos indivíduos são ainda fortes o suficiente para, dentro de limites, resistir à total assimilação (Ibid. 654-655).²

² O contraste com a *Dialética do esclarecimento* não poderia ser aqui mais flagrante: “O individual se reduz à capacidade do universal de marcar tão integralmente (*ohne Rest*) o contingente que ele possa ser conservado como o mesmo (...). A pseudoindi-

Mais que isso ainda, tais potenciais de resistência não apenas estão em acordo “com o prognóstico social de que uma sociedade cujas contradições fundamentais persistem inalteradas não pode ser totalmente integrada na consciência”, como também apontam para “uma oportunidade de maioria”: “Abro mão de delinear as consequências; quero dizer, entretanto, que uma oportunidade de maioria [*eine Chance von Mündigkeit*] se torna aí visível, a qual finalmente poderia uma vez colaborar de sua parte para que o tempo livre se reverta em liberdade” (*Ibid.* 655).³ Uma tal oposição entre “integração” e “resistência” não pode ser explicada sem mais pelo esquema característico da *Dialética do esclarecimento*. Muito menos quando está em jogo “uma oportunidade de maioria”.

Apesar de minoritária na bibliografia sobre Adorno, a postura que pretende enfatizar as mudanças de diagnóstico de tempo e de modelo crítico em sua trajetória ganhou espaço nas últimas duas décadas. No caso da estética, Christine Eichel (1993) apontou, nos anos 1990, para a grande inovação e originalidade da ideia de *Verfransung* (“imbricação”) das artes na obra tardia de Adorno (1986, por exemplo [GS 7]: 383 ou 450),

vidualidade é um pressuposto para compreender e tirar da tragédia sua virulência: é só porque os indivíduos não são mais indivíduos, mas sim meras encruzilhadas das tendências do universal, que é possível reintegrá-los sem falhas (*bruchlos*) na universalidade” (Horkheimer 1987: 181-182).

³ Ainda que corrente, “emancipação” não é a melhor solução para traduzir *Mündigkeit*, dada a possível confusão com *Emanzipation*, que aponta para um horizonte de transformação social que vai muito além daquele próprio à “maioridade” iluminista, da *Mündigkeit*. Sobre isso, ver Januário (2020). Lembre-se ainda que o termo *Mündigkeit* surge na obra tardia com uma frequência perturbadora, uma novidade que não deve ser negligenciada na leitura dos textos tardios em relação aos escritos anteriores. Mesmo na *Teoria estética*, onde a exegese do termo parece bem pouco óbvia.

uma novidade que se perde se for entendida como estando em mera continuidade com seu trabalho anterior.⁴ Essa maneira de considerar a trajetória de Adorno com ênfase nas mudanças presentes na última década de produção também foi retomada, por exemplo, por Juliane Rebentisch (2003), já nos anos 2000.⁵ No caso da música, ganhou em importância a documentação e o estudo dos debates musicais centrados nos cursos de férias realizados na cidade de Darmstadt, desde o imediato pós-guerra até meados da década de 1960.⁶ A presença e a posição de Adorno nesses debates, o intenso intercâmbio de ideias com Heinz-Klaus Metzger, em especial, representa uma fonte decisiva para compreender seus novos posicionamentos naquele momento, uma mudança que afeta de maneira importante a noção mesma de “material musical”.⁷ E, como seria se esperar, trata-se de uma mudança de diagnóstico de tempo e de modelo crítico que diz respeito a todos os aspectos da obra de Adorno. No horizonte da obra tardia surge, por exemplo, uma noção de “resistência” dificilmente compatível com o quadro teórico fixado na *Dialética do esclarecimento*. No mesmo sentido, a desnazificação e a democratização da Alemanha, com todos os seus notórios problemas e déficits, coloca novos desafios para a teoria e prática, e Adorno não deixou de enfrentá-los em diferen-

⁴ Entre outros objetivos, o trabalho de doutorado (em curso) de Raquel Patriota pretende apresentar o nascimento dessa ideia de “*Verfransung*” na trajetória de Adorno.

⁵ Um confronto interessante das duas perspectivas citadas foi realizado por Eva Geulen (2006).

⁶ Ver Borio e Danuser (1997), Metzger e Riehn (1999).

⁷ O trabalho de doutorado (em curso) de Ricardo Lira tem como um de seus objetivos reconstruir essa mudança na concepção de material musical na passagem para a fase tardia da produção de Adorno.

tes âmbitos e dimensões com abordagens significativamente diferentes das que tinha adotado até ali.⁸

É em vista desse conjunto de releituras da obra tardia de Adorno que se deve compreender certa virada ocorrida na bibliografia de Adorno a partir dos anos 2000, que permite pensar a noção mesma de dialética negativa em novos termos. É uma nova leitura de Adorno como a que podemos encontrar em trabalhos de Brian O'Connor (2004) ou Marc Sommer (2016). No Brasil, além dos trabalhos já mencionados, encontramos elementos dessa nova perspectiva em publicações como as de Luciano Gatti (2009), Eduardo Neves (2009), ou Amaro Fleck (2016). Essa nova perspectiva também coincidiu e foi fortalecida pela publicação de sua obra póstuma, com cursos, conferências, outros volumes de sua correspondência e assim por diante, além da continuidade da publicação de material inédito de vários tipos pelo arquivo Theodor W. Adorno. Não por acaso, essa publicação de inéditos e póstumos de vários tipos ganhou impulso a partir dos anos 2000, permitindo o acesso mais direto a elementos que favorecem a postura de ressaltar as especificidades do diagnóstico de tempo do Adorno tardio. É evidente que toda essa massa de material ainda precisa ser devidamente avaliada e examinada e que se está apenas no início desse longo trabalho. Mas é possível dizer que já alteraram

⁸ Ver a esse respeito Januário (2020). Adriano Januário desenvolve também pesquisa de pós-doutorado em que, com base em material inédito de arquivo e na bibliografia mais recente, busca reconstruir uma imagem do Adorno tardio como próximo da pesquisa empírica e dos desafios específicos do capitalismo do pós-guerra. Sobre esse ponto ver também um livro de referência desde sua publicação: Hammer (2006).

a paisagem e a imagem que podemos fazer de Adorno e de sua obra.⁹

* * *

Enfatizar os potenciais de resistência à integração presentes nos textos da década de 1960 não equivale a afirmar, no entanto, que o diagnóstico do tempo presente da *Dialética do esclarecimento* tenha sido simplesmente descartado, mas sim que ele se tornou muito mais ambivalente e nuançado, e que essas ambivalências e nuances fazem toda a diferença se se quiser entender o modelo crítico tardio de Adorno. Sirva de testemunha disso, por exemplo, o texto de 1968, escrito com Ursula Jaerisch, “Comentários sobre o conflito social hoje”. E uma passagem desse texto, em especial:

Se todo conflito salarial é ainda sempre de maneira latente luta de classes, esta é posta em suspenso pelas organizações integrais concernidas. Mas isto não pode funcionar sem falhas (*bruchlos*). Invisível sob a superfície da parceria, o conflito se exterioriza em fenômenos sociais marginais; seja lá onde a integração não alcança inteiramente; seja naquele ‘resquício do mundo fenomenal’ (*Abhub der Erscheinungswelt*) que o processo antagônico separa de si; em muitos casos, irrupções irracionais por parte de quem não é inteiramente imanente à sociedade, seja como trabalhador ou como consumidor (Adorno [GS 8] 1986: 188).¹⁰

⁹ Se não realizei esse exame da obra póstuma no que se segue, não foi apenas pela dificuldade de abraçar todo esse material em um exercício breve, mas também pela intenção de mostrar que é possível construir o argumento mesmo sem o recurso a ele, mesmo nos limites do material publicado até os anos 1990.

¹⁰ Também pode ser que a palavra de Adorno, de 1968, sobre “fenômenos sociais marginais” ajude a lançar uma nova luz sobre uma passagem difícil do final da *Dialética negativa*. Adorno (1986 [GS 6]: 400) termina o livro falando de um pensamento “solidário à metafísica no momento de sua queda”, contexto em que Adorno afirma

Se essa passagem contém muitas das novidades presentes nas posições de Adorno nos anos 1960, principalmente em relação às décadas anteriores, gostaria de ressaltar aqui aquela novidade que aparece ao final do trecho, em que se fala de “quem não é inteiramente imanente à sociedade”. A própria estranheza da referência a quem “não é inteiramente imanente à sociedade” levanta a questão sobre o conceito de “imanência” que Adorno está mobilizando nesta passagem. Concentrar a atenção nesse aspecto é uma escolha estratégica que tem o objetivo não apenas de indicar o ponto de virada de Adorno com relação à sua produção das décadas anteriores, mas também de tentar apresentar uma visada mais ampla da sua produção tardia, já que se trata aqui de um conceito-chave do idealismo alemão e de sua posteridade.

Esse é o objeto do breve exercício que realizo aqui. De um lado, não se trata – nunca poderia se tratar disso, no caso de Adorno – de realizar esse exercício de maneira abstrata, independentemente do específico diagnóstico de tempo e do específico modelo crítico que acompanha o exame conceitual. De outro, entretanto, “imanência” não é uma noção qualquer, mas aquela que, no solo estabelecido por Hegel, é o elemento mesmo em que se move a ideia de “limite” (*Grenze*).¹¹

que a metafísica “migra para a micrologia” (*Ibid.* 399).

¹¹ Sobre isso, ver meu livro *A dialética negativa de Theodor W. Adorno: a ontologia do estado falso* (Nobre 1998), especialmente o segundo capítulo. Entendo o exercício que faço aqui como uma outra maneira de apresentar os resultados presentes nesse livro, razão pela qual materiais ali presentes e examinados possam reaparecer aqui. Também poderão surgir ressonâncias similares em relação a meu livro mais recente, *Como nasce o novo. Experiência e diagnóstico de tempo na Fenomenologia do espírito de Hegel* (Nobre 2018). O título deste artigo, por sua vez, remete ao impulso e à inspiração que estive na

Um tal distanciamento de Adorno em relação a Hegel na caracterização da dialética poderia sugerir se tratar de uma ruptura tão profunda a ponto de fazer periclitlar a íntima conexão dos desenvolvimentos adornianos em relação à posição hegeliana (e marxiana). É essa, em certo sentido, a conclusão de Albrecht Wellmer. Segundo Wellmer, se

[...] estiver correta a tese de Adorno do caráter metafísico do conceito de verdade, então é evidente que sua defesa do conceito de verdade – e disso se trata para ele – tem de ganhar traços aporéticos. Mais ainda: essa tese se torna o desdobramento de uma aporia; e, à medida que desdobra a aporia, Adorno busca simultaneamente ler o aporético da metafísica kantiana como sinal (*Spur*) de uma posição (*Einsicht*) pela qual Kant se mostra ao final superior tanto aos seus superadores (*Überwindern*) idealistas quanto aos positivistas (Wellmer 1993: 208).

Essa interpretação de Wellmer depende ainda de uma tese auxiliar decisiva. É assim que ele afirma que Adorno, mesmo por um breve momento, teria abandonado a prudência dialética e estaria finalmente para além da aporia, aderindo à especulação. Segundo Wellmer (1993: 210), Adorno usaria a crítica de Hegel a Kant para demonstrar “de uma maneira completamente não hegeliana, a capacidade de pensar um conceito de transcendência materialmente invertida, de uma esperança de reconciliação invertida de maneira materialista”. Caracterizar esse procedimento de Adorno como “inteiramente não-hegeliano” não pode equivaler a dizer que não é dialético, quer

base de outro livro meu e que certamente estão presentes aqui: *Lukács e os limites da reificação. Um estudo sobre História e consciência de classe* (Nobre, 2001).

se o qualifique de prudente ou imprudente. Mas, mais importante ainda para o argumento desenvolvido aqui, encontrar-se no limite da imanência, como se verá, não requer a passagem à transcendência, nem mesmo quando se formula o problema em termos de “um conceito de transcendência invertida de maneira materialista”, como afirma a interpretação de Wellmer. Pelo contrário, tudo depende de não fazer essa passagem, de permanecer fiel à dialética (na versão estritamente adorniana), de não realizar o salto de entendimento rumo à transcendência kantiana nem de aceitar a noção de imanência hegeliana.¹²

Transformações internas do modo de produção capitalista tornaram ineficazes um confronto com a posição hegeliana nos termos ainda usados por Marx: depositar as esperanças de reconciliação em um equilíbrio entre as contradições sistêmicas do capitalismo e a relação sujeito-objeto apenas reforça a forma de dominação característica do capitalismo tardio, falhando em destruir o núcleo místico da filosofia de Hegel. Daí a suspeita de Adorno: “Talvez tenha sido insuficiente a interpretação que prometia a passagem para a prática” (*Ibid.* 15).

¹² Isso não significa que Adorno não encontre luz crítica na noção kantiana de transcendência. Pelo contrário: “Pertence à determinação de uma dialética negativa não descansar em si mesma como se fosse total; essa é sua figura de esperança. Na doutrina da coisa transcendente em si mesma além dos mecanismos de identificação, Kant notou algo disso”. O que não significa, entretanto, afirmar a transcendência como uma saída do círculo vicioso da imanência do idealismo absoluto. Não por outra razão, esse momento crítico da noção de transcendência kantiana também se entrelaça ele mesmo com o encantamento do sujeito absoluto: “Certamente Kant, por sua vez, concebeu, na determinação da coisa em si mesma como uma essência inteligível, a transcendência como não idêntica, mas ele a assimilou ao sujeito absoluto e, assim, curvou-se ainda ao princípio da identidade” (Adorno [GS 6] 1986: 398).

Em uma intervenção de 1968 intitulada “Capitalismo tardio ou sociedade industrial?”, Adorno caracteriza o trabalho maduro de Marx como uma teoria “semelhante a um sistema” (*systemähnlich*). Não sem ironia, Adorno diz que para Marx a tarefa era “mais fácil” na medida em que “o sistema configurado do liberalismo se lhe apresenta disponível na ciência. Ele só precisava perguntar se o capitalismo, em suas próprias categorias dinâmicas corresponde a este modelo para, em negação determinada do sistema teórico que lhe era apresentado, gerar por sua vez uma teoria semelhante a um sistema”. De acordo com o diagnóstico do tempo presente desse texto, Adorno não considerava mais possível manter tal procedimento, pois, entretanto, “a economia de mercado já está tão vazada (*durchlöchert*) que zomba de qualquer confrontação desse gênero” (Adorno [GS 8] 1986: 359). É assim que “a realidade, na ausência de qualquer outra ideologia convincente, torna-se ideologia dela mesma” (*Ibid.* 477).

É esse quadro que nos permite entender a crítica de Adorno a Marx e a Hegel e ao idealismo em geral. Como indicado logo no início deste artigo com a citação do texto “Tempo livre”, o diagnóstico do tempo presente consolidado por Adorno em seus escritos tardios se estrutura entre os polos da “integração” e da “resistência”. E esse diagnóstico leva a análises e movimentos conceituais muito mais ambivalentes do que aqueles enfeixados pelo modelo crítico próprio da *Dialética do esclarecimento*. Ambivalências que permitirão justamente iluminar, por exemplo, os momentos arbitrários da dialética hegeliana. Assim, Adorno mostra como, em Hegel, o jogo das forças

sociais que põem em perigo a própria sociedade o obriga – contra seu próprio sistema filosófico – a invocar desesperadamente o Estado “como uma instância que se encontra além desse jogo de forças” (Adorno [GS 5] 1986: 275).

Partindo de uma perspectiva diversa, Frederick Neuhouser (2000) trata dessa constelação de problemas em uma passagem da introdução de seu livro *Foundations of Hegel's Social Theory – Actualising Freedom*. Neuhouser tenta ali remover uma objeção muito frequente à concepção de imanência de Hegel nos seguintes termos:

Uma objeção que poderia ser levantada aqui é que os padrões normativos que a teoria de Hegel endossa, não poderiam servir de base para uma crítica radical à realidade existente porque esses padrões *derivam dessa* realidade no sentido de que articulam a racionalidade subjacente ou ‘imane[n]te’ a instituições já existentes. Mas essa objeção se baseia em um mal-entendido. Dizer que um ideal é interno a uma instituição social – isto é, implícito em suas práticas existentes – não implica que esse ideal seja *realizado*, ou mesmo seja realizável por essa instituição. Para Hegel, as normas são internas a uma ordem social existente no sentido de que o funcionamento das instituições depende de participantes que tenham uma concepção implícita do valor e do objetivo de suas instituições. Mas isso é compatível com uma instituição incapaz de realizar os ideais que pressupõe. Que tal disparidade seja conceitualmente possível é demonstrado pela própria luta de Hegel para reconciliar a pobreza que a sociedade civil inevitavelmente produz com a pretensão implícita dessa mesma sociedade de proporcionar uma oportunidade para todos os membros sociais promoverem seu bem-estar através de sua própria atividade produtiva (Neuhouser 2000: 284-285).

Não é de todo óbvio como o autor, no caso de Hegel, consegue compatibilizar um ideal “interno a uma instituição social” que não é realizado com a afirmação de que talvez nem seja “realizável”. Mas o problema está colocado: trata-se daquele esforço de Hegel para reconciliar a pobreza que a sociedade civil produz com o bem-estar gerado por sua própria atividade produtiva.

Jean-François Kervégan (2007) enfrenta esse mesmo problema levantado por Neuhouser, aquele que diz respeito à “questão do poviléu (*Pöbel*)”, em termos de uma “garantia meta-ética e metaobjetiva”. Qualificando esse ponto como decisivo, Kervégan (2007: 11-2) pretende “ter mostrado que a solução a que Hegel parece se alinhar (deve haver uma solução social e política para a questão social) supõe o que chamo uma garantia metaética e metaobjetiva, a do espírito do mundo, figura mundana do espírito absoluto”. A interpretação de Kervégan, por sua vez, guarda importantes pontos de contato com a posição de Adorno, mesmo se este vai muito mais longe a esse respeito. O fato de as antinomias não poderem ser resolvidas positivamente no contexto da sociedade civil burguesa significa para Adorno que Hegel recorreu expressamente a uma instância que lhe é externa, ou seja, um posicionamento que está em desacordo com o *parti pris* da imanência. Segundo Adorno, Hegel resolve a contradição com a polícia (ele cita o § 249 da *Filosofia do direito* a esse respeito) e, em uma perspectiva mais ampla, com o Estado.

Depois de citar num só fôlego o final do § 245 e a totalidade do § 246, justamente os parágrafos em que surge a ques-

tão do “poviléu” mencionada por Kervégan e por Neuhouser, Adorno escreve:

O livre jogo de forças dentro da sociedade capitalista, da qual Hegel aceitou a teoria econômica liberal, não conhece remédio para o fato de que a pobreza, o ‘pauperismo’, segundo a terminologia obsoleta de Hegel, cresce ao mesmo tempo que a riqueza social, e Hegel poderia ainda menos se representar um aumento na produção em que não fosse zombaria continuar a alegar que a sociedade ainda assim não seria rica o suficiente em bens. Invoca-se desesperadamente o Estado como uma instância que se encontra além desse jogo de forças (Adorno [GS 5] 1986: 275).

Na perspectiva do argumento aqui desenvolvido, é sobretudo o problema da imanência que está em questão. É por isso que, após citar o início do § 249 da *Filosofia do Direito* – “a prevenção policial efetiva e preserva antes de tudo o universal” (Hegel 1986: 392) –, Adorno prossegue em seu argumento da seguinte forma:

A filosofia do Estado de Hegel é um necessário reino da violência; reino da violência porque ela susta a dialética sob o signo de um princípio comprometido com a própria crítica hegeliana do abstrato, e que também não pode, pois, de maneira alguma, como ele ao menos indica, encontrar seu lugar para além do jogo de forças sociais (Adorno [GS 5] 1986: 275).

É aqui que o recurso aos textos mais direta e explicitamente dedicados a apresentar o diagnóstico do tempo presente permitem tornar muito mais clara essa leitura adorniana da *Filosofia do direito* de Hegel. É assim que podemos encontrar os diferentes fios da argumentação desenvolvida até aqui na

seguinte passagem, em que chamo especial atenção para os grifos que acrescentei:

O poder das relações de produção que não foram revolucionadas é maior do que nunca, mas, ao mesmo tempo e em todos os lugares, elas estão, enquanto algo objetivamente anacrônico, enfermas, danificadas, vazadas. Elas não funcionam mais por conta própria (*selbsttätig*). Ao contrário do que pensa a velha doutrina liberal, o intervencionismo econômico não é enxertado de um modo externo ao sistema, mas de modo imanente a ele, quintessência da autodefesa; *nada poderia explicar de maneira mais contundente o conceito de dialética*. De maneira análoga, na *Filosofia do direito de Hegel* – na qual a ideologia burguesa e a dialética da sociedade burguesa estão imbricadas de modo tão profundo –, o estado, que intervém a partir de fora, supostamente alheio ao jogo de forças social e atenua os antagonismos com a ajuda policial, é invocado com base na dialética imanente à própria sociedade, que, para Hegel, de outro modo se desintegraria. *A invasão do não-imanente (des nicht Systemimmanenten) ao sistema pertence também à dialética imanente*, assim como, no polo oposto, Marx pensava o revolucionamento das relações de produção como algo coercitivamente imposto pelo curso da história e, ainda assim, como uma ação a ser desenvolvida de modo qualitativamente distinto do caráter fechado do sistema (Adorno [GS 8] 1986: 367, grifos meus).

Está longe de ser óbvia a compreensão da afirmação segundo a qual a “invasão do não-imanente ao sistema (*des nicht Systemimmanenten*) pertence também à dialética imanente”. Exceto que compreender tal afirmação é ao mesmo tempo crucial, porque é ela que dá a chave para entender aquela decisiva, segundo a qual “nada poderia explicar de

maneira mais contundente o conceito de dialética”. A imanência cuida para que as feridas do espírito se fechem sem deixar cicatrizes. Mas justamente aí a dialética marxiana, sempre tão atenta às feridas e às cicatrizes, segue ainda Hegel, segundo Adorno: transpõe e projeta a cura das feridas para o futuro, em termos ainda por demais hegelianos.

Mas o objetivo de Adorno não é mostrar que Hegel não procede de maneira imanente para depois propor voltar a uma suposta imanência “autêntica”. Tenta demonstrar duas coisas, antes de mais nada: que a dialética “de saída diz apenas que os objetos não são absorvidos em seu conceito, que entram em contradição com a norma tradicional da *adaequatio*” (Adorno [GS 6] 1986: 17); e de que maneira esse impulso vital da dialética faz dela necessariamente “a ontologia do estado falso” (*Ibid.* 22). Entrar em contradição com a norma tradicional da *adequatio* significa dizer que a:

[...] contradição não é a transfiguração que teve de fazer dela de modo inevitável o idealismo de Hegel: ela não é de essência heracliteana. É o índice da inverdade da identidade, da absorção do conceituado no conceito. Entretanto, a ilusão (*Schein*) de identidade é inerente (*innewohnt*) ao próprio pensamento segundo sua forma pura. Pensar quer dizer (*heisst*) identificar (*Ibid.* 16-17).¹³

Ao mesmo tempo, essa “ilusão de identidade” é também, para Adorno, o que permite dizer que nada conduz para fora do

¹³ Cf. também: “Pois que o idealismo consequente não se tenha podido de modo algum constituir de outra forma do que como suma (*Inbegriff*) da contradição, tal é sua verdade lógica tanto quanto a punição que atinge sua logicidade enquanto logicidade; ilusão tanto quanto necessidade” (*Ibid.* 19).

“nexo de imanência (*Immanenzzusammenhang*) senão ele mesmo” (Ibid. 145). E a razão para isso está em que “a crítica imanente encontra seu limite (*Grenze*) em que, finalmente, a lei do nexo de imanência (*Immanenzzusammenhang*) se confunde com a ofuscação (*Verblendung*) que teria de ser vencida” (Ibid. 183).¹⁴ E, no entanto, pretender que a crítica imanente tem ela também seu “limite” é paradoxal. Não apenas do ponto de vista do idealismo absoluto, mas também da dialética tal como transformada por Marx – ou, pelo menos, tal como Adorno a leu. Segundo Adorno, o idealismo absoluto “nada deixa que esteja fora do sujeito ampliado ao infinito, mas faz com que tudo seja sorvido no rodamoinho da imanência” (Adorno [GS 5] 1986: 254).¹⁵ Ao mesmo tempo, Adorno entende ser necessário ainda

¹⁴ Essa “ofuscação” aparece em diferentes momentos da obra de Adorno. Muitas vezes conjugada a “nexo” (“nexo de ofuscação”), da mesma forma como nessa passagem encontramos “nexo de imanência”. Ao falar sobre “o verdadeiro na inverdade de Hegel”, por exemplo, Adorno diz que a “força do todo mobilizada por ela não é mera fantasia do espírito, mas a daquele real nexo de ofuscação ao qual todo singular permanece atrelado” (Adorno [GS 5] 1986: 324-5).

¹⁵ O problema não é de todo estranho para a posteridade da Teoria Crítica. Para constatá-lo, basta, por exemplo, examinar o primeiro capítulo de *Faktizität und Geltung*, de Habermas (1994), cuja segunda seção é intitulada “A transcendência a partir de dentro” (“*Die Transzendenz von innen*”), uma frase bastante comum também em outros escritos do autor. Ou, se se preferir, a controvérsia de Nancy Fraser e Axel Honneth em *Redistribution or Recognition? A political-philosophical Exchange* (2003a). Para Nancy Fraser (2003a: 202): “Em geral, então, Honneth e eu defendemos o objetivo principal da Teoria Crítica de acomodar a imanência e a transcendência simultaneamente”. Para Axel Honneth (2003a: 244): “transcendência deve ser uma propriedade da ‘imanência’, de modo que a facticidade das relações sociais sempre contém uma dimensão de reivindicações transcendententes”. O final da passagem, em alemão diz: “*eine Dimension überschüssender Ansprüche dazugehört*”, isto é, “à qual pertence uma dimensão de excesso de pretensões” (Fraser; Honneth 2003b: 281). Note-se, entretanto, que o problema surge nesses trabalhos sem nenhuma referência à dialética, menos ainda a qualquer forma de dialética de “imanência” e de “não imanência”, que pressupõe um papel central no diagnóstico do tempo presente subjacente às investigações da *Dialética negativa*.

pensar em termos imanentes, já que, para ele, a “teoria, como teoria dialética – o que alcança até a dialética marxiana –, tem de ser imanente, mesmo se ela ao fim e ao cabo nega por inteiro a esfera na qual se move” (Adorno [GS 6] 1986: 197).

Desde Hegel, a noção de imanência é a que permite superar todo pensamento do limite, todo pensamento dito “de entendimento”. Ao mesmo tempo, se “a crítica imanente encontra seu limite em que, finalmente, a lei do nexo de imanência se confunde com a ofuscação que teria de ser vencida” (*Ibid.* 183), é forçoso concluir que, para Adorno, a própria imanência tem de ser dialetizada, mesmo que em uma dialética muito particular, uma dialética do “imanente” e do “não-imanente”. Está aí o cerne do idealismo para Adorno, seu pressuposto não problematizado, não dialetizado. Encontra-se aí também o limite do próprio Marx, que teria aceito uma noção de imanência por demais hegeliana. Como está aí também o cerne da ideia de uma dialética negativa: uma dialética que aplica a Hegel e a Marx a lição que deram de não suspender a dialética diante de nenhum conceito, de não aceitar nenhuma fixação. E ambos, de diferentes maneiras, teriam praticado essa fixação em suas noções de “imanência”, transformada em solo e elemento de todo movimento dialético.

Se a dialética adorniana não pode se contentar da imanência hegeliana ou marxista, nem por isso considera que a saída seja uma “volta a Kant”, no sentido de que, em face do “limite”, a dialética deveria novamente recuar e se satisfazer com a solução de entendimento que consiste precisamente em passar “além” da imanência, em migrar para a “transcendên-

cia”. É por isso que Adorno formula o problema nos seguintes termo:

Se o idealismo é criticado estritamente de dentro, ele tem à mão a defesa de que a crítica o sanciona. Na medida em que a crítica se serve das premissas do idealismo, ele já a tem dentro dele; donde ele lhe seria superior. Entretanto, objeções externas são rejeitadas pelo idealismo como próprias da filosofia da reflexão, como pré-dialéticas. Mas não é por isso que, face a essa alternativa, seja preciso abdicar da análise. A imanência é a totalidade das posições de identidade cujo princípio é aniquilado na crítica imanente. Segundo a palavra de Marx, é preciso tocar para o idealismo a sua ‘própria melodia’. O não-idêntico que determina o idealismo desde dentro segundo o critério da identidade é simultaneamente o oposto do princípio do idealismo, oposto que este encarece em vão dominar. Decerto, sem qualquer saber de fora, se se quiser: sem um momento de imediatidade, sem um extra (*Dreingabe*) do pensamento subjetivo que enxerga para além da armação da dialética, não há crítica imanente capaz de alcançar seu objetivo. Justamente o idealismo não pode desaproveitar esse momento, o momento da espontaneidade, porque ele mesmo não existiria sem ele. O idealismo, cujo mais íntimo se chamou espontaneidade, é perpassado pela espontaneidade (*Ibid.* 183).

Esse “extra”, esse “suplemento” de pensamento subjetivo depende por sua vez de um conhecimento em constelações. Se o “que é é mais do que é” (*Ibid.* 164), é o pensar por constelações que permite a sua emergência: “Somente as constelações representam, de fora, o que o conceito podou em seu interior, o mais que o conceito quer ser tanto quanto não pode ser” (*Ibid.* 165). E um pouco mais adiante, na mesma página: “O objeto se abre a uma insistência monadológica que é consciência da

constelação em que ele se encontra: a possibilidade do mergulho no interior necessita daquele exterior. Tal universalidade imanente do singular é, no entanto, história objetiva como história sedimentada. Esta está dentro dele e fora dele, algo que o abarca, em que ele tem seu lugar. Dar-se conta da constelação em que se encontra a coisa quer dizer tanto quanto decifrá-la como o tendo vindo a ser [*als Gewordenes*] que traz em si”. A constelação do “fora” e do “dentro” que estabelece a cada vez a “imanência” é também ela historicamente determinada – “O *khorismós* do fora e do dentro é, de sua parte, historicamente determinado”, prossegue o texto de Adorno (*Ibid.* 165).

Para retomar o início deste texto em novos termos, já tributários do percurso realizado até aqui, a espontaneidade sem a qual não se produz a imanência não poderia operar em uma sociedade totalmente integrada; a resistência à integração é seu índice e seu indício mais evidente e precioso. Se, como se viu há pouco, a “imanência é a totalidade das posições de identidade cujo princípio é aniquilado na crítica imanente”, isso quer certamente dizer que a pretensão de identidade nunca pode se realizar inteiramente. Mas isso não equivale a negar a eficácia do imperialismo do pensar e de seu entrelaçamento com a lógica da dominação social. Mostra, no entanto, que a crítica imanente tem de ser praticada em novos termos, segundo uma reconfiguração do que lhe seja “externo” e “interno”, segundo a determinação do “imanente” e do “não-imanente”.¹⁶ O idea-

¹⁶ O debate em torno da diferenciação entre tipos de crítica (externa, interna, imanente), especialmente em contraste com a categoria de “reconstrução” tal como defendida por Jürgen Habermas ou por Axel Honneth, foi intenso em anos recentes no campo da Teoria Crítica. Para citar apenas algumas referências, lembre-se aqui de

lismo rejeita uma crítica externa como pré-dialética. Ao mesmo tempo, criticar o idealismo “de dentro” significa nada menos do que referendá-lo.

É por isso que Adorno se concentra na constelação do “dentro” e do “fora”, do “interior” e “exterior”, como aquela que permite tirar de sua fixidez indevida a noção mesma de imanência. Historicamente determinada, a constelação do “dentro” e do “fora” não pode e não deve ser arbitrariamente fixada. Ao mesmo tempo, é a constelação que permite estabelecer o “sistema de imanência” com que se defrontam o pensamento e a ação a cada vez. A constelação do “dentro” e do “fora” é ponto de partida necessário de qualquer crítica que se pretenda imanente, no sentido que dá Adorno a essa expressão. Para isso, entretanto, é preciso afastar a ideia de que o que vem “de fora” seria equivalente ao “transcendente”, da mesma forma como não cabe igualar “espontaneidade” e “transcendência”. Resolver as insuficiências e déficits da imanência mediante recurso ao par conceitual imanência e transcendência seria uma solução de entendimento simplesmente.

Nas margens do rio idealista, o problema surge, segundo Adorno, como uma radicalização hegeliana da fórmula kantiana original em torno da unidade sintética da percepção. Em *Três estudos sobre Hegel*, Adorno diz que:

Rahel Jaeggi (2014); de Rahel Jaeggi e Tilo Wesche (2009) e de Titus Stahl (2013). Desde o ponto de vista de uma defesa da ideia de reconstrução de extração habermasiana, Luiz Repa (2016) examinou aspectos importantes desse debate em seu artigo “Reconstrução e crítica imanente: Rahel Jaeggi e a recusa do método reconstrutivo na Teoria Crítica”.

[...] o momento kantiano da espontaneidade – que, na unidade sintética da apercepção, é posto diretamente em unidade com a identidade constitutiva (o conceito kantiano do ‘eu penso’ era fórmula para a indiferença de espontaneidade produtora e identidade lógica) –, torna-se em Hegel total e, em tal totalidade, princípio do ser não menos que do pensar (Adorno [GS 5] 1986: 265).

A absolutização da “indiferença de espontaneidade produtora e identidade lógica” mostra como Hegel fez da dialética sujeito-objeto sujeito, o que contradiz seu impulso crítico original, posto na não-identidade de saber e objeto. Uma dialética consequente e paradoxal deve reconhecer que a “identidade pura é algo posto pelo sujeito e, nessa medida, algo trazido de fora. De modo que, paradoxalmente, criticá-la de modo imanente significa também criticá-la de fora” (Adorno [GS 6] 1986: 149).

Uma das maneiras de compreender o exercício realizado neste artigo é caracterizá-lo como uma tentativa de compreender esse “paradoxalmente” da citação acima. Por isso, o resultado do exercício, se não é unívoco, muito menos conclusivo, é no mínimo perturbador. Porque os textos de Adorno levam a uma noção de imanência que ela mesma está sujeita ao limite e à contradição, o que deveria fazer periclitizar qualquer noção de dialética – e não apenas a dialética hegeliana ou a marxiana. Não por acaso, é um resultado que guarda afinidade com muitos outros elementos perturbadores da obra tardia de Adorno mencionados no início: uma *Verfransung* das artes, um material musical que incorpora o “informal”, uma nova noção de “resistência”, entre outras novidades. Não por acaso, é um resultado

que parece ecoar a frase da introdução da *Dialética negativa* que diz: “Um tal conceito de dialética levanta dúvida sobre sua possibilidade” (*Ibid.* 21).

Estamos no coração da proposta de uma “dialética negativa”. Uma dialética negativa é aquela que não bloqueia o movimento dialético diante de nenhuma categoria, nem mesmo diante daquela que, segundo o cânone hegeliano, seria o elemento mesmo de todo movimento, a imanência. A imanência não pode se impor dogmaticamente por sobre a espontaneidade sem a qual ela própria não pode se estabelecer. O que nos leva, por sua vez, à tese radical de que “imanência” é um resultado, uma configuração determinada da constelação do “dentro” e do “fora”, e não o resultado e o elemento do espírito que é puro movimento, ou, no caso de Marx, que é o processo mesmo de valorização do capital.

A constelação do “dentro” e do “fora”, por sua vez, é determinada pela configuração social própria do capitalismo tardio, segundo a qual “imanência” se confunde com “sistema” e em que “sistema”, por sua vez, só consegue operar, só consegue estabelecer sua imanência, mediante o recurso ao que lhe é exterior, ao não-imanente.¹⁷ Ou, se se quiser, o “dentro” e o “fora”, o “imanente ao sistema” e o “não-imanente ao sistema” dependem, no capitalismo tardio, de como se configuram a

¹⁷ É notável a afinidade de uma reconstrução nesses termos da posição de Adorno com análises recentes como as de Nancy Fraser. Partindo de intuições teóricas presentes no livro de Karl Polanyi dos anos 1940, *A grande transformação*, Fraser (2016 e 2018) procura mostrar como o capitalismo ao mesmo tempo “se incrusta” em formas de vida existentes e as “vampiriza”, por assim dizer, de tal maneira que o funcionamento do mercado depende de maneira fundamental de relações sociais externas a ele.

cada vez “integração” e “resistência”. Porque o “fora” – que é também “dentro”, já que é espontaneidade – depende de que a integração não se torne integração total da consciência, que não seja capaz de aniquilar por inteiro a espontaneidade.

Também a imanência tem de ser entendida dialeticamente, não podendo deixar de se submeter ela mesma ao crivo dialético, não podendo ser tomada como elemento do próprio movimento, não podendo escapar a uma dialética do limite. E isso mesmo que submetida aos rigores da crítica da ideologia. Aos olhos de Adorno, a crítica imanente (e materialista) pressupõe o questionamento do suposto caráter autárquico da imanência. Para um pensamento dialético enfático, a exclusão do não imanente é arbitrária, equivalente nesse sentido às distinções de entendimento tão criticadas pelas dialéticas de Hegel e de Marx. Para confirmar isso, basta observar que um dos meios mais eficazes e tranquilizadores quando confrontado com o não imanente é precisamente declará-lo “transcendente”. Não é isso o que Adorno pretende quando, como se viu, afirmou que a “invasão do não-imanente (*des nicht Systemimmanenten*) ao sistema pertence também à dialética imanente”.

Wellmer (1993: 219) tem certamente razão em ressaltar que Adorno se bate por “um conceito enfático da verdade, incluindo a razão teórica e a razão prática”, ainda que o vocabulário da “razão teórica” e da “razão prática” soe unilateralmente kantiano demais para descrever com precisão a posição adorniana. De qualquer forma, o que importa aqui é a caracterização do elemento distintivo da Teoria Crítica, sua conexão interna com a práxis. O estado falso é tão oposto a um estado

verdadeiro quanto a um estado justo. É o que se pode encontrar, aliás, na célebre passagem de *Minima Moralia*, que reúne os estados “falso” e “justo”.¹⁸

Mas não se trata apenas do fato de que, nas atuais circunstâncias, o inevitável elo histórico de felicidade e racionalidade determina a dialética como negativa, como “a ontologia do falso estado”. As constelações da dialética da imanência surgidas neste exercício buscaram mostrar isso por meio da ênfase em diferentes aspectos a cada vez. Uma vez, a ênfase recaiu sobre a invasão do não-imanente ao sistema que se mostrou indispensável – de fato, mas não de direito – para instaurar e garantir de maneira violenta a própria imanência do sistema.¹⁹ Em outra vez, o aspecto enfatizado foi o dos elementos não-imanentes ao sistema que permanecem não-imanentes, marginais, indicadores não apenas dos limites da imanência, mas também da resistência à integração.²⁰ Outra vez ainda, o não-imanente surgiu como espontaneidade, sem a qual a própria imanência não tem como se instaurar, espontaneidade que, ao mesmo tempo, a imanência do sistema insiste em excluir como

¹⁸ “*Es gibt kein richtiges Leben im falschen*” (Adorno [GS 4] 1986: 43).

¹⁹ “A invasão do não-imanente ao sistema pertence também à dialética imanente, assim como, no polo oposto, Marx pensava o revolucionamento das relações de produção como algo coercitivamente imposto pelo curso da história e, ainda assim, como uma ação a ser desenvolvida de modo qualitativamente distinto do caráter fechado do sistema” (Adorno [GS 8] 1986: 367).

²⁰ “Invisível sob a superfície da parceria, o conflito se exterioriza em fenômenos sociais marginais; seja lá, onde a integração não alcança inteiramente; seja naquele ‘resquício do mundo fenomenal’ que o processo antagonístico separa de si; em muitos casos, irrupções irracionais por parte de quem não é inteiramente imanente à sociedade, seja como trabalhador ou como consumidor” (*Ibid.* 188).

exterior.²¹ Essas diferentes constelações da dialética da imanência mostram o que se pretendeu com o exercício: quando se levanta o interdito arbitrário contra a dialetização da imanência, são também as diferentes constelações sociais que podem surgir em toda a sua complexidade. Exigência primeira quando se trata da produção de diagnósticos de tempo de intenção emancipatória.

Referências bibliográficas

ADORNO, Theodor W. *Gesammelte Schriften in 20 Bänden* (GS 1-20). Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1986.

BORIO, Gianmario; DANUSER, Herman (Orgs.). *Im Zenit der Moderne: Die Internationalen Ferienkurse für Neue Musik. Darmstadt 1946-1966*, 4 volumes. Freiburg: Rombach, 1997.

EICHEL, Christine. *Vom Ermatten der Avantgarde zur Vernetzung der Künste: Perspektiven einer interdisziplinären Ästhetik im Spätwerk Adornos*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1993.

FLECK, Amaro. “Necessária, mas não suficiente: sobre a função da crítica da economia na teoria crítica tardia de Theodor W. Adorno”. In: *Cadernos de Filosofia Alemã*, nº21, vol. 2, julho-dezembro de 2016.

²¹ “Decerto, sem qualquer saber de fora, se se quiser: sem um momento de imediatidade, sem um extra do pensamento subjetivo que enxerga para além da armação da dialética, não há crítica imanente capaz de alcançar seu objetivo. Justamente o idealismo não pode desaproveitar esse momento, o momento da espontaneidade, porque ele mesmo não existiria sem ele. O idealismo, cujo mais íntimo se chamou espontaneidade, é perpassado pela espontaneidade” (Adorno [GS 6] 1986: 183).

- FRASER, Nancy; HONNETH, Axel. *Redistribution or Recognition? A political-philosophical Exchange*. Londres e N. York: Verso, 2003a.
- FRASER, Nancy; HONNETH, Axel. *Umverurteilung oder Anerkennung?* Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2003b.
- FRASER, Nancy; JAEGGI, Rahel. *Capitalism: a conversation in Critical Theory*. Cambridge: Polity Press: 2018.
- FRASER, Nancy. “Contradictions of Capital and Care”. In: *New Left Review*, nº 100, julho/agosto de 2016.
- GATTI, Luciano. *Constelações: crítica e verdade em Benjamin e Adorno*. São Paulo: Loyola, 2009.
- GEULEN, Eva. “Adorno and the Poetics of Genre”. In Cunningham, D; Mapp, N. *Adorno and Literature*. Londres e N.York: Continuum, 2006.
- HABERMAS, Jürgen. *Faktizität und Geltung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1994.
- HAMMER, Espen. *Adorno & the Political*. Londres e N. York: Routledge, 2006.
- HEGEL, Georg W. F. “Grundlinien der Philosophie des Rechts”. In: *Werke*, vol. 7. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986.
- HORKHEIMER, Max; ADORNO, Theodor W. “Dialektik der Aufklärung”. In *Gesammelte Schriften* in 19 Bänden, Vol. 5. Frankfurt am Main: Fischer, 1987.
- JAEGGI, Rahel; WESCHE, Tilo. *Was ist Kritik?* Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2009.
- JAEGGI, Rahel. *Kritik von Lebensformen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2014.

- JANUÁRIO, Adriano. *Educação e resistência em Theodor W. Adorno*. São Paulo: Loyola, 2020 (no prelo).
- KERVÉGAN, Jean-François. *L'effectif et le rationel. Hegel et l'esprit objectif*. Paris: Vrin: 2007.
- METZGER, Heinz-Klaus; RIEHN, Rainer (Orgs.). *Darmstadt-Dokumente: Internationale Ferienkurse für Neue Musik I*. Munique: Text + Kritik: 1999.
- NEUHOUSER, Frederick. *Foundations of Hegel's Social Theory – Actualising Freedom*. Cambridge: Harvard UP, 2000.
- NEVES, Eduardo. “Coerência em suspensão. Adorno e os modelos de pensamento”. In: *Artefilosofia*. Ouro Preto, nº7, outubro de 2009.
- NOBRE, Marcos. *A dialética negativa de Theodor W. Adorno: a ontologia do estado falso*. São Paulo: Iluminuras, 1998.
- NOBRE, Marcos. *Como nasce o novo. Experiência e diagnóstico de tempo na Fenomenologia do espírito de Hegel*. São Paulo: Todavia, 2018.
- NOBRE, Marcos. *Lukács e os limites da Reificação. Um estudo sobre História e consciência de classe*. São Paulo: Editora 34, 2001.
- O'CONNOR, Brian. *Adorno's Negative Dialectic: Philosophy and the possibility of Critical Rationality*. Cambridge: The MIT Press, 2004.
- REBENTISCH, Juliane. *Ästhetik der Installation*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2003.
- REPA, Luiz. “Reconstrução e crítica imanente: Rahel Jaeggi e a recusa do método reconstutivo na Teoria Crítica”. In: *Cadernos de Filosofia Alemã*. Nº 21, vol. 1, 2016.

SOMMER, Marc. *Das Konzept einer negativen Dialektik*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2016.

STAHL, Titus. *Immanente Kritik. Elemente einer Theorie sozialer Praktiken*. Frankfurt am Main: Campus, 2013.

WELLMER, Albrecht. *Endspiele: Die unversöhnliche Moderne*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1993.