

# *Dialética do trabalho. Sobre o Hegel de Adorno\**

Giovanni Zanotti

Universidade de Brasília

**ABSTRACT:** This article investigates Adorno's interpretation of the Hegelian dialectic as is developed in his *Hegel: Three Studies* (1963), in its connection with the philosophical problem of labor. If, on the one side, Adorno's entire argumentation is directed at refuting some of the traditional commonplaces about Hegel's "subjectivism", on the other side he seems to claim that, in some sense, these same allegations also have a point. However, Adorno's strategy is different from that of undialectical critics of Hegel – including the Hegelian Left and, to some extent, the young Marx – inasmuch as he recognizes the progressive content of Hegel's idealism itself. The fact that such idealism is at the same time criticized is due to Adorno's core idea of the duplicity of labor as an inseparable unity of freedom and unfreedom. Hegel's truth relies, according to him, on the vindication of labor's possibilities, while his falsity consists in its ontologization. In the conclusion, it is suggested that, for Adorno, the duplicity of labor grounds an analogous duplicity of dialectic itself, which should not be considered as an ontology, but as the theoretical expression of a transient reality.

**KEYWORDS:** Adorno; dialectic; idealism; labor; ontology

## 1. Introdução

O presente artigo<sup>1</sup> busca apresentar de forma preliminar uma hipótese interpretativa acerca da crítica da dialética hegeliana desenvolvida por Theodor Adorno em seus *Três estudos sobre Hegel* (1963). Para este fim, são sublinhados sobretudo dois aspectos complementares da análise adorniana. Por um lado, esta consiste em boa medida na defesa de Hegel contra as mais diversas acusações de subjetivismo, às quais Adorno opõe a centralidade da dimensão objetiva em Hegel e, portanto, as implicações "materialistas" do próprio "idealismo" hegeliano. Por outro lado, uma tal diferença específica da leitura de Adorno no interior da tradição marxista não o impede de reconhecer, ao mesmo tempo, um elemento de

---

\* Artigo recebido em 25 de outubro e aceito para publicação em 16 de dezembro.

<sup>1</sup> Uma primeira versão desse artigo foi apresentada no colóquio internacional "Hegel hoje" (UFRN, 29-31/08/2018). Agradeço aos organizadores e a todos os participantes na discussão pelos úteis comentários. O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001.



verdade na concepção tradicional do “panlogismo” hegeliano. “O sujeito-objeto hegeliano é sujeito”, ou seja: a crítica ao subjetivismo deve ser retomada, porém em um nível mais complexo, que dê conta também da ênfase hegeliana na objetividade. Para explicar esta contradição aparente, recorre-se, aqui, à função estratégica que o conceito de *trabalho* possui em Adorno. Se a diferença entre “dialética idealista” e “dialética negativa” é comumente exposta nos termos respectivos da “síntese” fechada e da “abertura” radical, sugere-se aqui que a chave do problema – pelo menos nas intenções de Adorno – resida na diferente interpretação da relação entre trabalho e liberdade nos dois autores. Enquanto, para o Hegel de Adorno, o trabalho como humanização do mundo tem valor unilateralmente positivo, a ponto de definir a própria essência do espírito, para Adorno, a duplicidade de emancipação e sofrimento que caracteriza todo trabalho daria conta, respectivamente, tanto da força crítica quanto do limite da dialética hegeliana. O horizonte da filosofia de Adorno não seria, portanto, o de uma – não-dialética – “crítica da razão instrumental”, e sim o de uma possível *autossuperação da razão como trabalho*.

O artigo compõe-se, portanto, de quatro seções. A título preliminar, é apresentado, antes de tudo, o problema geral da possibilidade de uma crítica de Hegel baseada nos próprios princípios do idealismo objetivo, com particular atenção à trajetória da esquerda hegeliana (1). Em seguida, é exposta brevemente a peculiar versão adorniana desta crítica imanente, em seu duplo movimento de refutação e apriorização da acusação de subjetivismo (2). A solução desta aporia aparente é buscada, pois, na ideia adorniana de uma “dialética do trabalho”, cuja duplicidade explicaria, para ele, a própria duplicidade do idealismo hegeliano (3). No parágrafo final, aponta-se, de maneira meramente hipotética, para uma possível consequência especulativa desta diferença, a saber, a atribuição, em Adorno, à própria dialética do horizonte de autossuperação que define o trabalho e, portanto, a determinação da dialética negativa como *anti-ontologia*.

## 2. O problema de uma crítica imanente

Na história da filosofia posterior a Hegel, este ocupa sem dúvida uma posição singular. Algumas décadas depois de sua morte, seu aluno Karl Ludwig Michelet o definiu “o filósofo

irrefutado”<sup>2</sup>. Mais ou menos na mesma época, um aluno bem menos fiel defendia o objeto de seu primeiro parricídio contra o esquecimento geral que havia feito dele um “cachorro morto”<sup>3</sup>. Nestas duas formulações igualmente famosas parece estar resumida a peculiaridade do destino póstumo de Hegel. Em termos mais modernos, poderíamos reconhecer nele algo como um elemento não-resolvido, que volta ciclicamente, com a implacabilidade de um fantasma, reivindicando os seus direitos contra o presente: o filósofo recalçado.

De fato – se seguirmos a sugestão psicanalítica – poucos filósofos despertaram com tanta intensidade sentimentos ambivalentes. Poucos foram tão detestados. Uma história da difamação filosófica encontraria provavelmente em Hegel um ponto de virada. No entanto, pelo menos segundo os defensores dele, todas as objeções que se sucederam ao longo dos últimos dois séculos, por mais variadas que sejam, apresentariam um traço em comum: ao querer superar Hegel, recaem regularmente na posição do entendimento finito. Desde Schelling e Trendelenburg até Popper e Deleuze, não haveria crítica a Hegel que não possa, com maior ou menor esforço, ser reconduzida a esta ou àquela “unilateralidade” já apropriada e superada pela dialética. Se, no início dos anos Sessenta, em seu ensaio sobre a obscuridade da escrita hegeliana, Adorno reclamava da ausência de uma crítica textual adequada, e de uma “filologia hegeliana” em geral<sup>4</sup>, hoje pelo menos essa lacuna está colmatada, e uma parte não negligenciável da produção mais recente sobre Hegel está dedicada a refutar os mal-entendidos do senso comum anti-hegeliano.

Porém, dentro desta última e variada constelação, uma tradição se destaca pela sua atitude específica. Ao invés de contrapor à negatividade hegeliana um ponto de vista exterior, seja em nome da não-contradição e da clareza conceitual, seja em nome de uma luta afirmativa, de cunho espinozano-nietzscheano, contra as “paixões tristes” de uma suposta transcendência teológica, a estratégia, aqui, seria de mostrar que a dialética, em sua primeira reaparição na modernidade, não era dialética o suficiente. É a tradição dos jovens hegelianos. Hegel teria visto o movimento, a contradição, a estrutura da alienação, o primado da história enquanto processo racionalmente inteligível. Seria preciso, agora, percorrer até o final o novo continente assim descoberto, dar, por assim dizer, o último passo, que Hegel por alguma razão teria recusado, caindo, no final, atrás de si mesmo. A vida da razão foi descoberta; a própria

---

<sup>2</sup> MICHELET, K.L. *Hegel, der unwiderlegte Weltphilosoph. Eine Jubelschrift*. Leipzig: Duncker & Humblot, 1870. Reimpr. Aalen: Scientia, 1970.

<sup>3</sup> MARX, K. *O Capital – Livro 1*. Trad. de R. Enderle. São Paulo: Boitempo, 2013, p. 91.

<sup>4</sup> ADORNO, T.W. *Três estudos sobre Hegel*. Trad. de U. Razzante Vaccari. São Paulo: Unesp, 2007, p. 175.

vida, agora, deve se tornar racional. A filosofia, que interpretou o mundo, é chamada por seu próprio movimento interno a transformá-lo. Tratar-se-ia, em outras palavras, realizar Hegel ao negá-lo, esse mesmo procedimento – que mais tarde passaria a ser chamado de “crítica imanente” – sendo, por sua vez, ortodoxamente hegeliano. Hegel, que é defendido contra todos, deveria ser, por fim, defendido também contra si mesmo.

Certamente, neste caso também – talvez sobretudo – as insuficiências hermenêuticas de tais tentativas foram amplamente denunciadas, seja defendendo uma leitura logicista, segundo a qual o problema da “racionalidade da história” não pertenceria realmente ao sentido da dialética hegeliana, seja mostrando, inversamente, que os limites atribuídos ao “conservador” Hegel constituem, na maioria dos casos, uma projeção do próprio acusador. Sem falar no conjunto de preconceitos em torno do famigerado Estado prussiano, bastaria lembrar como o “materialismo” oposto por Feuerbach ao “idealismo hegeliano” estaria, na verdade, já incluído enquanto momento singular no conceito hegeliano da Ideia; ou como a autoconsciência, protagonista polêmica dos *Manuscritos econômico-filosóficos* de Marx, seria apenas uma figura inicial da *Fenomenologia do espírito*<sup>6</sup>. O pensamento não produz a realidade de maneira soberana; muito pelo contrário, a realidade se revela enquanto pensamento somente ao superar a posição finita da “mera subjetividade”<sup>7</sup>.

Ao que parece, nem a crítica imanente deu certo. E, no entanto, é difícil resistir ao poder de sugestão da sua intenção; à sensação de que a insistência (muitas vezes incontestável) em que isto e aquilo, e por fim tudo, “já está em Hegel”, deixe algo de fora – talvez, Adorno diria, porque o próprio todo é o que há de mais problemático. Talvez seja possível recuperar a alternativa entre idealismo e materialismo em um sentido diferente, para além e não para trás da superação hegeliana desta mesma alternativa no nível do entendimento. Para esse fim, seria preciso acompanhar Hegel em toda a extensão de seu

---

<sup>5</sup> Trata-se da influente linha interpretativa iniciada por FULDA, H.F. **Das Problem einer Einleitung in Hegels Wissenschaft der Logik**. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1965. Cf. também LUCAS, H.-C., PLANTY-BONJOUR, G. (orgs.). **Logik und Geschichte in Hegels System**. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1989.

<sup>6</sup> Cf. MARX, K. **Manuscritos econômico-filosóficos**. Trad. de J. Ranieri. São Paulo: Boitempo, 2008, p. 115-137.

<sup>7</sup> Para uma crítica, de um ponto de vista hegeliano (ou hegelomarxista), à interpretação subjetivista de Hegel em Bruno Bauer e no jovem Marx, cf. FINESCHI, R. **Marx e Hegel. Contributi a una rilettura**. Roma: Carocci, 2006, cap. 1, sobretudo p. 48-72. Para uma análoga defesa de Hegel em relação à posição adorniana, cf. ARNDT, A. **Dialektik und Reflexion. Zur Rekonstruktion des Vernunftbegriffs**. Hamburg: Meiner, 1994, p. 269-277; NUZZO, A. *Dialektica negativa e dialettica speculativa. Adorno ed Hegel*. In: Pastore, L; Gebur, T. (Orgs.). **Theodor W. Adorno. Il maestro ritrovato**. Roma: manifestolibri, 2008, p. 154-180.

movimento lógico, até individuar o ponto específico de interversão, a linha de bloqueio: onde, como e por que, apesar de tudo, Hegel deixaria de ser hegeliano.

O que é falso em Hegel?

### 3. Adorno: a ambivalência do idealismo hegelianos

Em 1956, Adorno abria o primeiro dos seus *Três estudos sobre Hegel* com um veemente protesto contra esta pergunta em sua variante historicista, a saber, a distinção de Benedetto Croce entre o que está vivo e o que está morto em Hegel. Tal pergunta pressuporia uma posição de superioridade, em virtude da qual aquele que vem depois destinaria “soberanamente ao morto seu lugar”, colocando-se, com isso, “acima dele”<sup>9</sup>. Mais à altura de seu objeto seria

a questão oposta [...], de saber o que o presente significa diante de Hegel; de saber se por acaso nosso conceito de razão, que teria aparecido após a razão absoluta de Hegel, em verdade há muito não regrediu para aquém dela, acomodando-se ao simplesmente existente, cujo fardo a razão hegeliana quis pôr em movimento em virtude da razão que opera no próprio existente<sup>10</sup>.

Assim Adorno colocava, à sua maneira, a pergunta sobre Hegel hoje<sup>11</sup>. Isso significava, para ele, buscar menos sua atualidade do que sua *novidade*: o escândalo permanente; o excesso da dialética diz respeito à totalidade do pensamento sucessivo. O nosso “hoje” difere sob muitos aspectos do “hoje” de Adorno, mas tem pelo menos um elemento em comum: estamos, nos dois casos, do mesmo lado daquela linha de ruptura histórica cujo significado ressoa na famosa declaração inicial da *Dialética negativa*. “A filosofia, que um dia pareceu ultrapassada, mantém-se viva porque se perdeu o instante de sua realização”<sup>12</sup>. Os

<sup>8</sup> Retomo, nesta seção e em parte das duas seguintes, alguns temas já desenvolvidos em ZANOTTI, G. Adorno’s Negative Dialectics as a Philosophy of Real Possibility. *The Lab’s Quarterly*, 2017, n. 4, p. 7-30.

<sup>9</sup> ADORNO. *Três estudos sobre Hegel*, p. 71.

<sup>10</sup> ADORNO. *Três estudos sobre Hegel*, p. 71. Tradução alterada.

<sup>11</sup> A partir deste ponto, algumas formulações e figuras argumentativas são retomadas de ZANOTTI, G. A dialética negativa de Adorno como filosofia da possibilidade real. Trad. de F. López Toledo Corrêa. *Pólemos*, vol. 7/14, 2019, p. 100-124 (publicado originalmente em inglês: Adorno’s Negative Dialectics as a Philosophy of Real Possibility. *The Lab’s Quarterly*, 2017, n. 4, p. 7-30), e de uma versão anterior do mesmo trabalho, publicada nos anais do I Congresso Internacional Theodor W. Adorno (Id. Estado e filosofia: sobre as origens da dialética negativa. In: Timm de Souza, R. et al. (orgs.). *Theodor W. Adorno. A atualidade da crítica. Vol. 2 – Comunicações*. Porto Alegre: Editora Fi, 2017, p. 207-229).

<sup>12</sup> ADORNO, T.W. *Dialética negativa*. Trad. de M.A. Casanova. Rio de Janeiro: Zahar, 2009, p. 11.

pressupostos da esquerda hegeliana são mantidos: a filosofia, cujo auge seria o sistema hegeliano, tende de maneira imanente a sair fora de si, a ser “ultrapassada” na “realização”. Porém, a transformação real do mundo malogrou; o que impõe, de certa forma, um passo atrás. O pensador não pode nem continuar acreditando ingenuamente em um conceito imediato de práxis, nem, por outro lado, voltar simplesmente àquela que Horkheimer havia chamado de “teoria tradicional”, a qual, mesmo tendo muito em comum com o hegeliano “ponto de vista do entendimento”, não coincide inteiramente com ele, pois seu polo oposto, a “teoria crítica”, inclui também, além de Hegel, a crítica marxiana da economia política<sup>13</sup>. É preciso fazer algo ainda diferente, a saber: deter-se mais longamente no espaço rarefeito e fechado da teoria do conhecimento, com a esperança de poder, afinal, fazê-lo explodir a partir do interior. Poder-se-ia dizer: pensar um materialismo que faça justiça plena ao momento de verdade do idealismo.

Dá a absoluta centralidade de Hegel para toda reflexão adorniana, algo sobre o qual a leitura dos *Três estudos* não deixa nenhuma dúvida. O primeiro deles foi escrito no mesmo ano no qual saiu o imponente ensaio sobre Husserl, que Benjamin havia descrito como um “deserto de gelo da abstração”<sup>14</sup> e que dá início à fase tardia da trajetória adorniana, inaugurando justamente esse movimento de recuo em direção a uma dimensão mais classicamente especulativa. “O objetivo do todo”, se lê no prefácio aos *Três estudos*, “é a preparação de um conceito modificado de dialética”<sup>15</sup>: a saber, aquela que, dali a pouco, Adorno ia definir “dialética aberta” (*offene Dialektik*)<sup>16</sup> e, dez anos depois, “dialética negativa”.

O primeiro e segundo estudo seguem o mesmo caminho argumentativo. Ambos se iniciam com uma defesa de Hegel contra os principais preconceitos da tradição, e em ambos os casos esta defesa é levada adiante esse “salvamento” de Hegel, quase até o final, quando, apesar de tudo, se conclui: apesar disso, Hegel está errado. E, no entanto – contra Croce –, um tal erro não poderia ser deduzido com base em uma repartição ordenada entre o “vivo” e o “morto”, antes deveria ser reconhecido em sua inseparabilidade ante o momento verdadeiro.

Ponto de partida da análise de Adorno é uma tese histórico-filosófica, a saber: ao postular o primado da subjetividade, toda tradição pré-dialética é “idealista”; o idealista

---

<sup>13</sup> Cf. HORKHEIMER, M. Teoria tradicional e teoria crítica. Trad. de E.A. Malagodi e R.P. Cunha. In: Horkheimer, M.; Adorno, T.W. *Textos escolhidos*. São Paulo: Nova Cultural, 1991, p. 31-68.

<sup>14</sup> Apud ADORNO. *Dialética negativa*, p. 7.

<sup>15</sup> ADORNO. *Três estudos sobre Hegel*, p. 70.

<sup>16</sup> ADORNO, T.W. *Einführung in die Dialektik*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2010, p. 36.

Hegel, portanto, é ao mesmo tempo o primeiro materialista, e, em um certo sentido, também o último, ao menos entre os filósofos no sentido estrito. Com efeito, “dialética” e “materialismo” convergem para Adorno no conceito da *não-identidade* entre conceito e coisa. Pode-se afirmar que, neste sentido – e apesar de certas formulações literais do próprio Adorno –, não existiria propriamente, para ele, algo como uma “dialética idealista” enquanto opção filosófica autônoma. “Idealista” poderia ser a dialética apenas na medida em que ela for inconsequente, isto é: não suficientemente dialética.

No entanto, o que é mais notável é também o que constitui a maior peculiaridade de Adorno em relação a outras “recuperações” marxistas de Hegel, a saber: a insistência – maior ainda que em seus antecedentes mais próximos, como o Lukács de *História e Consciência de Classe* – nas implicações materialistas *do próprio idealismo*. A modernidade no pensamento hegeliano estaria “escândalo” e não no “plausível”<sup>17</sup>, na construção do sujeito-objeto e não em um suposto “sentido de realidade”<sup>18</sup>. Em outras palavras, Hegel pensaria concretamente não a despeito de, mas em virtude do momento especulativo:

Hegel se aproxima do materialismo social quanto mais ele impulsiona o idealismo adiante também no campo da teoria do conhecimento, quanto mais ele insiste, contra Kant, em compreender os objetos a partir do interior<sup>19</sup>.

“Materialista” seria, então, antes de tudo, tal impulso em direção aos objetos “a partir do interior”. Adorno aceita a objeção clássica de Hegel contra Kant, que também constitui a base de toda reflexão adorniana sobre a dialética: a ideia de que, ao percebermos o limite, o “obstáculo” – literalmente: “o bloqueio” (*der Block*) – que é posto à “mera” subjetividade”<sup>20</sup>, já estamos para além desse mesmo limite:

A coerência lógica da tentativa de Hegel de salvar a prova ontológica de Deus contra Kant pode levantar dúvidas. Mas o que o levou a isso não foi uma vontade de obscurecer a razão, pelo contrário, foi a esperança utópica de que o obstáculo dos ‘limites da possibilidade da experiência’ não fosse o último; de que, apesar de tudo, tal como na cena final do *Fausto*, tudo desse certo [*daß es doch... gelinge*]; de que, em todas as suas fraquezas,

---

<sup>17</sup> ADORNO. *Três estudos sobre Hegel*, p. 169.

<sup>18</sup> ADORNO. *Três estudos sobre Hegel*, p. 150.

<sup>19</sup> ADORNO. *Três estudos sobre Hegel*, p. 151.

<sup>20</sup> ADORNO. *Três estudos sobre Hegel*, p. 76.

limitações e negatividade, o espírito fosse semelhante à verdade, e por isso se prestasse ao conhecimento da verdade<sup>21</sup>.

Mais à frente, Adorno opõe à “humildade kantiana”, através da qual o “esclarecimento de Kant” se inverteria em “obscurantismo” – suprimir o saber para obter lugar para a fé –, a declaração programática do discurso inaugural de Hegel na Universidade de Berlim: “A essência fechada do universo não possui nenhuma força em si que pudesse fornecer resistência à coragem do conhecimento, ela deve se abrir diante dele e tornar claras sua riqueza e suas profundezas e oferecê-las ao seu prazer”<sup>22</sup>; e comenta:

Nessas formulações, o *pathos* baconiano do início da era burguesa se torna aquele da humanidade emancipada: apesar de tudo, pode ainda dar certo [*daß es doch noch gelinge*]. Em relação à resignação da era presente, esse impulso funda a verdadeira atualidade de Hegel<sup>23</sup>.

Nestes dois trechos paralelos, cujo tom é singularmente alheio à imagem corrente de uma “tristeza” adorniana<sup>24</sup>, a mesma construção lexical aparece. O “*pathos*” da filosofia hegeliana é a confiança “*dass es gelinge*”: literalmente, “que a coisa dê certo”. Uma curiosa forma impessoal. “Que dê certo” o quê? O conteúdo não é especificado, mas permanece, por assim dizer, intransitivo, a ideia pura e simples de um cumprimento. Trata-se do conhecimento? Da revolução? Ou de algo ainda diferente?

Seja como for, este *pathos* da objetividade define o timbre preponderante na leitura adorniana de Hegel. Já por outro lado o resíduo “obscurantista” em Kant consistiria justamente na inibição da consciência “a partir do interior”, por assim dizer um resto de superego: a proibição irracional de tocar a coisa. Todo o pensamento de Adorno, assim, é pervadido pela oposição entre a “reduplicação tautológica” do sujeito (Kant) e o “novo” como elemento material, coisal, o objeto que está em si e fala a partir de si, está na consciência, mas não se limita a esta (Hegel). Tal seria, justamente, a dimensão redescoberta pela dialética contra o formalismo abstrato e meramente subjetivo. “Exterior”, “encarnado”, “corpo espiritual”, “a vida completa novamente”: no final do primeiro estudo, o estilo se tensiona até o espasmódico e os termos se multiplicam, na tentativa de circunscrever, juntos, essa mesma

<sup>21</sup> ADORNO. *Três estudos sobre Hegel*, p. 120.

<sup>22</sup> HEGEL, G.F.W. *Sämtliche Werke. Band 8. System der Philosophie 1*. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann, 1964, p. 36. Cit. in: ADORNO. *Três estudos sobre Hegel*, p. 51.

<sup>23</sup> ADORNO. *Três estudos sobre Hegel*, p. 151. Tradução alterada.

<sup>24</sup> Cf. abaixo, nota 33.

ideia fundamental do “em carne e osso”<sup>25</sup>. Não se trataria, no entanto, de um simples regresso ao realismo ingênuo, e sim de uma segunda imediatez, alcançada a partir da máxima responsabilidade autocrítica da subjetividade esclarecida. Em Hegel haveria a autorreflexão da consciência, herança da crítica kantiana, e também – ou justamente por causa disso – o que Adorno chama do “sonho da verdade da própria coisa”<sup>26</sup>; ou, como ele diz nas preleções *Introdução à dialética* (contemporâneas à redação dos dois primeiros estudos), Hegel faz plena justiça, simultaneamente, ao momento de verdade tanto do racionalismo como do irracionalismo, a dialética alcançando justamente aquela “quadratura do círculo” que reduz a um mesmo denominador comum os dois opostos<sup>27</sup>.

Este seria o conteúdo progressivo do próprio idealismo hegeliano. Pois somente a distinção entre essência e aparência tornaria possível a crítica; mas somente a (re)posição da identidade (como identidade da identidade e da diferença) tornaria possível ao pensamento conhecer uma essência além dos fenômenos. O movimento da contradição é aquele no qual a coisa “em carne e osso” continuamente despedaça o curso linear, e por assim dizer autista, da dedução subjetiva; mas ele pode fazê-lo porque o objeto também, em algum sentido, é espírito. O objeto, por assim dizer, tem afinidade com o sujeito, sua própria vida é uma àquilo que Hegel chama de “a certeza de si próprio”: e somente por isso o objeto pode falar a partir de si, em vez de reduzir-se à matéria prima ou projeção narcísica do sujeito:

Uma vez que o objeto se torna sujeito no absoluto, o objeto não é mais inferior em relação ao sujeito. No extremo, a identidade se torna agente do não idêntico<sup>28</sup>.

Neste ponto, no entanto, algo estranho acontece. É como se a argumentação adorniana se dissociasse em dois lados. Adorno, como se sabe, refuta a tese da identidade; e sua palavra final sobre Hegel é, apesar de tudo, uma sentença inapelável: “O sujeito-objeto hegeliano é sujeito”<sup>29</sup>. Porém, à luz de todo o raciocínio precedente, como deve ser interpretada essa formulação? Ou Adorno, depois de reivindicar incansavelmente o caráter emancipatório do idealismo objetivo, recai abruptamente nos clichês da esquerda hegeliana, em uma espécie de

---

<sup>25</sup> ADORNO. *Três estudos sobre Hegel*, p. 130-131.

<sup>26</sup> ADORNO. *Três estudos sobre Hegel*, p. 153-154.

<sup>27</sup> ADORNO. *Einführung in die Dialektik*, p. 59.

<sup>28</sup> ADORNO. *Três estudos sobre Hegel*, p. 152.

<sup>29</sup> ADORNO. *Três estudos sobre Hegel*, p. 85.

queda repentina da voltagem teórica; ou, então, a acusação de subjetivismo deve ser interpretada em um sentido novo.

O que é falso em Hegel?

#### 4. *Duplicidade do trabalho*

Para esclarecer o enigma, talvez seja útil uma consideração lateral sobre o destino póstumo do próprio Adorno. Poucas leituras foram tão influentes em determinar a fortuna de um autor quanto a crítica de Habermas a seu mestre. Ainda hoje, o Adorno trágico, resignado, estetizante, elitista por necessidade e por impotência teórica, é o Adorno tal como aparece nos densos parágrafos da *Teoria da ação comunicativa* e no *Discurso filosófico da modernidade*<sup>30</sup>. O argumento é conhecido: o beco sem saída em que terminaria o diagnóstico crítico da *Dialética do esclarecimento* seria a consequência inevitável da ilegítima redução de todo e qualquer procedimento racional ao modelo de uma ação instrumental e objetificadora, ao passo que a formulação de uma teoria crítica coerente dependeria do reconhecimento de um modelo autônomo de ação comunicativa, linguística e normativamente mediada, e, portanto, virtualmente não-violenta<sup>31</sup>. É difícil superestimar a relevância desta concepção até para as mais recentes leituras linguístico-pragmáticas de Hegel no mundo anglo-saxônico. Menos frequentemente lembrada, no entanto, é a origem dela em um texto habermasiano anterior, publicado ainda durante a vida de Adorno: *Conhecimento e interesse*, de 1968. Aqui, ação instrumental e ação comunicativa aparecem, respectivamente, como trabalho e interação. Eis o próprio fundamento da sucessiva virada intersubjetivista: a individuação de uma esfera da vida social distinta e separada da ação meramente manipulativa do trabalho<sup>32</sup>. Notemos, no entanto, como tal justaposição contém pelo menos um elemento problemático já em relação ao próprio Hegel. De fato, o próprio conceito de uma “razão instrumental” contraposta a uma “outra razão” real ou possível, “objetiva” ou “mimética” (um conceito que provém, aliás, do Horkheimer tardio e quase nunca aparece em Adorno), é anti-dialético por definição, ao

---

<sup>30</sup> Para uma enérgica crítica dessa imagem corrente, cf. SAFATLE, V. **Dar corpo ao impossível. O sentido da dialética a partir de Theodor Adorno**. São Paulo: Autêntica, 2019.

<sup>31</sup> Cf. HABERMAS, J. **Theorie des kommunikativen Handelns. Band 1**. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1992, cap. 4; HABERMAS, J. **O discurso filosófico da modernidade**. Trad. de L.S. Repa e R. Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2000, cap. 5.

<sup>32</sup> HABERMAS, J. **Conhecimento e interesse**. Trad. de L. Repa. São Paulo: Unesp, 2014.

postular, segundo os cânones da filosofia da reflexão, uma pluralidade de “razões” sem relação entre si. A dialética negativa – e não a dialética do esclarecimento – seria mesmo, como se costuma afirmar, uma “crítica da razão instrumental”? A solução do problema da dialética adorniana, e talvez sua reivindicação enquanto alternativa viável à “reforma” habermasiana, dependeria da eventual presença nela de um modelo de razão diferente daquele no qual Habermas fundamenta sua refutação, a saber: uma razão única, internamente contraditória, porém provida de um princípio interno de autossuperação<sup>33</sup>.

É curioso como muito raramente seja destacado pelos intérpretes de Adorno um aspecto que, no entanto, é evidente na *Dialética negativa* e ainda mais nos *Três estudos*: a centralidade do conceito de trabalho. Este é definido, no primeiro estudo, como o “segredo que se esconde por detrás da apercepção sintética” kantiana e de todo o idealismo alemão<sup>34</sup>. Nisto, também, Adorno segue inicialmente a tradição do marxismo hegeliano. Afinal, o próprio conceito de práxis como transformação real do mundo não é senão uma modificação da insistência no trabalho enquanto pedra angular da teoria da sociedade. Nos termos do *Manuscritos econômico-filosóficos*:

A grandeza da *Fenomenologia* hegeliana e de seu resultado final – a dialética, a negatividade enquanto princípio motor e gerador – [...] é que compreende a essência do *trabalho* e concebe o homem objetivo, verdadeiro porque homem efetivo, como o resultado de seu *próprio trabalho*<sup>35</sup>.

Adorno, no entanto, conforme o que foi dito anteriormente, dá por assim dizer uma virada gnosiológica a essa ideia. Logo depois da passagem citada sobre a compreensão de objetos a partir do interior, lê-se:

A confiança que o Espírito possui de ser ele próprio mundo “em si” não é apenas a ilusão limitada de sua onipotência. Ela se alimenta da experiência de que nada existe pura e simplesmente fora do que foi produzido pelo homem, de que nada é pura e simplesmente independente do trabalho

---

<sup>33</sup> Para a leitura clássica do pensamento de Adorno (e de Horkheimer) a partir dos anos quarenta como crítica da razão instrumental – aporética e/ou resignada – cf., além dos textos citados de Habermas, JAY, M. **A imaginação dialética. História da Escola de Frankfurt e do Instituto de Pesquisas Sociais 1923-1950**. Trad. de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008. A ideia – de remota ascendência foucaultiana – de que a aposta teórica da dialética negativa consiste na formulação de um modelo de “racionalidade alternativa” também é comum; como exemplo paradigmático, cf. O’CONNOR, B. **Adorno’s Negative Dialectic. Philosophy and the Possibility of a Critical Rationality**. Cambridge, Mass.: MIT Press, 2004.

<sup>34</sup> ADORNO. *Três estudos sobre Hegel*, p. 91. Tradução alterada.

<sup>35</sup> MARX, *Manuscritos econômico-filosóficos*, p. 123.

social. Mesmo a natureza aparentemente intocada pelo trabalho determina-se como tal pelo trabalho e nessa medida é mediada por ele<sup>36</sup>.

O trabalho social organizado, com sua capacidade de humanização da realidade, é o verdadeiro fundamento da universalidade da razão. O trabalho, como mediação entre a esfera gnosiológica e a prática, torna-se para Adorno um conceito-pivô, pois o próprio espírito passa a ser interpretado como uma forma modificada de trabalho, o que justamente lhe permite, contra as acusações céticas, de fato atingir o real, a saber, tornar-se efetivo:

Mesmo em sua forma espiritual, o trabalho é também um prolongamento do braço para disponibilizar meios de sobrevivência, o princípio de dominação da natureza que se tornou autônomo, e desse modo alienado do seu autoconhecimento<sup>37</sup>.

A atividade da razão regulada sistematicamente dirige o trabalho para o interior. O peso e a coerção do trabalho dirigido para o exterior se perpetuaram nos esforços reflexivos, modeladores, que o conhecimento direciona para o “objeto”, esforços que são novamente necessários para a progressiva dominação da natureza<sup>38</sup>.

Eis a solução da “quadratura do círculo” hegeliana. Calcado no conceito kantiano da síntese, mas levado a cabo somente por Hegel, o conteúdo de experiência histórico-social da filosofia clássica alemã seria a do burguês que se deixou para trás seus vínculos feudais e inaugurou o campo aberto do trabalho. O trabalho, pura negatividade, mostra que todo limite é virtualmente superável, já que, enquanto limite, é material finito, contingente. Nenhum limite, portanto, pode dizer respeito à *ontologia*, mas apenas sobre as circunstâncias, e sobre estas a ação ácida do trabalho tem força. A coisa mesma pode ser tocada, superada em sua alteridade, ou seja: o mundo pode ser tornado progressivamente humano pelo trabalho.

Justamente nisso, no entanto, residiriam ao mesmo tempo o momento de verdade de Hegel e seu erro. Pois o próprio trabalho possui um caráter duplo, e precisamente esta duplicidade escaparia, por fim, à sua tradução no conceito hegeliano de espírito. Não se trataria, diretamente, da distinção entre trabalho abstrato e trabalho concreto, mas sim de uma dialética característica do trabalho humano enquanto tal<sup>39</sup>. Pois o trabalho que produz

<sup>36</sup> ADORNO. *Três estudos sobre Hegel*, p. 151-152.

<sup>37</sup> ADORNO. *Três estudos sobre Hegel*, p. 97.

<sup>38</sup> ADORNO. *Três estudos sobre Hegel*, p. 94.

<sup>39</sup> Por isso não se trata, aqui, diretamente do problema – aliás central na *Dialética negativa* – do “princípio de troca” e de suas consequências para a configuração do pensamento identitário. Muito mais que trabalho concreto/trabalho abstrato, a polaridade aqui é trabalho físico/trabalho espiritual. A “objetividade social” que a lei do valor institui no modo de produção capitalista adquire relevância, no contexto da presente argumentação,

liberdade não é, ele próprio, inteiramente livre, sendo imposto cada vez por uma necessidade externa. A célula elementar da existência humana até hoje é a experiência do objeto enquanto algo estranho, e, portanto, o movimento de luta contra uma tal resistência objetiva. O trabalho é justamente esse movimento e participa, por isso mesmo, tanto da necessidade quanto da emancipação; é, simultaneamente, sofrimento e liberdade:

Em seu sentido pleno, o trabalho está na verdade ligado ao desejo, que ele por sua vez nega. O trabalho satisfaz as necessidades dos homens em todos os seus níveis, ajuda em suas dificuldades, reproduz sua vida e exige sacrifícios para isso<sup>40</sup>.

Se seguirmos Adorno, até a “interação” habermasiana, na medida em que exige esforço e mediação e não é simplesmente a satisfação imediata de um desejo, seria, na verdade – seja dito aqui apenas a título de hipótese –, reconduzível ao conceito de trabalho; com alguma consequência, talvez, para a construção inteira da teoria da ação comunicativa. Pois, então, a *objetividade*, e não a intersubjetividade, enquanto correlato necessário do trabalho, permaneceria o conceito primário da teoria crítica, a novidade da dialética. Trabalho seria a práxis civil não menos do que a indústria, a reconstrução dialógica do sentido da experiência não menos do que a manipulação “monodirecional” de objetos; e se tornaria evidente, então, aquilo que permanece recalcado no conceito de intersubjetividade, ou seja: o fato de que, se a “comunicação” é o fim e a utopia da interação humana, seu elemento efetivo, entretanto, é a *luta*. Expressões como “trabalho político”, “trabalho de base”, “trabalho onírico”, “trabalho analítico” seriam tão pouco “metafóricas” quanto, para Adorno, a do próprio “trabalho do conceito”:

Já a antiga distinção entre sensibilidade e entendimento indica que o entendimento faria algo, em contraste com aquilo que é simplesmente dado pela sensibilidade, por assim dizer sem contrapartida: o dado sensível estaria ali como as frutas no campo, enquanto que as operações do entendimento dependeriam do arbítrio [...]. O comportamento do pensamento como tal, independente daquilo que possui como conteúdo, é uma confrontação com a natureza que se tornou habitual e foi internalizada: intervenção, e não simples recepção. Daí que o discurso sobre o pensamento em geral esteja ligado a um discurso sobre algo de material, do qual o pensamento se reconhece como separado, a fim de manuseá-lo tal como o trabalho manuseia sua matéria prima. Pois esse momento de tensão violenta – reflexo das necessidades da vida –, que caracteriza todo trabalho,

---

em outro nível, a saber, enquanto *bloqueio* das forças produtivas em seu movimento imanente (o qual inclui, crucialmente, sua própria tendência interna à autossuperação).

<sup>40</sup> ADORNO. *Três estudos sobre Hegel*, p. 96-97.

está ligado a todo pensamento; o esforço e a tensão do conceito não são metafóricos<sup>41</sup>.

Isso implica, no entanto, uma consequência de importância maior, a saber: *o trabalho possui uma tendência imanente a superar a si mesmo*, e só nesta medida pode ser considerado racional. O conceito marxiano central de *força produtiva* foi objeto de muitos mal-entendidos, até por parte do próprio Adorno, que em várias ocasiões desqualificou a ideia clássica de um “desencadeamento das forças produtivas” enquanto expressão de um preconceito produtivista<sup>42</sup>. Porém, se for levado a sério esse caráter de autonegação tendencial que é próprio do trabalho, o conceito do desencadeamento não viria a dizer senão que as relações capitalistas de produção, com seu ciclo natural de expansão, crise e destruição do capital e sua reprodução necessária da desigualdade, impedem às forças produtivas seguir livremente seu impulso interno, ou seja: *trabalhar contra si mesmas*, contra sua própria necessidade, tornar o trabalho gradualmente supérfluo, por meio do próprio trabalho. O assim chamado “produtivismo” – ou, em outra variante, “desenvolvimentismo” – e o “bloqueio das forças produtivas” seriam, na verdade, *a mesma coisa*:

Mas a cessação do movimento, o absoluto, significa ao final também para ele [Hegel] exatamente a vida reconciliada, aquela do impulso apaziguado, que não conhece mais nenhuma carência e nem o trabalho *ao qual, não obstante, ela deve sua reconciliação*. A verdade de Hegel não tem, portanto, seu lugar fora do sistema, mas sim adere a ele como a não verdade<sup>43</sup>.

## 5. Trabalho e dialética

O conceito da superação do trabalho precisa ser manejado com extremo cuidado. Pois não são poucas as teorias contemporâneas que desse conceito fazem um uso imediato, não-dialético, considerando o trabalho como já superado – com um juízo de valor positivo ou negativo – ou pronto para ser superado por um simples ato de vontade<sup>44</sup>. A concepção que

<sup>41</sup> ADORNO. *Três estudos sobre Hegel*, p. 94-95.

<sup>42</sup> Cf. em particular ADORNO. *Dialética negativa*, p. 255-256; ADORNO, T.W. *Minima moralia. Reflexões a partir da vida danificada*. Trad. de L.E. Bicca. Rev. de G. de Almeida. São Paulo: Ática, 1992, p. 137-138.

<sup>43</sup> ADORNO. *Três estudos sobre Hegel*, p. 108. Grifo nosso.

<sup>44</sup> É o caso, por exemplo, de André Gorz e, em certa medida, também da tradição de “crítica do trabalho” de autores como Robert Kurz e Moishe Postone. Cf. GORZ, A. *Metamorfoses do trabalho. Crítica da razão econômica*. Trad. de A. Montóia. São Paulo: Annablume, 2003; KURZ, R. *O colapso da modernização. Da*

emerge do texto adorniano, no entanto, é diferente. O trabalho é um Janus bifronte, e suas duas faces precisam ser desenvolvidas até o final. Por um lado, ele só pode ser superado por meio dele próprio, o que não implica apenas, como visto, a transformação do modo da produção social, mas também, em geral, o caráter de gradualidade e espontaneidade deste processo. Parafraseando a formulação engelsiana acerca do Estado: não há nem poderia haver em nenhum modo de produção uma *abolição*, mas apenas uma *extinção* do trabalho. Este seria o incontornável momento de verdade do racionalismo iluminista, sem o qual não há dialética.

Mas, inversamente, e exatamente como no caso do Estado, a dialética também seria bloqueada, ou, nas palavras de Adorno, “interrompida”<sup>45</sup>, se o trabalho for *ontologizado*. O que significa ao mesmo tempo: naturalizado e transfigurado, tornado algo eterno e positivo. Os dois significados são reunidos na posição do trabalho como algo *absoluto*, ou seja: como espírito. Este seria, segundo Adorno, o equívoco supremo de Hegel, o próprio ponto de inversão. Neste sentido, apesar de tudo, Hegel permaneceria “idealista”. Ele defenderia teria defendido até as últimas consequências especulativas, contra Kant e a filosofia da reflexão, o conceito do trabalho liberto, mas não podia se libertar *do trabalho*. Ao inverter a relação material (o espírito é trabalho) na relação ideal (o trabalho é espírito), Hegel recalcaria, assim, o momento do natural, do não idêntico, contra o qual todo trabalho se exerce e, por isso mesmo, se constringe necessariamente:

Se fosse permitido especular sobre a especulação hegeliana, seria possível presumir no estender-se do Espírito para se tornar totalidade o conhecimento invertido segundo o qual o Espírito não seria um princípio isolado, uma substância autossuficiente, mas um momento do trabalho social que é separado do trabalho físico. O trabalho físico, no entanto, depende necessariamente daquilo que ele não é: da natureza<sup>46</sup>.

Purificado deste momento, transformado em pura atividade livre, em um fim em si, privado, portanto, de seu impulso para além de si mesmo, o trabalho se tornaria um princípio opaco e irracional. A possibilidade de superar qualquer limite, essência do trabalho, se inverteria em um novo limite intransponível, a saber, a própria existência de um limite a ser superado, a

---

**derrocada do socialismo de caserna à crise da economia mundial.** Trad. de K. Elsabe Barbosa. São Paulo: Paz e Terra, 2008; POSTONE, M. **Tempo, trabalho e dominação social. Uma reinterpretação da teoria crítica de Marx.** Trad. de A. Reis e P. C. Castanheira. São Paulo: Boitempo, 2014.

<sup>45</sup> ADORNO. *Dialética negativa*, p. 277-280.

<sup>46</sup> ADORNO. *Três estudos sobre Hegel*, p. 97.

repetição mítica do destino de Sísifo. O conceito hegeliano de espírito excluiria *a priori* que as frutas do campo poderiam ser simplesmente dadas:

O Espírito não pode se subtrair totalmente de sua relação com a natureza, que ele deseja dominar. Para dominá-la, ele obedece à natureza [...]. Mas a metafísica do Espírito, que faz dele, como trabalho inconsciente de si mesmo, um absoluto, é a afirmação de seu enredamento, a tentativa do Espírito autorreflexivo reinterpretar, como uma benção, a maldição à qual ele obedece, na medida em que a perpetua e, assim, a legitima<sup>47</sup>.

É preciso escamotear o fato de que também o Espírito situa-se sob a coerção do trabalho, e ele próprio é trabalho. A grande filosofia literalmente transforma, de modo sub-reptício, a quintessência da coerção em liberdade<sup>48</sup>.

A dialética do trabalho – o trabalho em sua duplicidade – seria, assim, para Adorno, o cerne do sistema hegeliano e de suas ambivalências; seria, afinal, o fundamento real de toda e qualquer dialética<sup>49</sup>. Dialética e trabalho seriam coextensivos. Isso, no entanto, sugere ainda uma outra formulação daquilo que seria, segundo Adorno (e apesar de tudo), o momento de opacidade no idealismo hegeliano. Este erraria não por postular a realidade objetiva da dialética – o movimento subjetivo do pensamento como motor da própria objetividade – mas por *ontologizá-la*, ao invés de reconhecê-la como o princípio dinâmico efetivo – *ao mesmo tempo* produtivo e transitório – de um mundo historicamente contingente. Não é por acaso, de fato, que, nas linhas finais da *Dialética negativa*, Adorno dê sua última virada ao afirmar que a própria dialética:

ao mesmo tempo reprodução do contexto de obnubilamento universal e sua crítica, ainda precisa se voltar contra si mesma em um derradeiro movimento. [...] Sem a tese da identidade, a dialética não é o todo; mas então também não é nenhum pecado capital para ela abandonar essa tese em um passo dialético. Reside na determinação de uma dialética negativa que ela não se aquiete em si, como ela fosse total; essa é a sua forma de esperança<sup>50</sup>.

---

<sup>47</sup> ADORNO. *Três estudos sobre Hegel*, p. 100.

<sup>48</sup> ADORNO. *Três estudos sobre Hegel*, p. 101-102.

<sup>49</sup> Cf. ADORNO. *Três estudos sobre Hegel*, p. 96: “Os intérpretes de Hegel notaram com justiça que cada um dos momentos principais de sua filosofia, ainda que separados entre si, constituiriam, ao mesmo tempo, também o todo. Mas isso também vale seguramente para o conceito de trabalho enquanto conceito de uma relação com a realidade: pois, na medida em que essa relação é uma relação dialética entre sujeito e objeto, ela é a própria dialética”.

<sup>50</sup> ADORNO. *Dialética negativa*, p. 336.

Com essas palavras fecha-se o livro que contém, em sua abertura, não simplesmente a crítica da ontologia existencial heideggeriana, mas da ontologia enquanto tal. Pois a dialética negativa – e este seria, talvez, o verdadeiro ponto de ruptura com a dialética hegeliana – não seria ontologia, mas apenas, como é dito na introdução, “ontologia do estado falso”, ou seja, o contrário da ontologia. Dialética, portanto, como história natural daquele que existiu até agora, e que inclui o impulso – mas apenas o impulso – a sua própria superação. O estado justo seria algo diferente, “nem sistema nem contradição”<sup>51</sup>. Como o trabalho, do qual é a autorreflexão coerente, a própria dialética, para não ser “interrompida” – ou seja: para ser dialética até o fim – deveria também querer ser superada. Ela deveria repetir por sua vez as palavras de um dialético a contra-gosto, claro que as referindo à humanidade moderna e não ao filósofo singular:

Minhas proposições se elucidam do seguinte modo: quem me entende, por fim as reconhecerá como absurdas, quando graças a elas — por elas — tiver escalado para além delas. (É preciso por assim dizer jogar fora a escada depois de ter subido por ela.)  
Deve-se vencer essas proposições para ver o mundo corretamente<sup>52</sup>.

*Giovanni Zanotti*

*Programa de Pós-Graduação em Filosofia*

*Universidade de Brasília.*

*giovanni.zanotti86@gmail.com.*

## **BIBLIOGRAFIA**

ADORNO, Theodor W. **Minima moralia. Reflexões a partir da vida danificada.** Tradução de L.E. Bicca. Rev. de G. de Almeida. São Paulo: Ática, 1992.

---

<sup>51</sup> ADORNO. **Dialética negativa**, p. 18.

<sup>52</sup> WITTGENSTEIN, L. **Tractatus logico-philosophicus.** Trad. de J.A. Giannotti. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1968, p. 129.

ADORNO, Theodor W. **Três estudos sobre Hegel**. Tradução de U. Razzante Vaccari. São Paulo: Unesp, 2007.

ADORNO, Theodor W. **Dialética negativa**. Tradução de M.A. Casanova. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.

ADORNO, Theodor W. **Einführung in die Dialektik**. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2010.

ARNDT, Andreas. **Dialektik und Reflexion. Zur Rekonstruktion des Vernunftbegriffs**. Hamburg: Meiner, 1994.

FINESCHI, Roberto. **Marx e Hegel. Contributi a una rilettura**. Roma: Carocci, 2006.

FULDA, Hans Friedrich. **Das Problem einer Einleitung in Hegels Wissenschaft der Logik**. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1965.

GORZ, André. **Metamorfoses do trabalho. Crítica da razão econômica**. Tradução de A. Montóia. São Paulo: Annablume, 2003.

HABERMAS, Jürgen. **Theorie des kommunikativen Handelns. Band 1**. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1992.

HABERMAS, Jürgen. **O discurso filosófico da modernidade**. Tradução de L.S. Repa e R. Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

HABERMAS, Jürgen. **Conhecimento e interesse**. Tradução de L. Repa. São Paulo: Unesp, 2014.

HEGEL, Georg Friedrich Wilhelm. **Sämtliche Werke. Band 8. System der Philosophie 1**. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann, 1964.

HORKHEIMER, Max. Teoria tradicional e teoria crítica. Tradução de E.A. Malagodi e R.P. Cunha. In: Horkheimer, M.; Adorno, T.W. **Textos escolhidos**. São Paulo: Nova Cultural, 1991, p. 31-68.

JAY, Martin. **A imaginação dialética. História da Escola de Frankfurt e do Instituto de Pesquisas Sociais 1923-1950**. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008.

KURZ, Robert. **O colapso da modernização. Da derrocada do socialismo de caserna à crise da economia mundial**. Tradução de K. Elsabe Barbosa. São Paulo: Paz e Terra, 2008.

LUCAS, Hans-Christian; PLANTY-BONJOUR, Guy. (orgs.). **Logik und Geschichte in Hegels System**. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1989.

MARX, Karl. **Manuscritos econômico-filosóficos**. Tradução de J. Ranieri. São Paulo: Boitempo, 2008.

MARX, Karl. **O Capital – Livro 1**. Tradução de R. Enderle. São Paulo: Boitempo, 2013.

MICHELET, Karl Ludwig. **Hegel, der unwiderlegte Weltphilosoph. Eine Jubelschrift**. Leipzig: Duncker & Humblot, 1870. Reimpr. Aalen: Scientia, 1970.

NUZZO, Angelica. Dialettica negativa e dialettica speculativa. Adorno ed Hegel. In: Pastore, L; Gebur, T. (orgs.). **Theodor W. Adorno. Il maestro ritrovato**. Roma: manifestolibri, 2008, p. 154-180.

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

POSTONE, Moishe. **Tempo, trabalho e dominação social. Uma reinterpretação da teoria crítica de Marx**. Trad. de A. Reis e P. C. Castanheira. São Paulo: Boitempo, 2014.

SAFATLE, Vladimir. **Dar corpo ao impossível. O sentido da dialética a partir de Theodor Adorno.** São Paulo: Autêntica, 2019.

WITTGENSTEIN, Ludwig. **Tractatus logico-philosophicus.** Tradução de J.A. Giannotti. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1968.

ZANOTTI, Giovanni Estado e filosofia: sobre as origens da dialética negativa. In: Timm de Souza, R. et al. (orgs.). **Theodor W. Adorno. A atualidade da crítica. Vol. 2 – Comunicações.** Porto Alegre: Editora Fi, 2017, p. 207-229.

ZANOTTI, Giovanni. A dialética negativa de Adorno como filosofia da possibilidade real. Tradução de F. López Toledo Corrêa. **Pólemos**, vol. 7/14, 2019, p. 100-124.