UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
INSTITUTO DE PSICOLOGIA

Pedro Octávio Gonzaga Rodrigues

O indivíduo entre escombros: integração e resistência na dialética de Theodor W. Adorno

São Paulo
2020

PEDRO OCTÁVIO GONZAGA RODRIGUES

O indivíduo entre escombros: integração e resistência na dialética de Theodor W. Adorno

(Versão Corrigida)

Tese apresentada ao Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo, como parte dos requisitos para obtenção do título de Doutor em Psicologia

Área de Concentração: Psicologia Escolar e do Desenvolvimento Humano

Orientador: Prof. Dr. Pedro Fernando da Silva

São Paulo
2020

AUTORIZO A REPRODUÇÃO E DIVULGAÇÃO TOTAL OU PARCIAL DESTE
TRABALHO, POR QUALQUER MEIO CONVENCIONAL OU ELETRÔNICO, PARA
FINS DE ESTUDO E PESQUISA, DESDE QUE CITADA A FONTE.

Catálogo na publicação Biblioteca
Dante Moreira Leite
Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo
Dados fornecidos pelo(a) autor(a)

Gonzaga, Pedro Octávio Rodrigues

Indivíduo entre escombros: integração e resistência na dialética de Theodor W. Adorno / Pedro Octávio Rodrigues Gonzaga; orientador Pedro Fernando da Silva. -- São Paulo, 2020.

256 f.

Tese (Doutorado - Programa de Pós-Graduação em Psicologia Escolar e do Desenvolvimento Humano) -- Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, 2020.

1. Teoria Crítica da Sociedade. 2. Dialética Negativa. 3. Racionalidade. 4. Experiência. 5. Mimese. I. Silva, Pedro Fernando da, orient. II. Título.

FOLHA DE APROVAÇÃO

Nome: Pedro Octávio Gonzaga Rodrigues

Título: Indivíduo entre escombros: integração e resistência na dialética de Theodor W. Adorno.

Tese apresentada ao Instituto de Psicologia da
Universidade de São Paulo como parte dos
requisitos para obtenção do título de Doutor em
Psicologia.

Tese defendida e aprovada em: ____/____/____

Banca Examinadora

Prof. Dr. _____

Instituição: _____ Assinatura: _____

Prof. Dr. _____

Instituição: _____ Assinatura: _____

Prof. Dr. _____

Instituição: _____ Assinatura: _____

Prof. Dr. _____

Instituição: _____ Assinatura: _____

Prof. Dr. _____

Instituição: _____ Assinatura: _____

Prof. Dr. _____

Instituição: _____ Assinatura: _____

*À minha família,
em especial a Clarice, minha avó, pelo apoio e carinho.
E a Antonina, minha mãe, mulher que me trouxe até aqui,
de onde hoje sei que tiro a minha verdadeira força.
E (In memoriam), ao Jaime, meu pai, cujo amor continua
e me nutrir.*

AGRADECIMENTOS

O período de desenvolvimento deste trabalho foi difícil, tanto no trato com a pesquisa quanto com em relação à dimensão da vida. A complexidade do objeto de estudo, e o imenso desafio de trazer o olhar da psicologia para uma obra filosófica de extrema complexidade, me desafiou até o limite; onde eu achava que meu pensamento não iria alcançar, sequer, retornar inteiro. Na trajetória destes quatro anos, pude também descobrir e experimentar muitas coisas, mas, a maioria delas, muito próximas ao abismo. Foi necessária força – e nunca somos fortes sozinhos – para saltar novamente em direção à vida. Ao olhar o passado recente com os olhos de agora, também me faz compreender de outra perspectiva a célebre passagem da história de duas lebres e o caçador, trazida por Theodor Adorno no aforismo *Regressões*: assim como as lebres, a nossa força reside na delicadeza, mas é preciso sair do susto que enrijece, se quiser se salvar; o que possibilita uma abertura ilimitada para a experiência, onde o que antes havia sucumbido, pode se reencontrado. Nesse processo, nos fazemos e refazemos muitas vezes; no impulso somático do espírito, indômito e irreduzível, reside alguma esperança no entrecruzamento entre a dimensão intelectual, trazida nesse trabalho, e a dimensão sensível da vida, não é de outro modo que se sustenta o impulso prático do pensamento e da teoria. Desse modo, gostaria de agradecer a todos(as) que participaram deste processo, intelectual e sensível, que me ajudaram sobremaneira neste reencontro, sem falsos encantos, com a esperança e a beleza da vida:

Ao meu orientador, Professor Doutor Pedro Fernando da Silva, pela escuta sensível, pelas orientações precisas, pelo trato tão cuidadoso com o conhecimento e com o meu percurso na Universidade de São Paulo. Gratidão por todo auxílio que muitas vezes extrapolou o ambiente acadêmico, sem o qual, eu não teria conseguido concluir este trabalho. Guardo com muito carinho toda a dedicação e sensibilidade dedicadas a mim e a minha trajetória no Doutorado.

Ao Professor Doutor José Leon Crochík e Professor Doutor Odair Sass, por suas valiosas contribuições no Exame de Qualificação, e pelo ensinamento precioso do que é de fato uma Tese. Suas contribuições e leituras extremamente atentas foram fundamentais para a consecução desta pesquisa. Os apontamentos na defesa, muito ricos, trouxeram questões importantíssimas a serem investigadas em pesquisas futuras.

Ao Professor Doutor Sinésio Ferraz Bueno e à Professora Doutora Miriam Ávila de Lima Dias, obrigado pela prontidão em aceitar o convite para comporem a Banca de Defesa deste trabalho e pelas inúmeras contribuições durante este processo, as indicações dos limites deste trabalho e as reflexões sobre o fazer filosófico foram valiosas.

À Professora Doutora Kety Valéria Simões Franciscatti, sua leitura e seus apontamentos, sempre radicais, como a do possível elogio à cicatriz, serão fundamentais para os futuros desdobramentos desta pesquisa. A conclusão deste ciclo, cuja trajetória começou na graduação da Universidade Federal de São João Del-Rei, não seria o mesmo sem você, gratidão!

Agradeço à CAPES pelo incentivo financeiro ao me oferecer condições para a realização dessa pesquisa.

Aos amigos de longa caminhada, Aracelly Galvino Alvarenga e Carlos Guilherme Cristelli, que estiveram comigo nas horas mais escuras e nos momentos mais felizes, e acompanharam todo esse processo de perto, obrigado por tudo, vocês são minha família! Também dedico este trabalho a vocês.

Aos meus entes queridos, família que amo: Dona Clarice, minha avó, mulher a frente de seu tempo, que tanto me ajudou em minhas idas e vindas a São Paulo, e nos meus instrumentos de trabalho, gratidão pela sua existência e suporte caloroso sempre; Antonina Gonzaga, minha querida mãe, que nunca me deixou faltar aconchego e proteção, sou imensamente grato a ti, se hoje sei que posso trilhar qualquer caminho, foi porque você acreditou em mim antes que eu pudesse fazê-lo por mim mesmo, você é o meu sol; Jaime Rodrigues, meu amado pai, sou imensamente grato pela criança que pude ser, graças a ti, nutrida e feliz.

Encerro agradecendo, sobretudo, à Providência Divina, e a todas as pessoas que contribuíram direta ou indiretamente com este trabalho.

Se a metafísica hegeliana equipara de maneira transfiguradora a vida do absoluto com a totalidade da ruinação de todas as coisas finitas, ela ao mesmo tempo lança o seu olhar um pouco para além do encanto mítico que ela recolhe e reforça.

Theodor W. Adorno

RESUMO

Gonzaga, Pedro Octávio Rodrigues. (2020). *Indivíduo entre escombros: integração e resistência na dialética de Theodor W. Adorno*. Tese de Doutorado, Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo.

Esta pesquisa de doutorado investiga as possibilidades de resistência ao processo de integração entre indivíduo e a sociedade que foram intensificados na transição para o mundo administrado. Para a consecução desse objetivo, acompanhou-se, nas obras de Theodor W. Adorno, em uma delimitação que tensiona duas de suas publicações de grande envergadura – a obra escrita em conjunto com Max Horkheimer, *Dialética do Esclarecimento*, e uma de suas últimas obras publicadas, *Dialética Negativa* –, o movimento histórico do objeto: as transformações econômicas e sociais e seus reflexos sobre o objeto da psicologia, que exigiram uma atualização da teoria, a fim de dar conta dos novos obstáculos ao projeto de emancipação humana. Na passagem do capitalismo concorrencial para o capitalismo da era dos grandes monopólios, fica bloqueada a possibilidade de uma práxis que possibilite uma verdadeira transformação social, exceto aquela ainda assegurada pelo potencial da teoria. Com a práxis política bloqueada, a aposta é no giro copernicano para o sujeito semiformado, que tem suas experiências regulamentadas pelos clichês e estereótipos da pseudocultura, reduzindo sobremaneira a possibilidade de uma consciência crítica de oposição ao sistema, capaz de não apenas afirmar a identidade com o existente. A dialética deve permanecer, portanto, negativa, pois a única forma de afirmação possível nesta sociedade é a negação do todo não-verdadeiro, somente, desse modo, os conceitos mantêm o não-idêntico livre do encanto da identidade. O acerto de contas do pensamento com a liberdade é possível somente por meio da reconciliação da natureza com o espírito. Com a incorporação dos elementos miméticos no pensamento, o não-idêntico pode ser expressado por meio do ensaio filosófico e da linguagem em forma de constelações, saltando qualitativamente da identidade com a força dos próprios conceitos. Mas a resistência possível estaria restrita somente à elaboração conceitual altamente sofisticada, inacessível à dimensão empírica do indivíduo semiformado? Para se relacionar com o objeto sem afirmar-se como subjetividade autocrática e doadora de sentido fixo, o sujeito também deve se reconciliar com a sua própria natureza negada. A relação indissociável entre a dimensão mimética e corporal, tanto na filosofia quanto na dimensão empírica da vida, marca a vinculação indissociável do texto adorniano com um autêntico materialismo com o corpo. Por meio da rememoração e elaboração das nossas marcas de mutilação, é possível insuflar na consciência uma forma de razão que se alie à sensibilidade. O fenômeno da despersonalização, resultado nefasto do fracasso da cultura, poderia propiciar algum contato aberto para a experiência formativa. Ele carrega consigo contradições e uma potencialidade modesta de resistência, posto que quando o indivíduo deixa de ser sujeito, pode também romper com esse falso eu, fixo à identidade, e por isso impotente e conformado. Talvez somente desse modo, considerado o poder avassalador do ajustamento social, o indivíduo poderia se libertar dessa autarquia subjetiva ilusória, superando o eu duramente enrijecido que o culto da personalidade nesta sociedade reforça e produz, e, posteriormente, lograr uma autêntica individuação. Por mais que a dimensão psicológica individual esteja administrada, e o corpo quebrado e dilatado, algo de resistência se apresenta no esclarecimento da componente somática do espírito. Essa esperança reside na possibilidade de o espírito ainda poder sentir; até que ele seja expulso pela razão autoritária. Isso lembra a afinidade que foi esquecida, entre a filosofia e a dimensão não-conceitual e micrológica da experiência humana, sem a qual é impossível um campo verdadeiramente materialista de reflexão sobre a vida. O indivíduo sobrevive no mesmo movimento em que se desintegra, mas é na força do eu, desprendido de falsas pretensões, que se sustenta a potencialidade da consciência e da razão fundamentais ao exercício crítico que abala a falsa sociedade e são o testemunho de que há sempre algo do corpo vivo que nenhum sistema pode capturar.

Palavras-chave: Teoria Crítica da Sociedade, Dialética Negativa, Racionalidade, Experiência, Mimese.

ABSTRACT

Gonzaga, Pedro Octávio Rodrigues. (2020). *The Individual among ruins: integration and resistance in Theodor W. Adorno's dialectics*. Doctoral Thesis, Institute of Psychology, University of São Paulo, São Paulo.

This doctoral research investigates the possibilities of resistance to the integration process between the individual and the society that were intensified in the transition to the administered world. In order to achieve this goal, it was accompanied in the works of Theodor W. Adorno, in a delimitation that stresses two of his major publications - the work written together with Max Horkheimer, *Dialectics of Enlightenment*, and one of his latest published works, *Negative Dialectics* - the historical movement of the object: the economic and social transformations and their reflections on the object of psychology, which required a theory update, in order to handle the new obstacles to the human emancipation project. In the transition from competitive capitalism to the capitalism of the era of great monopolies, the possibility of a praxis that enables a true social transformation is blocked, except for that one which is still assured by the potential of the theory. With political praxis blocked, the bet is on copernican upheaval for the half-educated subject, who has his/hers experiences regulated by the clichés and stereotypes of pseudo-culture, severely reducing the possibility of a critical consciousness of opposition to the system, capable not only of asserting the identity with the existing one. Dialectics must therefore remain negative, since the only possible form of asserting in this society is the denial of the non-true whole, just in this way the concepts keep the non-identical free from the charm of identity. The settlement of account of the thought with freedom is possible only by the reconciliation of nature and spirit. By incorporating mimetic elements into the thought, non-identical can be expressed through philosophical essay and constellation language, qualitatively jumping from identity with the strength of the concepts themselves. But would the possible resistance be restricted only to the highly sophisticated conceptual elaboration, inaccessible to the empirical dimension of the half-educated individual? In order to relate to the object without asserting himself/herself as an autocratic and fixed-sense donor subjectivity, the subject must also reconcile himself/herself with his own denied nature. Indissoluble relationship between mimetic and corporal dimension, both in philosophy and in the empirical dimension of life, marks the indissoluble link of the Adornian text with an authentic materialism with the body. By the recollection and elaboration of our mutilation marks, it is possible to inflate in the consciousness a form of reason that is allied to sensitivity. Depersonalization phenomenon, a nefarious result of the failure of culture, could provide some open contact to the formative experience. It carries with it contradictions and a modest potentiality of resistance, given that when the individual ceases to be subject, he can also break with this false self, fixed to identity, and hence impotent and resigned. Perhaps only in this way, considering the overwhelming power of social adjustment, the individual could free himself/herself from this illusory subjective autarchy, overcoming the hardened self that the cult of personality in this society reinforces and produces, to later achieve an authentic individuation. However much the individual's psychological dimension is administered, and the body is broken and dilated, something of resistance presents itself in the enlightenment of the spirit's somatic component. This hope lies in the possibility that the spirit can still feel; until it is expelled by authoritarian reason. This recalls the forgotten affinity between philosophy and the non-conceptual and micrological dimension of human experience, without which a truly materialistic field of reflection on life is impossible. The individual survives in the same movement in which he/she disintegrates himself/herself, but it is in the strength of the self, detached from false pretensions, that are sustained the consciousness and reason potentialities, fundamental to the critical exercise that shakes up the false society and are the testimony that there is always something from the living body that no system can capture.

Keywords: Critical Theory of Society, Negative Dialectics, Rationality, Experience, Mimesis.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	10
CAPÍTULO 1 – THEODOR ADORNO E A DIALÉTICA DO ESCLARECIMENTO .	40
1.1 Dos mitos à ciência: o espectro totalitário do esclarecimento	40
1.2 Capitalismo tardio e sociedade administrada: equivalente e totalidade	62
1.3 Indústria cultural e semiformação: a consciência integrada ao existente.....	85
1.4 Pseudoformação e resistência na Dialética do Esclarecimento	102
CAPÍTULO 2 – THEODOR ADORNO E A DIALÉTICA NEGATIVA	119
2.1 Identidade e não-identidade: categorias e conceitos	119
2.2 A sociedade dominada pela totalidade, pelo sistema e pela identidade	131
2.3 Resistência na Dialética Negativa ou dimensão mimética da experiência.....	144
CPÍTULO 3 – A POTÊNCIA DOS MODELOS DE DIALÉTICA NEGATIVA ADORNIANOS	166
3.1 Liberdade: antinomias do conceito e do objeto	166
3.2 Espírito do mundo e história natural: o materialismo dos escombros ou passagem ao materialismo	185
3.3 Meditações sobre a metafísica: a metafísica da experiência ou experiência e contingência.....	193
4. GUIZA À DIALÉTICA DA RUINA: TENSÕES ENTRE A DIALÉTICA DO ESCLARECIMETO E A DIALÉTICA NEGATIVA	210
REFERÊNCIAS.....	252

INTRODUÇÃO

Desde Karl Marx, a teoria crítica inaugura uma relação indissociável com a orientação para a emancipação, contudo, as possibilidades emancipatórias dos indivíduos dependem das configurações sociais existentes em uma determinada sociedade. Uma vez que a sociedade passa por transformações econômicas, políticas e culturais, a sua verdade possui um núcleo temporal de determinação que é histórico, isto é, o objeto da teoria social é mutável, uma vez que a sociedade também se modifica no percurso no tempo (Horkheimer & Adorno, 1947/2006; Horkheimer, 1937/1980). Essas modificações influenciam diretamente na leitura crítica que procura refletir sobre os impasses e as reais possibilidades para o estabelecimento de uma sociedade justa e humana. Por isso, é fundamental que a teoria esteja atenta a essas modificações. Sem um diagnóstico preciso do seu tempo histórico, alguns modelos de práxis podem ficar obsoletos, impondo entraves às reais possibilidades para a emancipação humana. Dentre as transformações mais marcantes que ocorreram do século XIX e início do século XX, pode-se indicar a mudança da fase do capitalismo chamado de concorrencial para a era dos monopólios econômicos, ou capitalismo tardio (Horkheimer & Adorno, 1947/2006; Adorno, 1969/1994), essas transformações alteraram profundamente a sociedade e o indivíduo, objeto da psicologia – constituído socialmente, mediado pela totalidade do processo econômico e produtivo. Esses momentos históricos encontram-se objetivados nos trabalhos dos membros do Instituto de Pesquisa Social, em que era possível acompanhar as mudanças no interior da Teoria Crítica, de suas pesquisas e do modo de compreender o próprio marxismo e suas categorias econômicas e sociais. De acordo com Bolaño (2002), Loureiro (1998a; 1998b; 2005), Nobre (1998; 2012), Nobre et. al. (2013) e Pisani (2002), há na obra *Dialética do Esclarecimento* uma mudança de diagnóstico que se inicia com Marx Horkheimer no seu clássico *Teoria Tradicional e Teoria Crítica*, na qual o autor estava atento às mudanças do capitalismo nos anos de 1930, o que provoca uma necessária releitura do texto marxiano, de algumas de suas categorias analíticas centrais, como a falsa consciência e ideologia, assim como o próprio entendimento da dialética materialista. Marx havia pensado na necessidade premente de compreender o modo de organização social para se compreender a possibilidade de um sujeito social emancipado e uma práxis social emancipatória. Tarefa que é herdada pela teoria crítica, desde os escritos de Horkheimer, Pollock e Neumann (Nobre, 2011; 2013).

No livro *Dialética do Esclarecimento*, esse novo modelo crítico é objetivado por Horkheimer e Adorno (1947/2006), marcando um novo momento do Instituto, mostrando que tanto a economia quanto o indivíduo, seu produto, haviam se modificado significativamente, indicando a necessidade de novas releituras daquele momento histórico: o capitalismo havia se modificado substancialmente levando a uma sofisticação do seu aparato de dominação, tornando ainda mais difícil a práxis como transformação social. Isso pode ser observado já no início do *Prefácio* do livro, quando os autores descrevem a dificuldade em dar conta do alcance da questão e da complexidade de respondê-la de forma satisfatória, uma vez que eles ainda possuíam “uma excessiva confiança na consciência do momento presente” (Horkheimer & Adorno, 1947/2006, p. 11), além disso, indicam que o modo como seria dado tratamento a essa questão, já não seria suficiente devido às transformações radicais do seu objeto:

Embora tivéssemos observado há muitos anos que, na atividade científica moderna, o preço das grandes invenções é a ruína progressiva da cultura teórica, acreditávamos de qualquer modo que podíamos nos dedicar a ela na medida em que fosse possível limitar nosso desempenho à crítica ou ao desenvolvimento de temáticas especializadas. Nosso desempenho devia restringir-se, pelo menos tematicamente, às disciplinas tradicionais: à sociologia, à psicologia e à teoria do conhecimento. Os fragmentos que aqui reunimos mostram, contudo, que tivemos de abandonar aquela confiança (Horkheimer & Adorno, 1947/2006, p. 11).

Torna-se então premente para a teoria crítica compreender melhor esse momento, Horkheimer e Adorno (1947/2006), partindo dos estudos de Pollock e Newman, denominam esse momento como capitalismo tardio, uma nova sociedade, denominada por eles de sociedade administrada, marcada pelos grandes monopólios econômicos, pela destruição do livre mercado e do sujeito econômico livre. Trata-se de um momento histórico importante para a formação da individualidade. O indivíduo que Freud pôde analisar em sua teoria se constitui pelo atravessamento de conflitos, contradições e antinomias do mundo burguês em que o indivíduo já se encontrava em declínio. Por meio do descolamento das instituições tradicionais, do movimento do trabalho servil para a possibilidade do sujeito economicamente livre, surge no século XIX a possibilidade do indivíduo tal como compreendido na modernidade (Horkheimer & Adorno, 1956/1973). Essa conjuntura histórica específica marca a formação de um sujeito diferente daquele da sociedade tradicional, em que o homem só adquire existência como parte do coletivo, como extensão do clã, do feudo ou da nação

(Rouanet, 1999/2003). Traz a potencialidade da formação de um indivíduo com autonomia individual e poder de autodeterminação, que por esse motivo, poderia se contrapor ao próprio modelo com o qual se identificou para se constituir, seja a autoridade familiar, seja a própria sociedade. Contudo, Adorno irá indicar que o indivíduo analisado por Freud já era anacrônico em função do estágio das forças produtivas e da sociedade burguesa em declínio, o que afeta sobremaneira a autonomia do indivíduo como agente econômico livre; o que afeta também as contradições da família burguesa analisadas pelo psicanalista, que, por esse motivo, não se coloca mais como um modelo forte de identificação. Nas palavras de Horkheimer e Adorno (1947/2006):

A ruína da propriedade média e o desaparecimento do sujeito econômico livre afetam a família: ela não é mais a célula da sociedade, outrora tão celebrada, já que não constitui mais a base da vida econômica do burguês. Os adolescentes não têm mais a família como seu horizonte, a autonomia do pai desaparece e com ela a resistência a sua autoridade (Horkheimer & Adorno, 1947/2006, p. 89).

Esse sujeito analisado por Freud é marcado pelo conflito entre dinâmicas psicológicas específicas, consequência de contradições da própria ordem social burguesa. Por esse motivo, quanto maiores são as contradições na realidade, mais essas contradições se manifestam na esfera psicológica individual (Adorno, 1955/2015): o que ao mesmo tempo que acirra o conflito e o mal-estar entre indivíduo e sociedade, e entre os homens com os próprios homens e com a natureza, no mesmo movimento também fortalecia o indivíduo. Em contrapartida, com a sociedade concorrencial em declínio, esse indivíduo analisado por Freud começa a se modificar e a se dissolver antes mesmo de se concretizar. Com a destruição do sujeito economicamente livre e a tendência que se impunha socialmente e que se concretiza historicamente com homogeneização e simplificação de várias camadas de mediação social, menos complexos e contraditórios se tornam os espaços de formação sociais: igreja, escola, família, etc., que possuíam racionalidades distintas, mas que, no entanto, são tomados pela racionalidade do trabalho – a racionalidade instrumental. Com o enfraquecimento da família – lugar cuja racionalidade se mostrava antagônica à racionalidade produtiva, que se constituía como espaço de mediação cuja configuração ainda resguardava o indivíduo –, mais frágil se constitui a esfera psicologia. Além do enfraquecimento da autoridade familiar, vão se neutralizando os espaços de mediação antagônicos à racionalidade do sistema produtivo,

obstando a possibilidade da constituição do indivíduo autônomo, ambivalente em sua relação com a autoridade. Assim, os indivíduos mais facilmente se submetem à autoridade externa, menor também a sua capacidade de experimentar a alteridade, uma vez que esse processo impõe obstáculos para que se afirmem em suas diferenças (Horkheimer & Adorno, 1956/1973; Adorno, 1955/2015).

Na era do despontamento do indivíduo tal como compreendido na modernidade, que declina antes mesmo de seu apogeu (Horkheimer & Adorno, 1956/1973), o indivíduo e sua consciência também se esmorecem face à dinâmica da totalidade social, que exige uma integração imediata – mas mediada pela dominação – com a sociedade e sua falsa racionalidade, em que o que está em jogo é a satisfação dos interesses do capital, e não os interesses mais racionais e humanos. Com isso, a consciência se empobrece juntamente como o declínio do indivíduo, célula do mundo privado burguês (Horkheimer & Adorno, 1956/1973). Os sujeitos, antes mesmo de se tornarem indivíduos, tendem a se desintegrar como átomos sociais no capitalismo tardio, que liquida o sujeito economicamente livre e, com isso a psicologia individual (Horkheimer & Adorno, 1947/2006).

Atualmente, o declínio da individualidade não ensina simplesmente a compreender sua categoria como algo de histórico, mas também desperta dúvidas quanto à sua essência positiva. A injustiça que sofre o indivíduo era o princípio de sua própria existência na fase da concorrência. Mas isso não se aplica apenas à função do indivíduo e de seus interesses particulares na sociedade, mas também à complexidade interna da própria individualidade. Foi sob o seu signo que se colocou a tendência à emancipação do homem, mas ela é, ao mesmo tempo, o resultado justamente dos mecanismos dos quais é preciso emancipar a humanidade. É na autonomia e na incomparabilidade do indivíduo que se cristaliza a resistência contra o poder cego e opressor do todo irracional. Mas essa resistência só foi possível historicamente através da cegueira e irracionalidade daquele indivíduo autônomo e incomparável. Inversamente, tudo o que se opõe incondicionalmente ao todo enquanto particular permanece preso de maneira ruim e opaca à ordem existente (Horkheimer & Adorno, 1947/2006, p. 198).

Desde a década de quarenta do século passado, já era possível verificar uma primeira renovação da teoria crítica, proposta inicialmente por Horkheimer (1937/1980), chamado de *materialismo interdisciplinar*, em que ainda se apostava no potencial emancipatório do indivíduo, em uma consciência crítica de oposição ao sistema, como propunha Marx. O sujeito histórico, o proletário, como força antagônica e imanente ao próprio sistema, negação determinada do capitalismo, seria aquele que traria o potencial histórico de concentrar as

contradições entre capital e trabalho, e que, de acordo com a perspectiva dialética, poderia levar o operariado, explorado pelo modelo econômico capitalista, a adquirirem consciência de classe, incitando-os à revolução, à passagem do capitalismo para o socialismo. Mas com a destruição do sujeito economicamente livre, na passagem do capitalismo concorrencial para os monopólios, se constatou uma intensificação do aparelho de dominação da burocracia do estado, da ciência e da tecnologia, e com isso, o enfraquecimento do indivíduo, e do seu potencial de contestação (Horkheimer & Adorno 1947/2006; Adorno, 1966/2009). Após acompanhar com horror a escalada de Hitler ao poder, as esperanças perdidas de um sujeito social que perdeu o seu momento histórico, e de uma filosofia que perdeu seu momento de agir (Adorno, 1966/2009), novas reflexões tomam centralidade para a Teoria Crítica, marcada pela desconfiança diante de uma possibilidade de transformação social radical e política, assim como o atual potencial emancipatório do indivíduo no capitalismo tardio (Horkheimer & Adorno, 1947/2006).

No seio da teoria crítica, há, portanto, uma relação indissociável mesmo que descontínua entre teoria e práxis, seria necessário, desse modo, uma teoria adequada às novas configurações sociais do capitalismo tardio, condição fundamental para repensar o lugar e o momento da práxis possível. Para Melo (2011), Marx retira por meio do mergulho profundo no seu objeto, o capital e a sociedade contraditória, os próprios elementos que poderiam indicar a sua transformação, sua mudança qualitativa para um novo modo de organização social. Marx procura extrair, por meio da primazia do objeto e da crítica imanente, os impasses e potencialidades contidas na sociedade capitalista de seu tempo, ele buscou por meio da dialética materialista – na fecundidade do conceito de negação determinada hegeliana –, no entendimento das contradições internas da sociedade aquilo que levaria ao seu próprio colapso. No próprio movimento histórico da sociedade capitalista haveria um momento em que os antagonismos existentes entre capital e trabalho tornariam insustentáveis o próprio sistema, levando o proletário, sujeito histórico, possível portador universal da emancipação, a um processo de conscientização crescente de sua falsa consciência, dos mecanismos ideológicos da sociedade, mantenedores da objetividade social heteronômica. De acordo com o pensamento marxiano, o próprio capitalismo produziria, de forma imanente, as próprias condições que levariam ao seu colapso. Esse entendimento parte da concepção de dialética que vê na crítica imanente a possibilidade de uma transformação transcendente das condições materiais da vida. A crítica imanente é uma crítica que se dá no objeto, por dentro das

negações internas do próprio objeto, isto é, por meio das próprias contradições presentes na sociedade capitalista estaria a possibilidade de sua própria superação.

A alternativa à irracionalidade social está contida nela mesma, por isso a crítica deve ser interna. Para a dialética, temos a possibilidade de outras sociedades a partir desta sociedade, por exemplo: temos a sociedade A, nela encontramos várias alternativas, e isso libera o pensamento, não precisa ser só essa sociedade, então podemos ter a sociedade B, a C, a D, isto é, podemos ter outra sociedade. Contudo a sociedade tem uma história, o que a sociedade pode ser, deve ser pensado a partir dela daquilo que ela já é. Pelo pensamento hipotético dedutivo, uma sociedade B, C, D, seria uma nova sociedade desde o começo, são opções que se estabelecem de forma externa à sociedade, mas a solução não se mostra externa, como a proposta pela lógica formal. Na perspectiva dialética, a possibilidade de uma outra sociedade só é possível a partir da própria sociedade, o que ela pode ser a partir do que ela já é. Este é o conceito de negação interna, ou negação determinada, poder expressar o objeto é poder expressar essa contradição. Pela dialética, o sujeito se apresenta, se expressa, mas se autocorrigue, ao perceber essa expressão, e expressar a contradição do objeto. Pela lógica formal, se há contradição, há um erro lógico do pensamento. Na dialética, a contradição é índice da realidade, expressão histórica do movimento de suas contradições. Por isso, a lógica formal despreza a história, a história se faz por meio de um conjunto de rupturas e continuidades, e não como mero fato social, sem relação com seus momentos anteriores e, por isso, sem relação com o seu devir.

O momento da positividade da dialética hegeliana não é superado por Marx, mesmo com todas as suas grandes contribuições, ao inverter a dialética hegeliana, colocando-a de cabeça para cima, conferindo base materialista a ela pela categoria central do trabalho – modo de produção da vida social como fundamento da própria humanidade e de sua história. Para Marx, a história não é um devir que se determina pela rememoração de um vir-a-ser já definido *a priori* pelo espírito absoluto, mas pelo próprio modo de produção e organização da vida por meio da atividade produtiva do homem. O momento da positividade da dialética hegeliana não é superado e esse modelo de dialética fracassa não por erro metodológico, mas pelas transformações do próprio objeto. Marx não supera Hegel nesse sentido porque o capitalismo que ele analisa já está em profunda transformação, em que as contradições antes defendidas por ele para sustentar a práxis revolucionária se modificam, levando à derrota da classe operária pelo fascismo (Horkheimer & Adorno, 1947/2006; Adorno, 1969/1994).

Demasiado otimista era a expectativa de Marx de que seria historicamente certo um primado das forças produtivas, que necessariamente romperia as relações de produção. Nessa medida, Marx – esse inimigo juramentado do idealismo Alemão – permaneceu fiel à construção afirmativa da história idealista. Confiar no espírito histórico acabou favorecendo e justificando versões posteriores daquela ordem do mundo que, segundo a décima primeira tese sobre Feuerbach, deveria ser modificada (Adorno, 1969/1994, p. 69).

O sujeito da história é o homem e o seu trabalho, e não o espírito do sujeito, que mergulha numa trajetória em si mesmo, e rememora sua origem no absoluto, um universal *a priori* já justificado como racional – em Marx, o universal é o resultado da abstração dos diversos particulares, diferente de Hegel, em que o universal já é um *a priori* do espírito absoluto, um indeterminado descolado das condições concretas do homem. Com a passagem do capitalismo concorrencial para o da era dos grandes monopólios, ocorreram mudanças significativas na sociedade não previstas por Marx – o capitalismo já se encontrava em transição –, como o enriquecimento e não o empobrecimento da classe trabalhadora, e o fracasso da formação de uma consciência de classe, levando a uma crescente integração dessa classe por meio do consumo de bens e serviços, além da ascensão do Nazismo (Horkheimer & Adorno, 1947/2006; Adorno, 1969/1994).

Não faltam, nesses países, razões bastante plausíveis para a inexistência da consciência de classe: não era de se prever que os trabalhadores não continuariam mais na miséria, que eles viessem a ser cada vez mais integrados na sociedade burguesa e em sua visão de mundo, ao contrário do que ocorria durante e logo após revolução industrial, quando o proletário industrial era recrutado entre os miseráveis e se situava, de certo modo, na periferia da sociedade. A existência social não gera, imediatamente, consciência social. Sem que essas massas – e isso por causa da sua integração social – tivessem agora em suas mãos o seu destino social mais do que há 120 anos, elas prescindiriam não só da solidariedade de classes, mas fugiriam à plena consciência de que são objetos, e não sujeitos do processo social, processo que, no entanto, elas mantêm em andamento como sujeitos. [...] Nesse ponto Marx teve maiores facilidades, à medida que a ciência estava à sua disposição o sistema desenvolvido no liberalismo. Ele só precisava se perguntar se o capitalismo, entre suas próprias categorias dinâmicas, correspondia a esse modelo para, através da negação determinada do sistema teórico que lhe era apresentado gerar por sua vez uma teoria imanente ao sistema. Entrementes, a economia de mercado já está tão questionável que ela zomba de qualquer confrontação desse gênero. A irracionalidade da atual estrutura social impede o seu desdobramento racional em uma teoria (Adorno, 1969/1994, p. 66).

Essas questões levaram os pesquisadores do Instituto de Pesquisa Social a formularem um novo diagnóstico de tempo, de modo a acompanharem essas profundas transformações da sociedade. A solução proposta por Horkheimer no célebre texto *Teoria tradicional e teoria crítica* foi propor um modelo de teoria crítica conhecido como *materialismo interdisciplinar*, que buscava compreender as reais possibilidades e os novos impasses à emancipação por meio do tensionamento de categorias de diferentes ciências parcelares, como a filosofia, a sociologia, a psicanálise, a economia e o direito (Horkheimer, 1937/1980). A totalidade das relações sociais, naquele momento histórico tornava ainda mais necessário esse projeto de uma teoria crítica da sociedade que desse conta das novas antinomias do indivíduo e da sociedade capitalista em sua fase mais tardia, o que só poderia ser investigado com precisão se levado em consideração diferentes aspectos da vida social, iluminados, por sua vez, por ciências parcelares específicas, superando assim as limitações das ciências tradicionais na compreensão da totalidade social (Jay, 2008).

Com o fracasso da revolução proletária, os pesquisadores do Instituto foram buscar nos determinantes societários, juntamente com a psicologia, os elementos necessários para se compreender a falência desse projeto dos anos 1930. Se as profundas transformações na economia afetaram o seio nuclear burguês, e com isso o indivíduo e o potencial de crítica da consciência, a teoria crítica não poderia mais se apoiar na práxis política e nem no indivíduo consciente – mesmo esse se mantendo como referência necessária para a teoria crítica – para a transformação da ordem social vigente. Seria necessário compreender como a consciência desse indivíduo e o próprio indivíduo declinam antes mesmo de se realizarem, e como foram sendo cooptados pelas forças do todo.

Nesse momento, se encaminhava a passagem para o mundo administrado, marcando um novo tipo poder, o das grandes corporações e seu entrelaçamento com o poder político do estado, e uma nova forma de racionalidade, burocrática e instrumental. As grandes corporações passam a exercer o seu poderio em todas as esferas da sociedade, desde a esfera da produção, até da ciência e da arte, impondo o império da *razão instrumental* nas relações de trabalho, na cultura e nas relações intersubjetivas (Adorno, 1969/1994). Para Horkheimer e Adorno, (1947/2006) é nesse momento que se produz as condições favoráveis para o desenvolvimento da sociedade administrada, com pouco espaço de contestação, obstruindo a possibilidade de emancipação nos moldes vislumbrados por Marx e os primeiros estudos do Instituto.

De acordo com Nobre (1998), Marcuse seria o primeiro a dar os indícios de uma solução para o problema do intenso ajustamento do indivíduo à socialização total, revelando a centralidade do lugar da utopia na teoria crítica, para o autor, nas palavras de Nobre (1998, p. 154) “a fidelidade à ideia de verdade num contexto em que a verdade não se mostra realizável significa atribuir-lhe um caráter utópico”. Para tanto, é imprescindível se perguntar por que a verdade – em um todo não-verdadeiro (Adorno, 1951/1993) – não está podendo ser afirmada na atualidade, o que a impede de se expressar. Essa pergunta só poderia ser respondida ao se analisar o processo social de produção e reprodução da vida, e se repensar o próprio modelo de dialética marxiano. Além disso, esse seria o elemento capital para “que Horkheimer pudesse resolver de maneira materialista os problemas do núcleo temporal da verdade e da impossibilidade da identidade atual entre conceito e objeto” (Nobre, 1998, p. 154), elementos que serão posteriormente trabalhados por Horkheimer e Adorno (1947/2006) e Adorno (1966/2009).

A ação revolucionária ou a práxis como transformação social radical foi bloqueada em função das profundas transformações internas do modo de produção capitalista, para Horkheimer e Adorno (1947/2006, p. 11), a práxis foi “adiada por tempo indeterminado”. O que restaria, então, seria a utopia. Utopia tanto em Adorno quanto em Marcuse significa o universal que anda não foi possível de se realizar, o contingente que se encontra bloqueado, mas que se encontra também como potencialidade na realidade. Se o universal é produto da abstração dos diversos particulares, ele é produto humano e social e não um invariável, podendo, desse modo, ser modificado, liberando o que antes estava bloqueado. Contudo, para Adorno (1966/2009), a única utopia possível nessa sociedade seria o que é negado pela totalidade falseada. A relevância da teoria como lugar tenente da liberdade é levado em consideração sobremaneira, porque a práxis política havia se enfraquecido nesse ínterim, assim, seria a teoria, por meio da autocrítica do progresso do esclarecimento (Horkheimer & Adorno, 1947/2006) o grande potencial que restaria à práxis: o pensamento como ação, quando ele se faz crítico às limitações objetivas e subjetivas na busca pela objetividade. Já nesse momento, os autores apresentavam um modelo de crítica diferente daquele trazido por Marx, principalmente, em relação ao momento da síntese na dialética. Em outro momento, Adorno (1966/2009) traçará importantes reflexões sobre os modelos de dialética negativa – forma por meio da qual pensamento se objetiva nessa busca pela objetividade –, buscando tratar de maneira específica o potencial da teoria e do indivíduo por meio de uma dialética

negativa, uma vez que não basta uma crítica à objetividade heteronômica ou a crítica a uma práxis não libertadora para salvaguardar a possibilidade de resistência à totalidade enclausuradora, mas que essa crítica, teoria ou pensamento, esteja consciente das reais possibilidades de se realizar de modo afirmativo em uma totalidade e arranjos sociais e econômicos que sustentam uma sociedade bastante fechada, que tende a se reproduzir por meio do aprisionamento à identidade, intensificando o cativeiro social e individual. Para isso, seria necessário, ou fez-se necessário para Adorno (1996/2009), repensar a dialética materialista mais detidamente, objetivando algo que já estava presente na obra escrita em conjunto com Horkheimer, a *Dialética do Esclarecimento*: a manutenção da atitude negativa na dialética. A resistência continua sendo possível pela teoria como forma de práxis, mas é preciso refletir sobre a real possibilidade da teoria e do pensamento na sociedade atual, uma vez que a identidade dos conceitos teóricos, como momento afirmativo de todo juízo, tornou-se modo e expressão de uma forma de dominação que se congela na constatação do sempre igual, impedindo que a contradição e a diferença se expressem. Assim, Adorno (1966/2009) faz um importante acerto de contas com a filosofia (e com a teoria).

A universalidade estabelecida é tanto verdadeira quanto não-verdadeira: verdadeira, porque forma aquele "éter" que Hegel chama de espírito; não-verdadeira, porque a sua razão ainda não é razão alguma, sua universalidade é o produto de um interesse particular. Por isso, a crítica filosófica da identidade ultrapassa a filosofia. No entanto, o fato de se precisar daquilo que não pode ser subsumido à identidade - o valor de uso segundo a terminologia marxista - para que a vida em geral perdure, até mesmo sob as relações de produção dominantes, é o inefável da utopia. Esta penetra profundamente naquele que jurou não a realizar. Em face da possibilidade concreta da utopia, a dialética é a ontologia do estado falso. Dela seria liberado de um estado justo, que não é nem sistema nem contradição (Adorno, 1966/2009, p. 17-18).

Para Loureiro (1998a), os comentadores da história da teoria crítica revelam duas tendências importantes na teoria crítica na década de 40, sendo a primeira delas presente no livro *Dialética do Esclarecimento*, de Horkheimer e Adorno (1947/2006), sobre a práxis como transformação social radical ter sido adiada, restando então como únicas vias a autorreflexão sobre a autodissolução do esclarecimento (Horkheimer & Adorno, 1947/2006), e uma utopia que se resguardaria na negatividade da crítica imanente de uma dialética negativa (Adorno, 1966/2009). Uma segunda tese, mais próxima de uma configuração político-prática da teoria crítica, como um tipo de teoria da mudança social, elaborada pelo

próprio Marcuse em conjunto com Neumann, textos produzidos enquanto Marcuse trabalhava como consultor nos EUA na década de 1940, proposta diferente daquela de Horkheimer e Adorno (1947/2006), que se afastaram o projeto da Teoria Crítica dos anos 1930. Para Loureiro, esses comentadores trazem que Marcuse continua a repensar a possibilidade de práxis, mesmo se afastando do marxismo ortodoxo, como acontece com os principais membros do instituto, contudo, a veia marcuseana estará sempre ligada à práxis política, mas sem afrouxamento com a teoria. Marcuse sempre foi um filósofo da revolução mesmo sem ter militância política em sentido estrito.

Adorno, por outro lado, direcionará suas pesquisas para outras facetas da totalidade, que não tem como objeto a revolução propriamente dita, a qual ele vê com desconfiança conquanto ela permaneça como dominação da natureza, enquanto prática ilusória (Horkheimer & Adorno, 1947/2006; Adorno, 1966/2009; Adorno, 1969/1995c). Com a práxis política bloqueada, a crítica à totalidade social seria, para o autor, a alternativa mais condizente com o momento histórico atual: a negação do existente; isso pode ser acompanhado em ambos os livros, o *Dialética do Esclarecimento* e o *Dialética Negativa*, mas, talvez, com algumas diferenças. Em ambos os trabalhos os autores constatarem que não haveria um sujeito social, ou uma consciência esclarecida ou política; mas ainda há contradição, há integração e não integração ao sistema. Mas no *Dialética do Esclarecimento* a alternativa centra-se no potencial ainda presente no esclarecimento, liberado pela autorreflexão do seu processo na história, que não se dissocia do progresso irracional e a recaída em novas formas de barbárie, aqui a crítica à cultura e à sociedade por meio da teoria assume um papel fundamental. Nas palavras de Horkheimer e Adorno (1947/2006, p. 9), o pensamento crítico, a face libertadora do esclarecimento, “que não se detém nem mesmo diante do progresso, exige hoje que se tome partido pelos últimos resquícios de liberdade, pelas tendências ainda existentes a uma humanidade real, ainda que apareçam impotentes em face da grande marcha da história”. De um outro lado, no *Dialética Negativa*, ao que tudo indica, Adorno (1966/2009) fará um esforço para pensar, por dentro do sistema, tanto o potencial da teoria e da autorreflexão para a sustentação da práxis – como ação prática com fins de transformação social –, até então suspensa por tempo indeterminado, mas por meio de constelações e modelos de crítica de certo modo distintos. Pensará essa possibilidade por meio da forma do ensaio, isto é, por meio do exercício filosófico negativo, caracterizado por uma forma distinta de tratamento do objeto pela teoria, formas de afirmar o não-verdadeiro,

revelando sua falsidade, sem trazer elementos do cativeiro por meio de falsas sínteses. Além de trazer esboços sobre a potencialidade de resistência por meio de uma outra forma de saber, a arte, o que será trabalhado pelo autor em outro momento, em sua obra *Teoria Estética* (Adorno, 1970). Contudo, Adorno (1966/2009) também deixa indícios das contradições que o sujeito carrega consigo mesmo em sua consciência, uma vez que ele não foi totalmente integrado ao existente. Desse modo, além do ensaio filosófico e da teoria estética, poder-se-ia perguntar então por essa dimensão perdida, ou relegada pela filosofia, e de importância capital para a psicologia, a do exame micrológico da existência (Adorno, 1966/2009), das marcas de sofrimento do indivíduo integrado e não-integrado à sociedade irracional. Daquilo que ainda escapa ao mesmo tempo que adere ao existente (Horkheimer & Adorno, 1947/2006; Adorno, 1966/2009), pois como Adorno (1967/1995) constata, se produzimos indivíduos autoritários e inclinados à violência, produzimos também indivíduos genuinamente humanos, e contrários a ela. Adorno (1966/2009) buscaria, então, a possibilidade da diferença que nega o encanto do sempre igual e que aprisiona a existência ao que é falso por meio de modelos de dialética negativa que expressariam o esforço do pensamento dialético no interior dos sistemas identitários presentes na filosofia, e da totalidade social onde as contradições foram sendo cada vez mais neutralizadas na passagem para o capitalismo tardio, buscando aí, as fissuras na tendência totalizante como lastros de esperança que foram soterradas pelo fracasso da cultura.

Esta pesquisa de doutoramento localiza historicamente na obra de Theodor Adorno, em um recorte que prioriza duas de suas publicações de grande envergadura, que julgamos centrais para compreender as transformações econômicas e sociais da passagem do século XVIII para o século XIX e seus desdobramentos no século XX, mudanças na organização social que exigiram um esforço da teoria, a saber, distintos, a fim de dar conta dos novos obstáculos ao projeto de emancipação humana. Busca-se com esse recorte tensionar dois trabalhos centrais do autor, o primeiro, *Dialética do Esclarecimento*, escrito em conjunto com Max Horkheimer, e uma de suas últimas obras publicadas, a *Dialética Negativa*. Nesses trabalhos o autor acompanha de perto as transformações no interior do capitalismo, que impactaram diretamente o modo como a sociedade se organiza na atualidade. Para Marx, o socialismo aparece como força material até o momento em que o capitalismo se desenvolve suficientemente, na primeira metade de século XIX, contendo, por negação determinada, o próprio gérmen da modelo socialista, isto é, as condições do seu surgimento se encontravam no interior do próprio capitalismo. Isso se deu principalmente pelo grande desenvolvimento

da indústria e da maquinaria, que faz surgir, como força política interna ao próprio sistema, uma força contrária a ele. Com a Revolução Industrial e a Revolução Francesa, torna-se possível um grande desenvolvimento das forças produtivas, da indústria e do comércio, desenvolveram-se também as instituições políticas, sociais e jurídicas que se contrapuseram ao regime feudal, movimento interno, que, de acordo com Marx, já estava contido na própria ordem do antigo regime. Por meio do exercício da dialética seria possível antever o mesmo movimento com a ordem capitalista. Para o autor, o desenvolvimento do sistema capitalista intensificaria suas contradições internas e antinomias, levando à sua autodissolução, tal como observado nos sistemas econômicos anteriores, propiciando uma transformação qualitativa, uma nova forma de organização social. Do mesmo modo que da sociedade feudal nasce o capitalismo, o mesmo se passaria com o socialismo. Para Marx, era necessário então unir teoria, como crítica à sociedade capitalista – essa não poderia realizar os ideais de liberdade e igualdade –, com a práxis, neste caso com a ação do proletariado, a fim de provocar as transformações necessárias para o estabelecimento de uma sociedade justa. Marx, como leitor rigoroso e crítico de Hegel, acreditava que as possibilidades de fissura do sistema não poderiam vir de fora dele, o futuro do socialismo estaria inexoravelmente ligado ao desenvolvimento do capitalismo, seria necessário que o capitalismo se desenvolvesse de tal modo que as suas contradições se tornassem insustentáveis, só assim o proletariado viria a se organizar de modo efetivo para destruir o capitalismo, buscando os seus próprios interesses. Esse modelo de pensamento, busca na dialética hegeliana os seus fundamentos, mas lhe dá base concreta, a possibilidade do novo (o socialismo), estaria contido na superação do velho modelo (o capitalismo), assim como no modelo feudal, já se encontravam os indícios da sociedade capitalista. Mas para isso, seria preciso compreender as contradições reais, internas ao sistema. Contudo, o insucesso da revolução socialista e do proletário como sujeito histórico, a recaída na barbárie do nacional-socialismo, e das fortes tendências autoritárias presente nas sociedades democráticas ocidentais, levaram os membros do Instituto de Pesquisa Social a repensar a possibilidade da práxis como transformação radical na atualidade. Pelo menos, a princípio, essa forma de práxis estaria bloqueada (Adorno, 1966/2009). Na era dos grandes monopólios industriais, fase mais tardia do capitalismo, quase não há mais ideologia no sentido clássico, a ideologia liberal continua presente na sociedade, mas outras formas de ideologia também se desenvolveram, caracterizadas pelo cinismo, tratam-se de formas mais eficazes e poderosas de integração entre indivíduo e

sociedade, uma vez que justificam o existente quase sem oposição ou resistência, o que exige uma regressão ainda mais severa da consciência. Dentre elas, podemos indicar: a indústria cultural, como ideologia da sociedade industrial, a ideologia da racionalidade tecnológica e a propaganda fascista. Com as transformações que se passaram na mudança do capitalismo concorrencial para o dos monopólios, em que cultura, indústria, mercado e tecnologia tornaram-se uma totalidade coesa e sob a mesma agenda do capital, também muda radicalmente o objeto da psicologia. No capitalismo tardio, as contradições fundamentais entre capital e trabalho não se tornaram insustentáveis, não levando os indivíduos a se oporem ao sistema, esses foram sendo gradativamente integrados à sociedade irracional. Essas contradições e seus efeitos foram sendo neutralizadas gradativamente, levando ao enfraquecimento das forças de oposição coletivas e individuais.

Por esse motivo, Theodor W. Adorno vê a necessidade de repensar o potencial da dialética como crítica social, pois, para o autor, a dialética marxiana já não daria mais conta de compreender as contradições e antinomias da sociedade vigente, nas palavras do autor: “o presente livro (*Dialética Negativa*) gostaria de libertar a dialética de tal natureza afirmativa, sem perder nada em determinação” (Adorno, 1966/2009 – grifo nosso. Esse diagnóstico já começa a ser apresentado no *Dialética do Esclarecimento*, em que Horkheimer e Adorno (1947/2006) começam a analisar o processo de transição para o mundo administrado. No prefácio desse livro, na nova edição alemã, eles complementam: “o desenvolvimento que diagnosticamos nesse livro em direção à integração total está suspenso, mas não interrompido; ele ameaça se completar através de ditaduras e guerras”. Tal prognóstico, que aponta para o bloqueio da práxis como transformação social foi indicado por eles no prefácio sobre a nova edição alemã, redigido vinte anos após a sua publicação:

O prognóstico da conversão correlata do esclarecimento no positivismo, o mito dos fatos, finalmente a identidade da inteligência e da hostilidade ao espírito encontraram uma confirmação avassaladora. Nossa concepção da história não presume estar livre disso, mas, certamente, não está à cata de informações à maneira positivista. Crítica da filosofia que é, não quer abrir mão da filosofia (Horkheimer & Adorno, 1947/2006, p. 9-10).

Assim, mesmo com o diagnóstico que a marcha rumo à administração total da vida, o papel da teoria e do pensamento crítico é acionado como fundamental frente à transição para o mundo administrado, para Horkheimer e Adorno (1947/2006, p. 10): “a ideia de que hoje

importa mais conservar a liberdade, ampliá-la e desdobrá-la, em vez de acelerar, ainda que indiretamente, a marcha em direção ao mundo administrado, é algo que também exprimimos em nossos escritos ulteriores”. Em sua obra mais tardia, a *Dialética Negativa*, Adorno (1966/2009, p. 11), já na introdução, traz o diagnóstico de que a práxis foi “adiada por um tempo indeterminado” indicando uma continuidade com seu trabalho anterior, mas, ao mesmo tempo, delimita que “não existe nenhuma continuidade entre aqueles trabalhos e este” (p. 07), deixando como hipótese que se pretende desenvolver nesta pesquisa, que nessa obra tardia, ao acompanhar o movimento histórico do objeto, ele traz novas reflexões sobre o problema da integração total e das possibilidades reais de resistência ao mundo administrado, atualizando a teoria.

Não que o diagnóstico sobre o capitalismo tardio tenha mudado no espaço de tempo transcorrido entre as obras, mostrando algum tipo de afrouxamento dos mecanismos de sufocamento da subjetividade, mas a possibilidade de resistir ao horror para além da reflexão sobre a impotência individual diante dele, talvez possa ter sido tomado como objeto de reflexão naquele momento mais tardio da produção bibliográfica de Adorno, que conseguiu, por meio do exercício filosófico de sua dialética negativa, penetrar nos escombros do total obscurantismo de uma dialética e de um esclarecimento soterrados pela primazia de uma totalidade não-verdadeira, ainda algum ar para respirar. Se no prefácio da edição de 1950, Horkheimer e Adorno (1947/2006) constataram que a tendência à integração total, caracterizada de modo bastante profícuo nesse livro, ainda não havia se concretizado, torna-se possível supor que quando o livro foi escrito, essa tendência analisada pelos autores indica um tom mais fechado da obra no que concerne à possibilidade de resistência ao mundo administrado. Talvez no *Dialética do Esclarecimento*, a constelação que se forma no exame do seu progresso histórico tomou contornos diferentes da obra mais tardia de Adorno, a *Dialética Negativa*. Assim, entendemos que seria preciso voltar a pensar radicalmente sobre o potencial tanto da teoria e do pensamento, quanto do giro copernicano para o sujeito para conseguir rastrear os potenciais de resistência à integração total tendente nas sociedades administradas.

No primeiro livro, Horkheimer e Adorno (1947/2006) parecem traçar um modo de resistir que focaliza o exame e autocrítica do esclarecimento, no que ele traz de potencialidade e de regressão do espírito. Ao que parece, o tom desse livro indica uma sociedade que ainda possui contradições e antinomias, mas a resistência é pensada primordialmente nesse universo

da autocrítica do progresso do esclarecimento. Já no *Dialética Negativa*, mesmo com o escopo sendo outro, Adorno (1966/2009) irá se esforçar para fazer eclodir essas contradições indicadas na primeira obra, demonstrando de forma mais específica o modo como a socialização total fracassa, e ao mesmo tempo, como ela se mantém extremamente potente, exigindo um exame minucioso de suas contradições para fazer eclodir a possibilidade do novo. Isso se dá em duas vias, uma, a que diz respeito à teoria, principalmente por meio da forma-ensaio como modelo das constelações, outra, a que diz respeito ao indivíduo empírico, algo que não aparece de forma tão explicitada na obra de Adorno (1966/2009). Trata-se, portanto, da hipótese central da tese, que de modo distinto do que se objetivou na obra escrita em conjunto com Horkheimer (Horkheimer & Adorno, 1947/2006), no *Dialética Negativa* Adorno (1966/2009) teceria importantes reflexões que sustentariam a possibilidade pensar a resistência também a nível individual, e não apenas por meio da teoria e do reflexão científica e filosófica, o que consideramos uma contribuição distinta e muito importante, com interessante potencial de articulação com a psicologia e que deveria ser tomada como objeto de análise mais detido.

Frente à transição para o mundo administrado, em que a crítica positiva tornou-se inócua, seria preciso reforçar o caráter negativo da dialética, em sua radicalidade, para iluminar as catacumbas de uma sociedade que se entregou ao desespero, para reavivar a possibilidade da teoria, do pensamento e da experiência como resistência ao aprisionamento da identidade. Ao que tudo indica, por meio da imersão da dialética negativa, Adorno (1966/2009) encontra rupturas – as rachaduras no diagnóstico da uniformização do mundo – com a totalidade e a identidade (no sentido de não-múltiplo) por meio da crítica imanente, isto é, por dentro da própria lógica da identidade ele encontra as fissuras da própria identidade como dominação.

[...] sem a cessão do interesse pela autoconservação para a espécie representada na maioria das vezes no pensamento burguês pelo Estado, o indivíduo não conseguiria conservar a si mesmo em relações sociais mais desenvolvidas. Por meio dessa transferência necessária para os indivíduos, contudo, a racionalidade universal entra quase inevitavelmente em contradição com os homens particulares que ela precisa negar para se tornar universal e aos quais ela pretende servir, sem que se trate aí simplesmente de uma pretensão. Na universalidade da *ratio*, que ratifica a indigência de todo elemento particular, a sua dependência em relação ao todo desdobra-se por força do processo de abstração sobre o qual ela repousa a sua contradição com o particular. A razão que tudo domina e que se instaura sobre um outro também encurta necessariamente a si mesma. O princípio da identidade absoluta é em si contraditório (Adorno, 1966/2009, p. 165-166).

Horkheimer e Adorno (1947/2006, p. 09), no texto sobre a nova edição alemã, sustentam que mais de vinte anos passados desde a primeira publicação do livro, ele não poderia manter-se sem alterações, o que seria inconcebível com o entendimento de uma teoria que “atribui à verdade um núcleo temporal”, no entanto, atualizar a teoria seria nada menos que escrever um outro livro. Mas, de outro lado, indicam que mesmo que algumas passagens em que as formulações não são mais adequadas à realidade atual, “não se pode dizer que, mesmo naquela época, tenhamos avaliado de maneira excessivamente inócua o processo de transição para o mundo administrado” (p. 09). Isso indica um ponto central neste trabalho; que o diagnóstico da passagem para as sociedades administradas, que em termos de organização econômica, correspondem à passagem do capitalismo concorrencial para o dos grandes monopólios, se mantém com uma força de argumentação central do trabalho desses autores, prognóstico que se mantém na obra mais tardia de Adorno, a *Dialética Negativa* (1966/2006). Mas ao que tudo indica, o que parece se modificar é a forma como Adorno irá tratar dos seus modelos de crítica, ou modelos de dialética negativa, trazendo talvez avanços teóricos no que concerne à possibilidade de resistência à integração total, que aparece aqui como crítica radical, como dialética da potência negativa que penetra na sociedade destruída.

Ao que parece, o esforço realizado no *Dialética Negativa* (Adorno, 1966/2009) foi o de escavar nos escombros de uma dialética impotente e de uma filosofia que perdeu o seu momento de agir, as fissuras de um mundo aparentemente unitário e totalmente enclausurador como tendência apontada no *Dialética do Esclarecimento*, e que eles continuam a sustentar vinte anos passados da publicação do livro, como indicado nesse prefácio (Horkheimer & Adorno, 1947/2006). Nesse sentido, a negatividade se manifesta não como desespero ou niilismo, mas como dialética radical que acompanha, no curso do movimento histórico que presencia a recaída na barbárie e a mitologização do esclarecimento, ainda alguma esperança na desesperança. A dialética negativa seria um “olhar que se volta para o horrível, a ele resiste e diante dele sustenta, com implacável consciência da negatividade, a possibilidade de algo melhor” (Adorno, 1951/1993, p. 19), nesse sentido, entendido como pessimista, Adorno (1966/2009) traz em seu livro uma dialética que traça os limites dos escombros a fim de encontrar alguma resistência na desesperança.

Deste modo, o autor tratará de repensar a própria força de negação na dialética, das contradições sociais em uma sociedade sufocada pela totalidade falseada, contradições que, aparentemente, parecem ter se neutralizado sobremaneira nas sociedades administradas. O autor se manterá fiel à negação determinada hegeliana, diferentemente de Marcuse (1966/1972), em seu modelo de teoria crítica só é possível a crítica por dentro do sistema, ela deve ser ao mesmo tempo imanente e transcendente; se o todo é o não-verdadeiro – a realidade se converteu na própria ideologia –, só é possível afirmar a falsidade desse todo. Ir negando até que o encanto se quebre. Desse modo, esta pesquisa traz como hipótese que há diferenças importantes no que foi possível analisar por meio da teoria nessas duas publicações, indicando uma atualização da teoria em relação ao problema e objeto dessa pesquisa, a resistência à integração total do indivíduo ao existente. Ao que parece, Adorno (1966/2009) tratará de modo mais central a dimensão não-conceitual expressada na experiência individual, reexaminando de modo profundo a experiência história do sofrimento humano por meio da própria crítica da filosofia e da metafísica – reexaminados por meio de modelos de dialética negativa –, indicando nas contradições entre universal e particular e nas contradições da própria dominação efetuada pela identidade, que algo de resistência ainda é possível no exame da esfera micrológica humana. Para Horkheimer e Adorno (1947/2006, p. 09), como apresentam no prefácio da nova edição do *Dialética do Esclarecimento*, “não são poucas as passagens em que a formulação não é mais adequada à realidade atual”, para eles a “teoria que atribui à verdade um núcleo temporal, em vez de opô-la ao movimento histórico como algo de imutável”, tem de ser continuamente atualizada. É com base nesse modelo de crítica que essa pesquisa se sustenta. Portanto, esta tese busca compreender a possibilidade de resistência ao processo de integração total no capitalismo tardio, em dois movimentos distintos, mas que se entrecruzam; o da importância da teoria e da filosofia, e da dimensão particular da experiência humana; tomando como base duas obras centrais de Theodor Adorno. Adorno (1966/2009), no *Dialética Negativa*, recorre à figura do ensaio (ao modelo crítico das constelações) como exercício filosófico (não apenas da ciência filosófica) capaz de resistir ao encanto da identidade, isso é claro no texto adorniano. De modo distinto do que foi possível apresentar no *Dialética do Esclarecimento*, pensamos que Adorno continuará apostando no giro copernicano para o sujeito, uma vez que, para ele, a práxis como transformação social estaria suspensa por tempo indeterminado. Daí a necessidade de se investigar o mínimo, o pequeno, a esfera micrológica, algo que Adorno (1951/1993) já intuía

em seus trabalhos anteriores à *Dialética negativa*, em que confirma o diagnóstico do imenso poder de integração do existente.

Esta pesquisa parte do entendimento trazido por Horkheimer e Adorno (1947/2006) e Adorno (1966/2009), de uma tendência à integração total do indivíduo ao existente, integração marcada pela neutralização dos elementos de oposição da cultura e da individualidade. Integração produzida pelo modelo de produção que caracteriza o capitalismo tardio, e seus produtos: dominação instaurada pela identidade e pela ideologia (convertida na ilusão socialmente necessária da própria realidade invertida) que, por sua vez, colabora para sustentação e justificação da miséria existente. Como problema de pesquisa, busca investigar, em dois períodos distintos das obras de Theodor Adorno, as possibilidades de resistência ao mundo administrado. Busca pensar por meio da ciência psicológica os limites e as possibilidades de o indivíduo resistir – descrever, com base na reflexão teórica, em quais momentos essa resistência ou oposição ao sistema parece ter ainda fôlego. Para tanto, seleciona como fontes de pesquisa duas obras importantes desse autor, – o *Dialética do Esclarecimento*, escrito em conjunto com Horkheimer, e *Dialética Negativa*, uma de suas últimas publicações – que acompanhou, por meio da teoria, o movimento histórico do objeto: as transformações econômicas e sociais no momento de transição para o mundo administrado, e seus reflexos sobre o objeto da psicologia, que exigiram uma atualização da teoria, a fim de dar conta dos novos obstáculos ao projeto de emancipação humana. Não tem como objetivo, contudo, exaurir todas as fontes e todos os trabalhos desse autor no período selecionado em que é possível acompanhar essa mudança de diagnóstico, mas de eleger duas fontes centrais em que essas reflexões foram examinadas por escopos distintos, indicando as continuidades e descontinuidades do pensamento adorniano no que se refere ao problema dessa pesquisa.

O objeto dessa pesquisa não é a história da produção bibliográfica do autor, mas a neutralização do comportamento de oposição e a neutralização das contradições sociais na modernidade que foram intensificadas nesse intercurso histórico, provocando mais ajustamento e agravando a possibilidade do pensamento crítico e as possibilidades de resistência ao mundo administrado. Também não é objetivo dessa pesquisa trabalhar com a questão estética, presente na sua obra mais tardia, em que Adorno pôde pensar a resistência por meio da arte, uma vez que o objeto dessa pesquisa delimita seu raio de incursão nessas duas obras mencionadas. Delimitamos, contudo, pensar o lugar da teoria e também o indivíduo, tencionando os seus elementos objetivos e subjetivos, sociais e psicológicos,

buscando compreender as mudanças ocorridas na sociedade e na esfera individual em função das transformações ocorridas do capitalismo e de sua ideologia, mas, sem recair numa análise parcial de caráter subjetivista, uma vez que é impensável à teoria crítica a falta de tensão entre universal e particular.

Adorno critica os sistemas filosóficos que buscam resolver os problemas da realidade por meio dos conceitos, sem, no entanto, olhar para a dimensão particular, na sua relação com o universal. Para Adorno (1966/2009), concentrar seu olhar no particular, revela a necessidade de se olhar para a dor e o sofrimento, para o particular não realizado e, ao olhar para ele, revelar assim a pretensão dos universais como forças abstratas e totais que fixam, por meio dos conceitos, a realidade à aparência, provocando também ajustamento da parte pelo todo, ratificando o todo como o que é verdadeiro, isso principalmente no idealismo alemão, impedindo, assim, que seja possível revelar o todo enclausurador que se manifesta na negação do não-idêntico, do não-conceitual não realizado. Portanto, a crítica à totalidade, em Adorno, é crítica ao idealismo, ao sujeito autárquico e ‘racional’, e à pretensão dos universais, na crítica à totalidade como sistema – crítica à verdade como verdade do todo –, nesse sentido, é crítica à identidade, uma vez que no idealismo o saber é o do sujeito absoluto, que revela a identidade ilusória do sujeito. É também crítica ao positivismo que, no mesmo sentido, é lógica do sujeito, em que o saber dispensa o contraditório, naturalizando homem e história, e identificando a verdade à constatação do meramente factual por meio de categorias as mais gerais possíveis sem, contudo, as relacionar com o singular. Além disso, os fatos, nessa perspectiva, são apenas a aparência, tornam-se identidades contrárias ao diverso e ao dissonante.

A diferença entre a visão dialética da totalidade, e a positivista, se aguça justamente porque o conceito dialético de totalidade pretende ser "objetivo", isto é, ser aplicável a qualquer constatação social singular, enquanto as teorias de sistemas positivistas tencionam somente, pela escolha de categorias o mais gerais possível, reunir constatações sem contradição em um contínuo lógico, sem reconhecer os conceitos estruturais superiores como condição dos estados de coisas por eles subsumidos. Ao denegrir este conceito de totalidade como retrocesso mitológico e pré-científico, o positivismo, em infatigável luta contra a mitologia, mitologiza a ciência. Seu caráter instrumental, quer dizer, sua orientação em direção ao primado de métodos disponíveis, em vez de à coisa e seu interesse, inibe considerações que afetam tanto o procedimento científico como o seu objeto. O cerne da crítica ao positivismo consiste em que este se fecha à experiência da totalidade cegamente dominante, tanto quanto à estimulante esperança de que finalmente haverá uma mudança, satisfazendo-se com os destroços desprovidos de sentido que restaram após a liquidação do idealismo, sem interpretar e descobrir a verdade, por sua vez, da

liquidação e do liquidado. Em lugar disto, encontra díspar o dado interpretado subjetivamente, e, de modo complementar, as formas puras do pensamento do sujeito (Adorno, 1974/1999, p. 125-126).

Desse modo, esta pesquisa se orienta por meio de dois eixos, identidade e totalidade como formas de produção de ajustamento e conformismo; e não-identidade e experiência, como formas de resistência e expressão de não-ajustamento. Para Kugnharski (2019, p. 71), "uma intelecção fundamental da dialética é de que a coisa não é idêntica consigo mesma, que seu interior é determinado não por ela mesma, mas pela totalidade na qual ela se encontra aprisionada". No entanto, é preciso reconhecer a verdade da totalidade, assim como sua aparência como dominação que aprisiona o não-idêntico. Como realidade efetiva, a totalidade de fato tem se tornado um todo sistêmico cuja dominação se dá por meio da identidade, portanto é preciso revelar sua falsidade como expressão objetiva de um problema da realidade, isto é, seu caráter de aparência. Portanto, Adorno é um crítico ferrenho da totalidade, sem abrir mão da totalidade como algo que é expressão da realidade, além de não a identificar imediatamente à verdade, por isso, tenciona as suas contradições, sua verdade e aparência. Mas para isso, é preciso olhar para o que a filosofia deixou para trás, "para o âmbito em relação ao qual Hegel, em sintonia com a tradição, expressou o seu desinteresse: o âmbito do não-conceitual, do individual e particular" (Adorno, 1966/2009, p. 16).

O trabalho da autorreflexão filosófica consiste em destrinçar tal paradoxo. Todo o resto é designação, pós-construção, hoje como nos tempos de Hegel algo pré-filosófico. Uma confiança como sempre questionável no fato de que isso é possível para a filosofia; no fato de que o conceito pode ultrapassar o conceito, os estágios preparatórios e o toque final, e, assim aproximar-se do não-conceitual: essa confiança é imprescindível para a filosofia e, com isso, parte da ingenuidade da qual ela padece. [...] aquela parte da verdade que pode ser alcançada por meio dos conceitos, apesar de sua abrangência abstrata, não pode ter nenhum outro cenário senão aquilo que o conceito reprime, despreza e rejeita. A utopia do conhecimento seria abrir o não-conceitual com conceitos, sem equipará-lo a esses conceitos (Adorno, 1966/2009, p. 16-17).

O conceito de totalidade, portanto, assume, na obra de Adorno um tom hermenêutico, "a totalidade não constitui uma categoria afirmativa, mas sim crítica" (Adorno, 1974/1999, p. 122), portanto, em sua aparência, trata-se de uma totalidade como um *a priori*, como algo invariável, e em sua verdade, é um sistema constituído, e que pode ser modificado por meio de transformações internas. Uma vez que a reflexão sobre o micro é impossível sem

a referência à totalidade, isto é, o particular é expressão do universal que o constitui, revelando-o – seja em suas mutilações ou em seu caráter formativo –, a verdade não se encontra em nenhum dos polos, mas nas tensão entre suas contradições, sua separação abstrata deve ser criticada, assim como a impotência do indivíduo diante do todo, onde ele se dissolve, ou como afirma Adorno:

A crítica dialética se propõe a ajudar a salvar ou restaurar o que não está de acordo com a totalidade, o que se lhe opõe ou o que, como potencial de uma individuação que ainda não é, está apenas em formação. A interpretação dos fatos conduz à totalidade, sem que esta seja, ela própria, um fato. Não há nada socialmente fático que não tenha seu valor específico nessa totalidade. Ela está preordenada a todos os sujeitos singulares, porque estes obedecem à sua *contrainte* por si mesmos e até mesmo por sua constituição monadológica, e inclusive, por causa desta, representam a totalidade. Neste sentido, ela constitui a mais efetiva realidade. Na medida em que é a síntese da relação social dos indivíduos entre si, a obscurecer-se em face do singular, ela, contudo, simultaneamente é também aparência, ideologia (Adorno, 1974/1999, p. 122-123).

Desde a *Dialética do Esclarecimento*, podemos encontrar a crítica à totalidade e à identidade, que pode ser compreendida em diferentes momentos da obra de Horkheimer e Adorno, como o fechamento metafísico no totalitarismo esclarecido, até o fechamento do sistema como identidade abstrata movida pela troca – como uma espécie de totalidade ou sujeito transcendental – no capitalismo dos grande monopólios e do seu produto, a indústria cultural. Estes processos, de fechamento da existência pela identidade, pelo sempre igual, ocorre concomitantemente à formação do sujeito (e do ego) como parte do processo do esclarecimento, que é o processo com o qual se dá o desenvolvimento da racionalidade instrumental e da sociedade burguesa. Podemos nomear esse eixo como central do livro, com o qual gravitam todos os seus fragmentos ou capítulos, uma constelação que ilumina os limites e as potencialidades do processo do esclarecimento humano. Já no *Dialética Negativa* a crítica à identidade é o objeto central da crítica à totalidade, aos sistemas e aos próprios conceitos – em que o autor expressa as suas limitações, ou sua insuficiência necessária. Uma vez transcorridos vinte anos entre suas publicações, tem-se como hipótese que tensionando essas duas obras que trazem em sua centralidade a dialética adorniana, haja diferenças e talvez uma possível atualização da teoria, que, como visto, possui um núcleo histórico com o qual a teoria crítica sempre esteve atenta.

Essa investigação tem como método a seleção e a leitura bibliográfica de autores da Teoria Crítica da Sociedade, em especial Theodor W. Adorno e o seu trabalho em conjunto com Max Horkheimer, o *Dialética do Esclarecimento* e uma das últimas publicações do autor, o *Dialética Negativa*, além de outras publicações de Theodor W. Adorno que serão trabalhadas como bibliografia auxiliar na medida em que contribuem com questões específicas, ajudando a iluminar melhor o objeto dessa pesquisa. No *Dialética Negativa*, Adorno (1966/2009) não explicita o que seria o seu método de investigação propriamente dito, mas indica um modelo crítico de pensamento que inspira um modo de dar tratamento à análise objetiva da realidade, tendo como mote a insistência na busca pela primazia do objeto, uma vez que, para o autor, nos sistemas filosóficos contemporâneos “a concretude foi, em geral, apenas insinuada” (Adorno, 1966/2009, p. 8). No entendimento do autor, “apesar de os modelos deverem elucidar o que é a dialética negativa, impelindo-a, de acordo com o seu próprio conceito, para o interior do domínio real” e assim o faz demonstrando na prática o exercício das constelações que realizam o antissistema em movimento, “eles determinam, de um modo não muito diverso do assim chamado método exemplar, conceitos-chave de disciplinas filosóficas a fim de intervir nesses conceitos de maneira central” (Adorno, 1966/2009, p. 8). A tentativa do autor, ao criticar e indicar os limites da filosofia, pelo próprio exercício filosófico, ressaltando as armadilhas do princípio de identidade e do seu fechamento em um sistema, é de poder respeitar a dimensão histórica do objeto, núcleo com o qual a sua verdade se manifesta, por meio de contradições. Trata-se de recuperar o pensamento que não exclui o rigor no trato com o objeto, pelo contrário, ela toma já, de antemão, a reflexão acerca dos seus limites, tanto da dimensão objetiva – os limites da realidade – quanto da dimensão do sujeito cognoscente – os limites da subjetividade. Trata-se também de manter a atitude negativa como motor da dialética, ao manter viva no pensamento a consciência da contradição da realidade em sua direção e ao encontro destas contradições no objeto. Além deste livro inspirar o modo como o trabalho será articulado e conduzido em todos os capítulos, sempre tentando tratar o objeto de modo dialético, isto é, respeitando a sua primazia, ele também é fundamental em relação ao seu conteúdo, conquanto traz indícios de uma atualização da teoria e indica novas reflexões como possíveis elementos de resistência à tentativa da administração total da vida, aos cativos social e psicológico. Busca-se estudar, com base em Adorno (1966/2009), a dimensão não-idêntica do pensamento que realiza experiências, dimensão essencial ao conhecimento, como forma de práxis; e a dimensão não-conceitual, a da

experiência individual, naquilo em que ela pode opor resistência ao sistema. Essa noção do não-conceitual abre uma chave interpretativa importante, que se refere à dimensão mimética da experiência, daquilo que subjaz no corpo e na sensibilidade, como impulsos de vida que não se deixam dominar totalmente pela identidade (Adorno, 1966/2009). Ao que parece, por meio dessa dimensão micrológica individual, mesmo no enclausuramento, abre-se como possibilidade de resistência rastrear os limites do indivíduo, assim como a resistência que se estabelece por meio da tese adorniana de que o não-idêntico pode expressar a diferença – o que escapa à dominação por meio da identidade – ainda não ajustada ao existente. De outro lado, por meio da crítica radical à totalidade, talvez seja possível acessar as contradições da realidade aparentemente sem contradições, o que sustenta a tese de que são essas contradições, mesmo que fugidias, aquelas que podem sustentar a possibilidade do estabelecimento de uma conduta e postura críticas. Para a consecução desse objetivo central, foi traçado um percurso teórico que se julgou fundamental para a compreensão da relação entre a captura da dimensão da experiência com o objeto pela identidade e os seus impactos na dimensão psicológica dos indivíduos, para, num segundo momento, buscar compreender os possíveis modos de resistência à socialização total no capitalismo tardio. Para a consecução dos objetivos desta pesquisa, as técnicas que serão utilizadas para a produção e tratamento dos dados são: **1.** Leitura exploratória e leitura densa; **2.** Levantamento de bibliografia com base na leitura exploratória de livros, ensaios e artigos que compõe o marco teórico e temático do projeto; **3.** Sistematização dos conteúdos, isto é, decomposição dos mesmos em unidades menores, que possam ser dispostos e organizados de modo que possibilitem a articulação de um volume extenso de material; **4.** Fichamento de passagens, recorte e seleção de citações dos momentos em que os autores tratam diretamente do objeto ou do problema desta pesquisa; **5.** Produção de resumos e resenhas do material bibliográfico. Para o tratamento e análise dos resultados: **1.** Organização do material selecionado na etapa anterior, ênfase no tratamento teórico referente às questões relevantes a essa pesquisa, dentre elas: a técnica, o positivismo, a racionalidade instrumental, a experiência, o *não-idêntico*, o não-conceitual, a mimese e a dialética negativa. **2.** Formulação de categorias de análise, pontos nodais com os quais seja possível o desvelamento das diferentes questões de pesquisa: os modelos de dialética negativa que revelam as fissuras do existente integrador; **4.** Articulação conceitual com base nessas categorias e em direção ao problema de pesquisa – visa à produção de dados mais complexos, que revelam relações internas mais profundas; **5.** Análise dos novos dados a partir da reflexão

teórica, por dentro da perspectiva dos autores de referência; **6.** Produção de dados parciais de pesquisa, do que foi possível sistematizar, analisar e articular, agora com maior grau de autoria. **7.** Formulação de resultados parciais sujeitos à revisão do orientador e dos pares.

Importante considerar que diferentes autores brasileiros contemporâneos se dedicaram a investigar questões que perpassam o tema ou o problema desta pesquisa. Alguns desses autores propõem interpretações bastante originais do texto adorniano, na medida em que tratam diretamente do objeto e tema dessa pesquisa, contribuindo para o entendimento dessas questões, dentre eles, podemos citar: Adriano Garcia Chiarello, Adriano Márcio Januário, Conrado Ramos, Douglas Garcia Alves Junior, Gabriel Petrechen Kugnhaski, Jaqueline Maria Imbrizi, Jaime Ginzburg, Leon Crochík, Luciano Ferreira Gatti, Luiz Sérgio Repa, Marcos Severiano Nobre, Marília Melo Pisani, Rodrigo Marques Pucci, Sérgio Paulo Rouanet, Sinésio Ferraz Bueno, e Wolfgang Leo Mar.

Os capítulos 1 e 2 desta pesquisa buscam trabalhar as teses, conceitos e categorias mais fundamentais de cada obra nuclear da tese, *Dialética do Esclarecimento* e *Dialética Negativa*, serve como tronco que sustenta todos os arranjos conceituais desenvolvidos nos tópicos que o seguem, consequências espirituais e práticas que serão articuladas na totalidade do trabalho, sem ter de, necessariamente, evitando repetições desnecessárias, retomar ou reconstruir a conceituação de cada termo, isso tem como objetivo poder avançar de forma mais fluida e precisa a análise. Trata-se de discutir as teses centrais de cada um dos livros: a dialética e os limites do esclarecimento (Horkheimer & Adorno, 1947/2006); e o aspecto totalitário da dominação inscrito na identidade (Adorno, 1966/2009). Em ambos os livros, a crítica aos sistemas totais e à tendência ao ajustamento total do indivíduo são temas centrais, assim, o problema desta pesquisa reflete sobre os potenciais de resistência do indivíduo à integração total que puderam ser articulados, por meio da teoria, em ambas as obras, em suas continuidades e descontinuidades. Isso é tratado tanto no primeiro capítulo destinado ao exame do *Dialética do Esclarecimento*, quanto no segundo capítulo, destinado ao exame do *Dialética Negativa*, este último, principalmente, analisa em um nível de abstração conceitual bastante denso e complexo, “em contrapartida, o texto amplamente abstrato pretende servir à sua autenticidade não menos que ao esclarecimento do modo concreto de procedimento do autor” (Adorno, 1966/2009, p. 8). A grande maioria dos conceitos expostos nesse livro encontrarão no primeiro capítulo do bloco sobre a *Dialética do Esclarecimento* a sua construção e explicação detalhada. O objetivo de manter esse tipo de organização textual foi

de poder trabalhar com essas abstrações e categorias de modo mais fluido nos tópicos seguintes de cada capítulo em cada bloco.

Para a exposição do primeiro capítulo, foram selecionados textos considerados essenciais para se compreender as bases materiais do objeto deste estudo: a totalidade e os sistemas de integração total presentes na análise do processo do esclarecimento, em diferentes objetos de análise: a ciência, o capitalismo tardio e a indústria cultural. Assim, este capítulo busca demonstrar a relação entre o processo de desencantamento do mundo por meio da ‘evolução’ do pensamento científico e ordenador, como tentativa de superação dos mitos pela ciência, e as suas consequências para a constituição da subjetividade: quando esse processo de desencantamento é levado ao paroxismo, empobrecendo toda a vida psíquica, impossibilitando a experiência com o objeto e com a diferença – ou não-idêntico – em diferentes níveis de análise. Nesse primeiro momento, desenvolveremos a reflexão sobre como o esclarecimento, principalmente em sua expressão mais moderna, na ciência e no positivismo, acaba recaindo na mitologia, que é uma das teses centrais do *Dialética do Esclarecimento*, em seus mais diferentes aspectos: 1) quando continua a repetir a lógica do sujeito, como projeção do subjetivo na natureza, tal como se passava nos mitos que buscou superar, uma vez que reprime a participação subjetiva/mimética no processo de conhecer, pois a identifica com um passado pré-animista; 2) quando mantém-se na lógica da repetição – também própria dos mitos –, partindo do entendimento que somente aquilo que pode ser capturado pela lógica matemática – só o que é sempre identidade, sempre o mesmo que pode ser conhecido, mensurado e dominado –, repetição que é projetada na natureza a ser dominada, tentando fixá-la e capturá-la por meio da representação numérica de algo que não é só repetição, mas também é movimento – naturalizando a história, transformando-a em uma forma de tautologia; 3) quando, por meio de uma razão utilitária e meramente pragmática, desencanta o mundo até o fim, reprimindo a dimensão mimética da experiência, impedindo assim o contato, em bases objetivas, entre sujeito e objeto. Em todos estes momentos o que se perde é a possibilidade de realizar experiências e de se conhecer, resultado dessas totalidades falsas aqui analisadas que obstruem a expressão das contradições da realidade, fortalecendo uma forma de dominação do particular pelo universal por meio da identidade entre sujeito e objeto. Trata-se de formas de compreender a realidade que mantém o sujeito enredado ao seu caráter falso, distanciando o saber da sua relação com a verdade histórica do objeto: seja pela identidade, que marca a contradição como equívoco lógico; seja pela captura do objeto pela

matematização do pensamento abstrato, uma das expressões totalitárias do esclarecimento, que não aceita nada que destoe da identidade pois tudo deve ser explicado e nada pode ser deixado de fora; seja na obstrução da experiência com o objeto, por meio da obstrução do comportamento mimético, que é disposição para a experiência. Desse modo, procura-se demonstrar como a história do progresso do pensamento ocidental recai na mitologização da razão, intensificando a dominação do homem e da natureza tanto nos aspectos econômicos, quanto ideológicos, e seus impactos na dimensão psicológica individual. Neste primeiro capítulo buscaremos trazer para uma posição central a crítica de Horkheimer e Adorno (1947/2006) ao pensamento de identidade, produto do espectro totalitário do esclarecimento. Assim, essa discussão objetiva dissertar sobre como o esclarecimento, o capitalismo em sua forma mais tardia, e a indústria cultural, produzem o conformismo e a integração do indivíduo à sociedade irracional, em como o sistema universal de identidade oblitera o próprio esclarecimento como projeto de formação do indivíduo. Assim, no primeiro tópico, elabora-se sobre como o esclarecimento se desenvolve até chegar à ciência, e o seu entrelaçamento com a técnica e sua racionalidade. No segundo tópico a técnica e a racionalidade instrumental, própria do método científico, serão analisados no seu entrelaçamento com as forças econômicas no capitalismo tardio, como forma e incremento das forças produtivas, intensificando a alienação e a submissão dos indivíduos ao sistema baseado na troca e no equivalente. No terceiro capítulo, buscar-se-á demonstrar o modo como o imbricamento das forças produtivas se expande para a esfera da cultura material e imaterial, determinando o que é produzido nessas esferas, formando a indústria cultural, isto é, em como a racionalidade da produção vai impulsionando o desenvolvimento do capitalismo tardio e da sociedade industrial, levando a racionalidade da indústria, que é a racionalidade instrumental presente na técnica, para a esfera do lazer e do ócio, ocupando todas as dimensões da vida humana por meio dos produtos da forma-mercadoria. Aqui a dialética do esclarecimento passa da mistificação dos fatos para a mistificação das massas. No quarto tópico examinaremos as possibilidades de resistências delimitadas no *Dialética do Esclarecimento*, movimentando as consequências da formação do indivíduo levando o contexto dos objetos analisados nos tópicos anteriores, trazendo o fenômeno da pseudoformação também para a análise do objeto. Deste modo, como fonte principal deste primeiro capítulo foi selecionado o livro *Dialética do Esclarecimento: fragmentos filosóficos*, de Horkheimer e Adorno (1947/2006). E como textos auxiliares, os ensaios: *Teoria da semicultura* (Adorno, 1959/1996); *Capitalismo tardio ou*

sociedade industrial (Adorno, 1969/1994); *Sobre sujeito e objeto* (Adorno, 1969/1995b); e *Introdução à controvérsia sobre o positivismo na sociologia alemã* (Adorno, (1974/1999).

No primeiro tópico do segundo capítulo, pretende-se discutir os conceitos e categorias centrais da obra mais tardia de Theodor Adorno (1966/2009), a *Dialética Negativa*. No segundo analisarmos o modo como o princípio de identidade se transforma em forma de dominação por meio dos sistemas totalitários; e no terceiro tópico, os indícios de possibilidades de resistência inscritos no livro. Nesse movimento, por meio da crítica à totalidade e aos sistemas, começa a se delimitar a atenção do pensamento para a dimensão micrológica da experiência, relegados pela filosofia. No primeiro capítulo, analisou-se algumas totalidades – em sua aparência e verdade –, como esclarecimento e ciência, capitalismo tardio e indústria cultural. Neste segundo capítulo essas totalidades serão novamente criticadas por meio da dialética negativa de Adorno. Assim, no exame dos modelos de dialética negativa realizados no terceiro capítulo, que trazem as contradições e fissuras da sociedade cuja tendência à integração total foi fortemente demonstrada, e as reflexões sobre o indivíduo fortemente integrado ao existente, alguma resistência pode ser rastreada como possibilidade contingente na história. Nos modelos apresentados no livro, Adorno (1966/2009) coloca em prática os conceitos e categorias que sustentam sua proposta de uma dialética negativa, a partir dela e desses modelos, buscar-se-á encontrar encaminhamentos possíveis para compreender a possibilidade de resistência à tendência sufocante da socialização total nas sociedades administradas para, a partir dessa discussão, tensionarmos com a obra *Dialética do Esclarecimento* os elementos de continuidade e descontinuidade entre as obras, se há novos elementos que apontam para a resistência individual que de algum modo ou foram apenas insinuados ou não foram tomados como objeto de desenvolvimento nessa primeira obra.

No terceiro capítulo objetivamos analisar os três modelos de dialética negativa de Adorno: Liberdade, Espírito do mundo e história natural, e Meditações sobre a metafísica, cada um em um tópico específico, em que o autor irá mostrar a dialética negativa em movimento, como modelos de constelações, refletindo sobre a importância de uma filosofia que acerte as contas consigo mesma e com a concretude. No último tópico tensionaremos os três modelos analisados buscando construir a argumentação que se segue no último capítulo, tensionando as obras *Dialética do Esclarecimento* e *Dialética Negativa*, para poder discutir de forma central a possibilidade de resistência do indivíduo empírico. É por meio desse

movimento constelacional objetivados nesses modelos que o autor reafirmará a necessidade da crítica aos universais e a necessidade de tensionar universal e particular se quisermos de fato alcançar a primazia do objeto, e é por meio desse movimento interno do livro que o autor revelará a importância dessa dimensão micrológica, trazendo importantes reflexões para se pensar a resistência à socialização por meio da crítica à identidade. Busca-se acompanhar na obra *Dialética Negativa* aquilo que Adorno (1966/2009) pôde atualizar a respeito das possibilidades de saída do fechamento da vida ao estado falso da sociedade, e o encaminhamento que ele pode objetivar a respeito da questão da possibilidade de resistência à sociedade administrada e à atrofia do pensamento ocasionado pela interiorização da racionalidade instrumental. As fontes principais consultadas para a construção deste capítulo foram: *Dialética do Esclarecimento* (Horkheimer & Adorno, 1946/2006), e *Dialética negativa* (Adorno, 1966/2009). Como fontes auxiliares, temos os trabalhos: *Minima moralia* (Adorno, 1951/1993); *Educação e emancipação* (Adorno, 1967/1995); *Tempo livre* (Adorno, 1969/1995b); *Sobre sujeito e objeto* (Adorno, 1969/1995c); *Notas marginais sobre teoria e práxis* (Adorno, 1969/1995d); *Introdução à controvérsia sobre o positivismo na sociologia alemã* (Adorno, (1974/1999).

No último capítulo, busca-se evidenciar as continuidades e rupturas do pensamento de Adorno no que se refere ao encaminhamento que esse dá à resistência possível à socialização total nas sociedades administradas, possível pelo tensionamento das duas obras fontes desse trabalho, *Dialética do Esclarecimento* e *Dialética Negativa*. Retomaremos a análise da *Dialética do Esclarecimento* (Horkheimer & Adorno, 1947/2006) para traduzir o que os autores puderam compreender como resistência possível à integração total nas sociedades administradas, trazendo principalmente o conceito de mimese e rememoração da natureza como forma de esclarecimento. Faremos o mesmo com o *Dialética Negativa* (Adorno, 1966/2009) para analisarmos os possíveis encaminhamentos da dialética negativa adorniana, por meio de seus modelos que se julga possível rastrear indícios das fissuras no tecido social aparentemente totalitário em seus extratos, trazendo principalmente a articulação entre os conceitos de mimese, expressão, experiência metafísica e despersonalização, mostrando as suas contradições e potencialidades. A partir do exame dessas fissuras, e tensionando novamente as duas obras, joga-se possível encontrar indícios sobre a possibilidade de resistência do indivíduo empírico à socialização total. Neste capítulo, todas as obras analisadas anteriormente serão movimentadas em relação ao objeto e problema da

pesquisa; como textos auxiliares acrescentamos: aforismos do *Minima moralia* (Adorno, 1951/1993) e *Glosa sobre personalidade*, do *Palavras e sinais: modelos críticos 2* (Adorno, 1969/1995a).

CAPÍTULO 1 – THEODOR ADORNO E A DIALÉTICA DO ESCLARECIMENTO

1.1 Dos mitos à ciência: o espectro totalitário do esclarecimento

O esclarecimento é compreendido por Horkheimer e Adorno (1947/2006) como um processo amplo que diz respeito ao desenvolvimento da razão humana e da sociedade burguesa em direção à saída da ignorância e do falso saber. O termo esclarecimento foi adotado por essa tradução brasileira em detrimento de Iluminismo em função do seu sentido multívoco, o esclarecimento contém no seu núcleo de determinação e designa tanto a época que se denomina Iluminismo, e o progresso da razão que se dá nesse período, quanto a sua proximidade com o significado em linguagem ordinária tanto em português quanto em alemão. Nesse caso, em ambas as línguas, esclarecimento designa a saída do estado de ignorância e de preconceito, estejam eles relacionados às questões das mais diferentes esferas práticas da vida. No segundo caso, e em proximidade com o sentido na língua usual, Kant, fiel representante do iluminismo, define o esclarecimento como o processo de emancipação intelectual que representa o estabelecimento da autonomia do sujeito racional, da saída da ignorância, da preguiça e do pensamento marcado pela tutela. O sentido de ambos os termos está contido no conceito de esclarecimento em Horkheimer e Adorno (1947/2006), mas não se resume apenas a esse movimento que designa o rompimento com o obscurantismo mas, também, à dialética que compreende o seu processo, que põe como objeto de reflexão as suas contradições, levando à desilusão do suposto otimismo do seu conceito e do seu objeto. O esclarecimento não se resume, portanto, somente ao período de referência ao século das luzes, trata-se antes de um processo mais amplo que tem seu início nas primeiras tentativas de o homem dizer da origem das coisas, que podem ser encontradas no passado arcaico da espécie, tanto por meio dos processos mágicos de imitação da natureza, quanto nos mitos que, para os autores, já era esclarecimento, segunda tese defendida nessa obra escrita por Horkheimer e Adorno (1947/2006, p. 20), para eles, “os mitos que caem vítimas do esclarecimento já eram o produto do próprio esclarecimento”. Assim, tanto os mitos como a ciência contêm o impulso que visa explicar e descrever o mundo, “o mito queria relatar, denominar, dizer a origem, mas também expor, fixar, explicar”. O esclarecimento indica um processo que se inicia antes do século denominado como período das luzes, pois tem sua origem nos mitos e se estende ao

longo da história indicando também o processo de desmitologização rumo ao processo de constituição da racionalidade humana, “que tem seu prosseguimento na filosofia e na ciência, buscando libertar os homens do medo das potências míticas da natureza” (Almeida, 1985/2006, p. 7-8). Trata-se, portanto, de um “processo de desencantamento do mundo, pelo qual as pessoas se libertam do medo de uma natureza desconhecida, à qual atribuem poderes ocultos para explicar seu desamparo frente a ela”.

Nas narrativas mitológicas já há uma tentativa de explicar os elementos do mundo-natureza: as forças naturais, as estações do ano, o movimento das marés, o nascer e o pôr-do-sol eram representados por figuras míticas, deuses, titãs, semideuses e homens-criaturas. Por meio de suas paixões, o mundo é originado, dando movimento ao curso dos seus eventos e dando vida aos seres, que, assim, ficavam à mercê do seu poder extremo e avassalador. Os mitos são uma forma de nomear esse poder desconhecido. Por meio destes contos fantásticos, o homem tentava dar ordenamento ao mundo e aplacar o medo das potências naturais, nomeando os eventos da natureza, tornando-os fixos. Quando os eventos cíclicos se repetem – que nos mitos representavam a fúria ou a benevolência de alguma divindade –, é possível ao homem identificar esses padrões e tentar compreender suas causas, assim, ao nomear o desconhecido, parcela desse medo arcaico, decorrente da fragilidade da natureza humana em um mundo natural repleto de perigos, é parcialmente aplacado.

Para Horkheimer e Adorno (1947/2006), quer nos seus primeiros indícios, quer em formas contemporâneas com as ciências e a filosofia, o esclarecimento sempre teve como objetivo livrar os homens do medo e torná-los senhores, isto é, não mais o homem deve se sujeitar à natureza, mas a natureza deve sujeitar-se ao eu. No entanto, como indicam os autores, enquanto o esclarecimento puder propiciar condições para que os indivíduos possam se pacificar com o seu medo arcaico, medo do horror da autodissolução do eu, sempre se tornarão cegos diante do que precisam enxergar. A proibição/proscrição da mimese – entendido, de modo amplo, como uma espécie de disposição para a experiência (Horkheimer & Adorno, 1947/2006) – e do pensamento que se aplica negativamente aos fatos, acaba produzindo o seu contrário, tinha como objetivo vencer o antropomorfismo, ela visava a desmitologização, mas acaba produzindo uma forma de submissão ainda maior do homem à natureza, para George de Almeida, tradutor da obra *Dialética do Esclarecimento* para o português:

este não é um simples processo de desmitologização: o fato de que ele tem origem no próprio mito e encontra seu termo atual na mitologização do esclarecimento sob a forma da ciência positiva reflete o fato de que o conhecimento pela dominação da natureza tem lugar pela assimilação dos processos de conhecimento e controle aos processos naturais, e explica por que esse processo de dominação da natureza pode resultar paradoxalmente numa mais completa naturalização do homem totalmente civilizado (Almeida, 1985/2006, p. 08).

Nessa perspectiva, o esclarecimento teria como finalidade a emancipação dos indivíduos, possível apenas quando um quantum da necessidade da autoconservação estrita puder ser superado, condição objetiva para o estabelecimento de condições humanas dignas a todos. Contudo, os autores indicam a ocorrência de uma catástrofe histórica nesse processo, porque, em vez de possibilitar que os homens entrassem em um estado verdadeiramente humano, em que os indivíduos pudessem se guiar por uma racionalidade pautada nos interesses mais racionais e humanos, o esclarecimento tem levado os indivíduos a se afundarem em uma nova espécie de barbárie. Essa é uma das teses segundo a qual Horkheimer e Adorno (1947/2006) tentam responder no *Dialética do Esclarecimento*. Para os autores, o medo não é superado, antes, intensifica-se, mantendo a necessidade de dominação como princípio da racionalidade humana na tentativa de se autoconservar. Essa dominação é mantida quando não é mais necessária uma vez que o desenvolvimento técnico e produtivo poderia levar a uma vida digna, tanto em relação à natureza, quanto em relação à cultura – natureza transformada –, e do homem com o próprio homem – que é também natureza e não-natureza. Somos natureza, e formados pela sociedade, que não é natural, é um sistema, ela provém da nossa natureza, é artificial e pode ser modificada, assim como é produzida. Nós somos uma natureza que é formada por um sistema, não somos nem natureza e nem cultura. Não dá para separar, uma vez que a nossa natureza se desenvolve por meio desse sistema e não por fora dele. Deste modo, há uma contradição fundamental no próprio processo do esclarecimento que precisa ser tomada como objeto de reflexão. A humanidade mesmo estando em um nível de mais alto desenvolvimento tecnológico, que deveria tornar a vida mais amena, regride aos estágios mais primitivos da violência e perpetuação da opressão. Para esses autores, o esclarecimento é contraditório, ele progride juntamente com os processos de dominação, uma vez que elementos progressivos e regressivos acompanham o esclarecimento na história.

Os mitos já eram esclarecimento e também dominação, com eles algo que era então desconhecido é revelado: o poder que subjaz a natureza (o mana) que dá vida às coisas, já

indicavam também a tentativa de soberania do homem em relação à natureza. Contudo, em suas etapas posteriores, os mitos caem vítimas do próprio esclarecimento, o mundo não deveria mais ser explicado por ocasião de entidades fantásticas, mas por parâmetros precisos de uma razão eficiente. Para o esclarecimento, “o elemento básico do mito foi sempre o antropomorfismo, a projeção do subjetivo na natureza. O sobrenatural, o espírito e os demónios seriam as imagens especulares dos homens que se deixam amedrontar pelo natural” (Horkheimer & Adorno, 1947/2006, p. 19). De acordo com os autores, “o programa do esclarecimento era o desencantamento do mundo” (p. 17), a natureza regida por forças ocultas, sede do mana, deveria então ser superada por um saber que não se deixa levar por elementos imprecisos como a fantasia ou a superstição, elementos imanentes à razão, que, contudo, devem ser reprimidos. Com o esclarecimento, “a matéria deve ser dominada sem o recurso ilusório a forças soberanas ou imanentes, sem a ilusão de qualidades ocultas” (p. 19), com isso, a metafísica (terreno e domínio dos universais, das abstrações e da especulação), que visava decifrar as qualidades ocultas das engrenagens da natureza devia passar por um processo de desencantamento progressivo, a fim de se tornar um saber confiável e objetivo, submetido à unidade, uma vez que a dúvida e o que quer que fuja dessa unidade não pode ser tolerada. No percurso do esclarecimento, dos mitos até o saber científico, a metafísica e os grandes sistemas filosóficos foram rebaixados à superstição e imediatamente identificados com o passado anímico e pré-histórico, com as forças da magia e do mana (Horkheimer & Adorno, 1947/2006).

Nas cosmologias pré-socráticas – teses que tentam dizer da origem e do funcionamento do cosmos – o esclarecimento enxergava as mesmas alegorias mitológicas. Os elementos originários representavam as forças divinas, agora não mais por meio de narrativas, como nos mitos, mas por meio de conceitos filosóficos e científicos. Para a ciência, mesmo a tentativa de explicar o mundo-natureza por meio do exame criterioso de suas leis: o tempo, o espaço, a mutabilidade e a imutabilidade das coisas – elementos da metafísica clássica –, as cosmologias são confundidas com a superstição pela sua proximidade com os fundamentos ocultos e subjetivos dos mitos, essa proximidade entre a metafísica e o antropomorfismo se tornou estereotipada para a ciência:

As categorias, nas quais a filosofia ocidental determinava sua ordem natural eterna, marcavam os lugares outrora ocupados por Ocnos e Perséfone, Ariadne e Nereu. As

cosmologias pré-socráticas fixam o instante da transição. O húmido, o indiviso, o ar, o fogo, aí citados como a matéria primordial da natureza, são apenas sedimentos racionalizados da intuição mítica. [...] Com as Idéias de Platão, finalmente, também os deuses patriarcais do Olimpo foram capturados pelo logos filosófico. O esclarecimento, porém, reconheceu as antigas potências no legado platônico e aristotélico da metafísica e instaurou um processo contra a pretensão de verdade dos universais, acusando-a de superstição. Na autoridade dos conceitos universais ele crê enxergar ainda o medo pelos demónios, cujas imagens eram o meio, de que se serviam os homens, no ritual mágico, para tentar influenciar a natureza. Doravante, a matéria deve ser dominada sem o recurso ilusório a forças soberanas ou imanes, sem a ilusão de qualidades ocultas. O que não se submete ao critério da calculabilidade e da utilidade torna-se suspeito para o esclarecimento (Horkheimer & Adorno, 1947/2006, p. 19).

Para o esclarecimento, o entendimento verdadeiramente seguro só pode ser alcançado por meio de uma linguagem universal e neutra que fosse capaz de representar a realidade por meio de padrões precisos e repetitivos – o que se repete pode ser previsto e controlado. De acordo com Horkheimer e Adorno (1947/2006, p. 20), “o número tomou-se o cânon do esclarecimento”. assim, tudo aquilo que não puder ser sistematizado pelo procedimento matemático – linguagem que pode representar o mundo de modo objetivo, tornando-se padrão e linguagem universal para o conhecimento –, torna-se suspeito para o esclarecimento. O entendimento deve vencer o conhecimento de base supersticiosa e o mundo deve ser desencantado – retirados os seus elementos mágicos-miméticos – até o fim, até que não reste mais mistério ou dúvidas, mutilando o aspecto mimético da razão – disposição para a experiência, elemento marcado pela subjetividade que vai ao encontro das coisas. Mas o mundo não é mágico como no mito, o deus não habita a árvore, a pedra não é encantada; desencantar é fundamental ao conhecimento e tarefa do esclarecimento. Mas, ele acaba desencantando também o encanto próprio do que é vivo. Torna a vida sem vida, sem graça, sem encanto. Reduz tudo aquilo que pode ser pensado àquilo que pode ser descrito e controlado, aquilo que foge disso e que é também real, é tido como algo proibido, um tabu. O que é vivo é distinto, neste sentido, tem o seu encanto, que se perde na repetição, na não diferenciação. Aquilo que é sempre igual é previsível e não proporciona encanto, pois está morto, preso à unidade. O encanto é aquilo que escapa à repetição.

Os mitos, esse mundo encantado, povoado por deuses e criaturas mágicas, já era uma forma de esclarecimento, contudo, quando o esclarecimento reprime esse impulso mimético para a experiência, acaba recaindo em uma nova forma de mitologia. Na tentativa de sair da lógica do sujeito – do primado do subjetivo, forma de conhecimento própria dos mitos – em

direção ao conhecimento considerado seguro – por meio de uma confiança excessiva nos fatos –, o esclarecimento acaba por recair na lógica do sujeito, em que se perde a dimensão objetiva do conhecimento, isto é, o esclarecimento recai em uma forma de explicação do mundo que é própria dos mitos que tentou superar. De acordo com Horkheimer e Adorno (1947/2006, p. 26), “o esclarecimento é a radicalização da angústia mítica”. Ele é totalitário uma vez que elabora “um sistema teórico unitário” (p. 176) cuja finalidade é explicar e categorizar tudo à identidade, “nada mais pode ficar de fora, porque a simples ideia do “fora” é a verdadeira fonte da angústia”; para ele, “do medo o homem presume estar livre quando não há nada mais de desconhecido”. Por meio do progresso do esclarecimento “um método racional, sistematicamente unitário atinge finalmente — num progredir sem limites — cada objeto segundo o seu pleno ser em si” (Horkheimer & Adorno, 1947/2006, p. 33).

Assim, o que não pode ser imediatamente captado pelos sentidos e sistematizado pelo pensamento ordenador e unitário, isto é, o que não pode ser captado por meio da abstração matemática – forma do equivalente numérico – é imediatamente identificado como um simulacro das forças sobrenaturais que devem ser combatidas a todo custo, “o procedimento matemático tornou-se, por assim dizer, o ritual do pensamento” (Horkheimer & Adorno, 1947/2006, p. 34). Essas forças lembram o passado pré-animista que deve ser superado: para o esclarecimento tudo que é desconhecido lembra o medo do primitivo diante da morte, da fragilidade diante do desconhecido e devem, portanto, ser reprimido pelo eu que deve se fortalecer contra elas. Assim, do mesmo modo que condenou os sistemas filosóficos que buscavam, na ideia de um universal, a explicação para todas as coisas, com a ciência essa busca pela totalidade e universalidade se mantém, mas ela a persegue por meio do pensamento lógico-matemático que nega a experiência com o não-idêntico.

Isso não ocorreu apenas à sua filosofia enquanto apoteose do pensamento em progresso, mas ao próprio esclarecimento, entendido como a sobriedade pela qual este acredita distinguir-se de Hegel e da metafísica em geral. Pois o esclarecimento é totalitário como qualquer outro sistema. Sua inverdade não está naquilo que seus inimigos românticos sempre lhe censuraram: o método analítico, o retorno aos elementos, a decomposição pela reflexão, mas sim no fato de que para ele o processo está decidido de antemão. Quando, no procedimento matemático, o desconhecido se torna a incógnita de uma equação, ele se vê caracterizado por isso mesmo como algo de há muito conhecido, antes mesmo que se introduza qualquer valor. A natureza é, antes e depois da teoria quântica, o que deve ser apreendido matematicamente. Até mesmo aquilo que não se deixa compreender, a indissolubilidade e a irracionalidade, é cercado por teoremas matemáticos. Através da identificação antecipatória do mundo totalmente matematizado com a verdade, o

esclarecimento acredita estar a salvo do retorno do mítico [...]. Para o positivismo que assumiu a magistratura da razão esclarecida, extravar em mundos inteligíveis é não apenas proibido, mas é tido como um palavreado sem sentido. [...] Para a mentalidade científica, o desinteresse do pensamento pela tarefa de preparar o factual, a transgressão da esfera da realidade é desvario e autodestruição, do mesmo modo que, para o feiticeiro do mundo primitivo, a transgressão do círculo mágico traçado para a invocação, e nos dois casos tomam-se providências para que a infração do tabu acabe realmente em desgraça para o sacrílego (Horkheimer & Adorno, 1947/2006, p. 32-33).

“O sistema das coisas, a ordem fixa do universo, do qual a ciência constitui tão somente a expressão abstrata” (Horkheimer & Adorno, 1947/2006, p. 155), é aparência, pois para ir a fundo e de fato descer do terreno das abstrações chegando à concretude material das coisas é preciso ir além da sua representação abstrata de uma primazia que não é a do objeto, mas penetrar em suas determinações. Esse elemento subjetivo que o esclarecimento tenta a todo custo excluir, pois o identifica imediatamente com forças ocultas e ao desvario do sujeito, é fundamental ao conhecimento e, ao contrário do que o positivismo faz entender, é o que faz a passagem das abstrações à materialidade, a qual é a sua expressão, pois requer refletir sobre os conceitos e as próprias categorias como produtos subjetivos e com limitações, das quais não se pode escapar à autorreflexão. Excluir esse momento subjetivo impossibilita o contato efetivo com o objeto, uma vez que não é possível conhecer ou mesmo perceber o objeto sem a projeção de elementos subjetivos, não existe experiência pura na consciência. A lógica do sujeito recai na mais pura abstração, que é o próprio princípio dos mitos e que a ciência não conseguiu superar, mera projeção do subjetivo na natureza. O esclarecimento que condenou a metafísica e a projeção da subjetividade na natureza, buscando a objetividade e a concretude, produz o seu inverso, o feitiço se volta contra o feiticeiro, e acaba recaindo na mitologia e nas práticas mais abstratas:

se dermos uma interpretação antropológica da crítica kantiana do conhecimento, o produto inconsciente do instrumento que o animal usa na luta pela vida, isto é, daquela projeção espontânea. Na sociedade humana, porém, na qual tanto a vida intelectual quanto a vida afetiva se diferenciam com a formação do indivíduo, o indivíduo precisa de um controle crescente da projeção; ele tem de aprender ao mesmo tempo a aprimorá-la e a inibi-la. Aprendendo a distinguir, compelido por motivos econômicos, entre pensamentos e sentimentos próprios e alheios, surge a distinção do exterior e do interior, a possibilidade de distanciamento e identificação, a consciência de si e a consciência moral. Para compreender a projeção colocada sob controle e sua degeneração na falsa projeção, que pertence à essência do

antisemitismo, é preciso de uma reflexão mais aprofundada (Horkheimer & Adorno, 1947/2006, p. 155).

Todo conhecimento tem sempre um quê de paranoia, é sempre projetivo e assertivo, busca a unidade e a síntese: pensar é identificar, e perceber é projetar (Horkheimer & Adorno, 1947/2006; Adorno 1966/2009). É o sujeito quem vai até o objeto para poder conhecê-lo, o seu entendimento também só é possível por meio de categorias do entendimento produzidas por sujeitos empíricos. Essa dimensão subjetiva da experiência é fundamental para a construção de categorias objetivas para o entendimento da realidade, mas tais categorias, criadas para conhecer, vêm do objeto, isto é, são objetivas e só se constituem a posteriori, pois só advém da experiência. Portanto, se a ciência de fato visa conhecer o objeto, refletir sobre esse elemento subjetivo é fundamental (Adorno, 1955/1986). A ideia contida nesta expressão epistemológica do conceito de experiência é a de que projetamos sobre a natureza aquilo que nós temos como subjetividade histórica que é, portanto, objetiva, resultado de como o exterior nos constitui. E é por meio da distinção daquilo que é o objeto e o que é o sujeito, pelo controle dos elementos projetivos no objeto – a reflexão que dá vida ao pensamento estruturado do sujeito – que podemos quer modificar a natureza, quer modificar o sujeito. É por meio da projeção que podemos nos aproximar do objeto ou da natureza. A experiência que temos com ela é o que permite que possamos nos afastar dela como sendo um outro da natureza e, portanto, objetivo. Na medida em que nos afastamos, depois de mergulhados no objeto, que podemos levar o conteúdo da projeção a reflexão sobre o conteúdo projetado, tendo como mote a primazia do objeto. Quando esse elemento é rompido o conhecimento se petrifica, ou no registo positivista dos dados, ou no desvario do sujeito depositador de sentido. A experiência anterior (pré-conceitual) é presentificada quando experimentamos o objeto, e ajuda a compreendê-lo por meio de categorias prévias, anteriores à experiência, mas que foram produzidas em experiências anteriores. Projetamos no objeto o nosso passado para que ele seja significado; com a experiência, o objeto mostra que ele não é apenas a projeção o que permite conhecer ao objeto e a si mesmo nessa distinção.

Assim, mesmo com o projeto de eliminar tudo que remeta ao subjetivo, e com isso a ‘superstição’, as categorias utilizadas pelo positivismo para conhecer são também produtos humanos, isto faz com que o sujeito, ao não refletir sobre essa contradição, não consiga pensar para além das próprias categorias que criou – assim, mesmo a dada confiança

excessiva aos fatos, o positivismo fica preso à mesma lógica subjetiva que é própria dos mitos. Para os autores, mais uma vez, o sujeito continua a projetar o subjetivo na natureza para poder conhecê-la, mas na ciência, a razão tenta negar o seu elemento subjetivo e se torna estritamente formalizada, recaindo na lógica do sujeito, que é a mais pura forma de abstração.

O positivismo, para o qual contradições são anátemas, possui a sua mais profunda e inconsciente de si mesma [contradição], ao perseguir, intencionalmente, a mais extrema objetividade, purificada de todas as projeções subjetivas, contudo apenas enredando-se sempre mais na particularidade de uma razão instrumental simplesmente subjetiva (Adorno, 1974/1999, p. 114).

Por meio dos mitos, o primitivo podia dar inteligibilidade ao existente desconhecido. Nessa tentativa de explicação está a possibilidade de ir além do que é aparente: por mais que se trate de tentar explicar a realidade por meio de uma construção fantástica, elas propunham ir além do existente para poder explicá-lo. A ciência, contudo, “na qual o pensamento se iguala ao mundo, o factual tornou-se agora a tal ponto a única referência” (Horkheimer & Adorno, 1947/2006, p. 34). Por meio dos padrões repetitivos da natureza, possíveis de captar pela matemática, a natureza pode ser compreendida com uma clareza que, supostamente, não cabe dúvidas. O pensamento sem contradição é a certeza da experiência que nega os enganos das paixões e dos sentidos e, com isso, da própria razão objetiva. Contudo, o pensamento deve ir além da realidade para poder pensá-la, se o pensamento coincide com a expressão bruta primeira dos sentidos ou com aquela refinada e capturada pela matemática não haveria a necessidade de se pensar de fato, bastaria o esforço de representar as coisas tal como elas se apresentam. Visando conhecer a realidade, o esclarecimento, no entanto, “não conhece nada de novo, porque repete tão-somente o que a razão já colocou no objeto” (Horkheimer & Adorno, p. 33-34). Para a ciência, não está mais em questão transcender o visível, o existente, pelo contrário, ela busca apenas afirmá-lo sem questionamento. Só o que é possível afirmar por meio do pensamento de identidade – que capta apenas a repetição e a confunde com a expressão da verdade da natureza – é considerada confiável para o esclarecimento.

Com a passagem dos mitos para a religião, os deuses passaram a significar os elementos, nas cosmologias aristotélicas até a religião do Deus único, assim se passa também com os conceitos que designam esses elementos. De acordo com Horkheimer & Adorno

(1947/2006, p. 19-20) “os Deuses separam-se dos elementos materiais como sua suprema manifestação”, não há mais a marca da distinção específica entre as coisas, como na magia, em que há uma substituição específica, “as deidades olímpicas não se identificam mais diretamente aos elementos, mas passam a significá-los. Em Homero, Zeus preside o céu diurno, Apolo guia o sol”. Se na magia havia possibilidade de cada nome significar cada coisa, nas etapas posteriores do esclarecimento, “uma única distinção, a distinção entre a própria existência e a realidade, engolfa todas as outras distinções”, a possibilidade do múltiplo é reduzida a grandezas cada vez mais abstratas, sistematizadas pela unidade expressa pela fórmula matemática. A singularidade é engolida pela unidade que a aprisiona, seja nos mitos, na filosofia, na religião ou na ciência. “Destruídas todas as distinções, o mundo é submetido ao domínio dos homens”, isto é, por meio da captura conceitual pelo sistema de significação, o mundo pode ser desbravado pelo homem, e parcela do medo primitivo pode ser aplacado, mas o seu preço é a autarquia do sujeito, que se distancia da objetividade. “Enquanto soberanos da natureza, o deus criador e o espírito ordenador se igualam. A imagem e semelhança divinas do homem consistem na soberania sobre a existência, no olhar do senhor, no comando”. No episódio de Ulisses e os gigantes da odisseia de Homero analisada por Horkheimer & Adorno (1947/2006), Ulisses se autodenomina como ninguém quando o ciclope pergunta quem o havia cegado. Como os gigantes não separam a palavra da coisa, então não podem fazer nada contra Ulisses uma vez que ‘ninguém’ o havia ferido. É na cisão entre a palavra e o objeto que nasce o comando do sujeito, a voz do senhor que domina. Essa distinção é importante para se compreender que o objeto não é somente o nome. Mas é importante voltar o nome ao objeto, que é algo que o pensamento burguês não faz. Só conceituando o objeto, por meio da ciência e da técnica é que passamos a dominar a natureza: é o que Ulisses faz para se salvar, se autoconservar quando se nega ao se chamar de ninguém. Na magia, o nome é o objeto, o fio de cabelo atinge a pessoa a qual é sua dona. No mito, os deuses passam a significar os objetos, já não são mais eles, mas os personificam, representam, já há separação entre conceito e objeto, já há um avanço no esclarecimento, o que permite a constituição do homem e do próprio objeto como diferenciados. Para Horkheimer e Adorno (1947/2006), a abstração, objeto da ciência, possibilita um maior domínio sobre a natureza e dos homens sobre os homens, repetição como esquema que visa superar a autoconservação por meio do domínio da natureza e do medo, que iguala o que é diferente (aquilo que não cabe

ou vai para além do conceito), nesse ínterim, negligencia o que é contraditório, aquilo que não se repete.

A abstração, que é o instrumento do esclarecimento, comporta-se com seus objetos do mesmo modo que o destino, cujo conceito é por ele eliminado, ou seja, ela se comporta como um processo de liquidação. Sob o domínio nivelador do abstrato, que transforma todas as coisas na natureza em algo de reproduzível, e da indústria, para a qual esse domínio do abstrato prepara o reproduzível, os próprios liberados acabaram por se transformar naquele “destacamento” que Hegel designou como o resultado do esclarecimento. A distância do sujeito com relação ao objeto, que é o pressuposto da abstração, está fundada na distância em relação à coisa, que o senhor conquista através do dominado. [...] É a substituição da herança mágica, isto é, das antigas representações difusas, pela unidade conceptual que exprime a nova forma de vida, organizada com base no comando e determinada pelos homens livres (Horkheimer & Adorno, 1947/2006, p. 24-25).

Chamar-se de ninguém já é a possibilidade de dominar a natureza à distância, porque para os ciclopes, nome e objeto coincidem. Se é ninguém, não pode ser nada, revelando assim a independência do conceito ao objeto, passando a haver essa única distinção, daí nasce o pensamento burguês para poder dominar a natureza, ela só pode ser o que nós nomeamos. Isso tem algo de libertador e algo de aprisionamento. A distinção entre o homem e a realidade elimina todas as outras distinções e passa a haver essa única distinção, que é a de controle, do sujeito sobre o objeto, e da cultura sobre a natureza. Assim, tudo que é natureza passa a ser matéria de dominação. Com isso, o mito se torna esclarecimento e a natureza em objetividade que pode ser subjugada pelo comando, contudo, quanto mais os homens se amparam na dominação como estratégia de conhecimento, mais o homem se distancia da verdade. Para Horkheimer & Adorno (1947/2006, p. 20) “o preço que os homens pagam pelo aumento do seu poder”, quando tentam capturar a natureza por meio de uma abstração que não permite a expressão do não-idêntico, mas submete toda explicação à ordem natural-causal do saber que domina pela unidade/identidade, instaurando “a alienação daquilo sobre o que exercem o poder”. À medida que o esclarecimento vai progredindo, ele aumenta o conhecimento sobre objeto e o poder de manipulá-lo, daí nos alienamos, nos afastamos dele, não nos relacionamos de fato com ele, mas com o poder estabelecido nessa relação de domínio. No Episódio da Circe, filha da água e do fogo, feiticeira que transforma os homens em animais domesticados, quem não cedia aos seus encantos a vencida. Ulisses não cai nos seus encantos porque tem medo de ser destruído, mas ela aceita dormir com ele, no entanto se obriga a não ter nenhum

prazer. Circe é o protótipo da prostituta, ela deita com Ulisses porque ele se apodera dela, mas não vai ter prazer com ele, se ela não tem prazer, o prazer dele também é limitado, pois não há uma relação direta dela com ele, mas uma relação mediada pelo poder, pela propriedade. O poder sobre o outro nos aliena da possibilidade de prazer com o outro. É possível ter o poder sobre o objeto, mas não o objeto, poder dominar o objeto é algo que impede a própria possibilidade de experiência com ele. O que deve ser superado é a necessidade de dominação, de poder como domínio em que o objeto deve se submeter ao sujeito.

Com isso, “a essência das coisas revela-se como sempre a mesma, como substrato da dominação” (Horkheimer & Adorno, 1947/2006, p. 20). Perde também o objeto, com a impossibilidade do múltiplo se manifestar na unidade, “porque na ciência funcional as distinções são tão fluidas que tudo desaparece na matéria una” fazendo com que “o objeto se petrifique” (p. 22). Se “o mundo da magia ainda continha distinções” (p. 21), estes vestígios desaparecem na tentativa do esclarecimento de estabelecer a unidade como verdade; no mundo em que há espaço para o desconhecido e o diverso, “o mundo torna-se um caos, e a síntese, a salvação” (p. 18).

Não era um e o mesmo espírito que se dedicava à magia; ele mudava igual às máscaras do culto, que deviam se assemelhar aos múltiplos espíritos. [...] O feiticeiro torna-se semelhante aos demônios; para assustá-los ou suavizá-los, ele assume um ar assustadiço ou suave. Embora seu ofício seja a repetição, diferentemente do civilizado – para quem os modestos campos de caça se transformam no cosmo unificado, no conjunto de todas as possibilidades de presas – ele ainda não se declarou à imagem e semelhança do poder invisível. [...] O que acontece à lança do inimigo, à sua cabeleira, a seu nome, afeta ao mesmo tempo a pessoa; em vez do deus, é o animal sacrificial que é massacrado. A substituição no sacrifício assinala um novo passo em direção à lógica discursiva. Embora a cerva oferecida em lugar da filha e o cordeiro em lugar do primogênito ainda devessem ter qualidades próprias, eles já representavam o gênero e exibiam a indiferença do exemplar. Mas a sacralidade do *hic et nunc*, a singularidade histórica do escolhido, que recai sobre o elemento substituto, distingue-o radicalmente, torna-o introcável na troca. É a isso que a ciência dá fim. Nela não há nenhuma substitutividade específica: se ainda há animais sacrificiais, não há mais Deus. A substitutividade converte-se na fungibilidade universal (Horkheimer & Adorno, 1947/2006, p. 22).

Com a ciência, pela lógica da identidade, todos os objetos podem ser capturados e explicados por um mesmo denominador comum, a multiplicidade do objeto fica sobredeterminada pela equação numérica correspondente efetuada pela razão eficiente, portanto, não há mais distinções fundamentais, essas ficam subsumidas no universal que não

se relaciona com o particular. Com a ciência, o número é material de troca equivalente, em que tudo que é específico pode ser submetido ao seu rigor, perdendo a sua especificidade. Reduzindo apenas à identidade, as categorias as mais gerais possíveis, perde-se o que é específico, tudo se reduz à pura imanência do saber do sujeito, “as múltiplas afinidades entre os entes são recalçadas pela única relação entre o sujeito doador de sentido e o objeto sem sentido, entre o significado racional e o portador ocasional de significado” (Horkheimer & Adorno, 1947/2006, p. 22). Contudo, para que o sujeito pudesse doar o seu sentido aos objetos, foram necessários que os pensamentos se tornassem autônomos em relação a eles:

No estágio mágico, sonho e imagem não eram tidos como meros sinais da coisa, mas como ligados a esta por semelhança ou pelo nome. A relação não é a da intenção, mas do parentesco. Como a ciência, a magia visa fins, mas ela os persegue pela mimese, não pelo distanciamento progressivo em relação ao objeto (Horkheimer & Adorno, 1947/2006, p. 22).

Na magia, o elemento da dominação não é superado, mas a relação entre o sujeito e o objeto pressupõe uma proximidade para que o ritual seja possível, sujeito e objeto se relacionam, e podem comunicar o diferenciado. Por meio da conjuração mágica, o primitivo tentava afastar os males, as doenças e os infortúnios, para cada desafio, uma máscara em particular correspondente era utilizada, na magia os fenômenos eram ainda individuados, o que desaparece com a ciência. Com a ciência, essa relação de proximidade é rompida – essa disposição para a experiência, contato que permitia sujeito se relacionar com o objeto –, nela “o pensamento e a realidade estão radicalmente separados” (Horkheimer & Adorno, 1947/2006, p. 22). Essa disposição para a experiência que reside nessa relação recíproca entre sujeito e objeto são separadas com a ciência devido “a angústia [*Angst*] do filho correto da civilização moderna de sair dos fatos”. O medo do desconhecido, de se deixar levar pelas flutuações da natureza ambiente, “é exatamente a mesma angústia diante do desvio social (Horkheimer & Adorno, 1947/2006, p. 13).

O medo dessa proximidade entre sujeito e natureza quer interna quer externa, representa, na realidade, o medo da morte, de se perder na natureza e não se reencontrar. Manter-se na indiferenciação é tanto possibilidade de regozijo, pois lembra a possibilidade do prazer, e é, ao mesmo tempo, o mesmo que experimentar a morte, pois quando o eu não retorna, ele se perde na indiferenciação com a natureza, deixando de ser um eu. Essa

proximidade que representa tanto o perigo quanto a possibilidade de redenção é nomeada por Horkheimer e Adorno (1947/2006) de comportamento mimético. Ele é, ao mesmo tempo, prazeroso e ameaçador, reflete o desejo do ser em se perder na identificação com a natureza ambiente, de imitá-la num jogo regrado entre medo da morte, prazer e autoconservação. Na natureza esse comportamento pode ser visto no animal que, ao fingir-se de morto, se mistura ao ambiente para se livrar do ataque do seu predador. Esse comportamento permite um momento de passividade e alienação, do se perder e se tornar um com a natureza, da perda de limites entre sujeito e objeto, momentos formativo de acordo com Hegel: só é possível retornar como um outro diferenciado o sujeito que se mistura no objeto sem medo de se perder, para depois retornar e se reencontrar, agora diferenciado, tornando-se mais rico neste processo – quando o sujeito entra em contato com o objeto por meio desse processo mimético, ele se mistura e retorna carregando as marcas que o objeto deixa no seu eu por meio da experiência (Adorno, 1969/1995).

Quando o humano quer se tornar como a natureza, ele se enrijece contra ela. A proteção pelo susto é uma forma do mimetismo. Essas reações de contração no homem são esquemas arcaicos da autoconservação: a vida paga o tributo de sua sobrevivência assimilando-se ao que é morto. Inicialmente, em sua fase mágica, a civilização havia substituído a adaptação orgânica ao outro, isto é, o comportamento propriamente mimético, pela manipulação organizada da mimese e, por fim, na fase histórica, pela práxis racional, isto é, pelo trabalho. A mimese incontrolada é proscrita. [...] O rigor com que os dominadores impediram no curso dos séculos a seus próprios descendentes, bem como às massas dominadas, a recaída em modos de viver miméticos - começando pela proibição social dos atores e dos ciganos e chegando, enfim, a uma pedagogia que desacostuma as crianças de serem infantis - é a própria condição da civilização. A educação social e individual reforça nos homens seu comportamento objetivo enquanto trabalhadores e impede-os de se perderem nas flutuações da natureza ambiente. Toda diversão, todo abandono têm algo de mimetismo. Foi enrijecendo contra isso que o ego se forjou (Horkheimer & Adorno, 1947/2006, p. 149).

O projeto do esclarecimento deve substituir a superstição humana pelo saber objetivo. Nesse processo deve retirar o encanto presente no comportamento mágico-mimético que dava sentido à vida do primitivo, isto é, o sujeito não deve experimentar o objeto de modo a se perder nele, o contato deve ser por meio do conceito mediado pela voz de comando, por meio de procedimentos que visem expurgar qualquer expressão de subjetividade. Assim, em vez de refletir sobre a projeção subjetiva, como forma de controle necessário à mimese genuína, a

ciência toma essa dimensão como palavreado sem sentido, e a mimese se transforma em ato cego, retornando por meio da dominação da natureza interna, como mimese da mimese, como será desenvolvido mais adiante. “Enquanto signo, a linguagem deve resignar-se ao cálculo; para conhecer a natureza, deve renunciar à pretensão de ser semelhante a ela. Enquanto imagem, deve resignar-se à cópia; para ser totalmente natureza, deve renunciar à pretensão de conhecê-la” (Horkheimer & Adorno, 1947/2006, p. 27). O comportamento mimético permitia ao primitivo entrar em contato com a natureza, assim como o prazer no se perder no que é natural, mas ela lembra também o medo da dissolução do eu, e por isso deve ser afastado da consciência. Por isso a ciência, ao afastar-se do que é subjetivo e ao condenar a proximidade do sujeito com o objeto nesses termos, impossibilita o contato efetivo entre ambos, impossibilitando sua mediação recíproca, sem a qual não há saber objetivo. Neste processo, ela acaba proscrevendo a experiência com o objeto: sem possibilidade de entrar em contato com o objeto por meio da experiência, o positivismo só pode conhecer o que o sujeito projeta no objeto – ou o que o sujeito recebe do objeto, mas sem refletir ou acrescentar nada de seu –, princípio que não era diferente nos mitos, que ela tentava superar. Para Horkheimer e Adorno (1947/2006), em dado momento histórico, o esclarecimento confunde a verdade com a captura do objeto pela lógica-matemática, tornando, nesse processo, impossível um conhecimento efetivo sobre o objeto.

O eu, que aprendeu a ordem e a subordinação com a sujeição do mundo, não demorou a **identificar a verdade em geral com o pensamento ordenador**, e essa verdade não pode subsistir sem as rígidas diferenciações daquele pensamento ordenador. **Juntamente com a magia mimética, ele tornou tabu o conhecimento que atinge efetivamente o objeto.** Seu ódio volta-se contra a imagem do mundo pré-histórico superado e sua felicidade imaginária (Horkheimer & Adorno, 1947/2006, p. 25, grifo nosso).

No seu ensaio *Introdução à controvérsia sobre o positivismo na sociologia alemã*, Adorno (1974/1999) remete o aprisionamento do objeto a estas categorias que são alheias à multiplicidade histórica da realidade ao conceito de experiência regulamentada, para o autor, “a experiência regulamentada que o positivismo prescreve anula a própria experiência, elimina na intenção o sujeito que experimenta” (Adorno, 1974/1999, p. 177-178). De acordo com o autor, a diferença entre dialéticos e positivistas é que os segundos não conhecem mais a

experiência; ela é eliminada juntamente com o sujeito que a experimenta, “sabotando a possibilidade objetiva de uma experiência específica da coisa” (p. 178). A única experiência possível de acordo com essa perspectiva seria uma experiência enquadrada por categorias prévias, uma forma de “experiência regulamentada” dentro de um sistema lógico matemático, ou lógico-conceitual, que aprisionaria o objeto, impedindo que se possa conhecer o que já não esteja pré-determinado pelas mesmas. O heterogêneo fica impossível de se expressar uma vez que “a repressão que o espírito positivista prepara a si mesmo subjuga o que não lhe é igual” (Adorno, 1975/1999, p. 177). Além disso, com a regulamentação da experiência pela negação da dimensão subjetiva do conhecimento, fica precária a compreensão objetiva da realidade: “a experiência regulamentada que o positivismo prescreve anula a própria experiência, elimina na intenção o sujeito que experimenta” (Adorno, 1974/1999, p. 177-178). O sistema captura a aparência do objeto, à sua identidade, congelando o modo com o objeto aparece, eliminando a sua expressão histórica. Isso elimina a possibilidade de acessar o caráter contraditório da realidade, possível apenas por meio do contado com a dimensão histórica dos seus determinantes objetivos. Essas categorias utilizadas para conhecer, que vem do objeto são produtos do sujeito – e que o positivismo pretende “superar” –, são categorias que

constituem de um modo latente aquelas categorias práticas da classe burguesa, em cujo iluminismo figurava desde o início a negativa daqueles pensamentos que colocassem em dúvida a racionalidade da ratio dominante. [...] Uma tal análise fisionômica do positivismo é também a de seu próprio conceito central, o empírico, a experiência. De um modo geral, categorias tornam-se temáticas, quando não mais são substanciais, conforme a terminologia de Hegel, não mais são inquestionavelmente vivas. No positivismo está documentada uma constituição histórica do espírito, que não mais conhece a experiência, motivo por que tanto elimina seus rudimentos como se oferece como seu substituto, como única forma legítima de experiência. A imanência do sistema que virtualmente se imobiliza não tolera sequer algo qualitativamente outro, que poderia ser experimentado, nem capacita os sujeitos que lhe são adequados a uma experiência não regulamentada. A situação de mediação universal da coisificação de todas as relações entre homens, está sabotando a possibilidade objetiva de uma experiência específica da coisa — este mundo ainda é passível de uma experiência viva? (Adorno, 1974/1999, p. 177).

Não se trata, contudo, de opor a dialética à lógica formal – marcando-a também com a insígnia de um modelo lógico. Trata-se do movimento interno ao próprio esclarecimento de poder indicar os limites do pensamento ordenador e sistemático. Para Adorno (1966/2009, p. 12), a lógica da identidade ou lógica formal é um princípio característico de toda forma do pensamento, presente mesmo nas formas pré-científicas, desde os seus primeiros indícios,

pensar significa identificar (Adorno, 1966/2009). Como a dialética é a expressão do movimento dos objetos na história, a lógica da identidade, mesmo necessária, seria insuficiente para captar as múltiplas determinações do objeto, alcançando a sua concretude, modo pelo qual o nome, ou o conceito pode se aproximar melhor do objeto conceituado, dizendo com maior precisão o que ele é, assim como o que ele não é, sem aprisionar o seu vir-a-ser. De acordo com Horkheimer e Adorno (1947/2006, p. 20) “a lógica formal era a grande escola da unificação, ela oferecia aos esclarecedores o esquema da calculabilidade do mundo”, mas, com o fortalecimento desta tendência na história, os princípios lógicos formais do pensamento cartesiano, marcados pela identidade, expandem-se para além do campo das ciências da natureza, alcançando também a técnica que, como será desenvolvido, dará sustentáculo ao desenvolvimento das forças produtivas no capitalismo. Dará sustentação também ao aprimoramento de sua ideologia, a indústria cultural, impregnando, por meio da mediação subjetiva com essa pseudo universalidade, todas as formas de pensamento, fazendo com que estas perdessem sua importância e especificidade, resumindo-se à racionalidade instrumental que é comum a todas essas totalidades que formam esse universal invertido¹. Mas essa lógica levada ao paroxismo, consequência do predomínio da racionalidade instrumental da sociedade no interior dos indivíduos, tem graves consequências não apenas para a dimensão epistemológica – da possibilidade de um conhecimento efetivo a respeito do objeto –, mas também tem graves consequências para a dimensão psicológica dos indivíduos – esta que considera também os aspectos mais profundos da psiquê humana.

Na magia, está resguardada a possibilidade da mimese, e com isso a proximidade com o objeto, em que há também a preservação do mana, que é contato com a dimensão oculta e desconhecida das coisas, que marca, na filosofia adorniana sua abertura para o seu vir a ser, o *não-idêntico* (Adorno, 1966/2009). O mana exprime a contradição e a separação entre sujeito e objeto na linguagem pré-animista, nele está a origem dos conceitos. O mana, força que anima e está presente em todas as coisas, é uma força invisível que a despeito da capacidade do xamã, não pode ser dominada. Na filosofia de Adorno, o mana se aproxima de uma relação de não dominação com o objeto, que lembra à razão que domina, que o objeto é

¹ Esse conceito será utilizado nesse trabalho conforme o entendimento de Adorno (1966/2009, p. 285), que identifica o universal sistematizante como totalidade falsa, ou todo não-verdadeiro, nas palavras do autor: “até esse ponto, a insistência hegeliana na universalidade do particular é verdadeira: sob a forma invertida de uma singularização impotente e abandonada ao universal, o particular é ditado pelo princípio da universalidade invertida”.

sempre mais do que o sujeito pode dizer dele. Mana teria certa proximidade com o não-idêntico da *Dialética Negativa* adorniana (Adorno, 1966/2009), como aquilo que não pode ser reduzido à identidade do conceito: “ele é tudo que é desconhecido, estranho: aquilo que transcende o âmbito da experiência, aquilo que nas coisas é mais do que sua realidade já conhecida” (Horkheimer & Adorno, 1947/2006, p. 25), ele resguarda uma dimensão do próprio objeto o que não é ele mesmo e o não-conceitual (Adorno, 1966/2009).

O mana, o espírito que move, não é nenhuma projeção, mas o eco da real supremacia da natureza nas almas fracas dos selvagens. A separação do animado e do inanimado, a ocupação de lugares determinados por demónios e divindades, tem origem nesse pré-animismo. Nele já está virtualmente contida até mesmo a separação do sujeito e do objeto. Quando uma árvore é considerada não mais simplesmente como árvore, mas como testemunho de uma outra coisa, como sede do mana, a linguagem exprime a contradição de que uma coisa seria ao mesmo tempo ela mesma e outra coisa diferente dela, idêntica e não idêntica. Através da divindade, a linguagem passa da tautologia à linguagem. O conceito, que se costuma definir como a unidade característica do que está nele subsumido, já era desde o início o produto do pensamento dialético, no qual cada coisa só é o que ela é tornando-se aquilo que ela não é. Eis aí a forma primitiva da determinação objetivadora na qual se separavam o conceito e a coisa, determinação essa que já está amplamente desenvolvida na epopeia homérica e que se acelera na ciência positiva moderna (Horkheimer & Adorno, 1947/2006, p. 26).

Horkheimer e Adorno (1947/2006) sustentam essa passagem anterior com uma reflexão bastante fecunda: os conceitos não podem designar o objeto se se esgotam na identidade com a coisa, mera constatação da representação de sua repetição na natureza, seja a natureza estrita, seja a natureza social e histórica. Se o elemento de dominação não for superado, essa possibilidade de distinção entre objeto e coisa conceituada torna-se impraticável e a dialética se torna impotente. Para os autores, os primeiros conceitos foram os gritos e terror, resultado de uma reação do primitivo diante da natureza ameaçadora e do mana. Os conceitos são uma resposta do primitivo ao medo do poder oculto do mana. A cada etapa do esclarecimento a etapa anterior era considerada a projeção do subjetivo na natureza, quando a parte mais atual se entende como sendo a mais objetiva. O esclarecimento sempre reagiu a algo objetivo, nunca foi mera projeção do sujeito. Os primitivos tentavam entender o que era o mana, essa força esmagadora, para poder se adaptar, para poder entendê-la; havia algo de objetivo nisso: a “duplicação da natureza como aparência e essência, ação e força, que torna possível tanto o mito quanto a ciência, provém do medo do homem, cuja expressão se

converte na explicação”, isto é, não se trata de algo ilusório e irracional, “não é a alma que é transposta para a natureza, como o psicologismo faz crer”, mas a reação dessa alma a um elemento natural e objetivo (Horkheimer & Adorno, 1947/2006, p. 25). O homem sempre reage a algo objetivo, e é esse algo objetivo que nos leva a nos tornarmos sujeito. “O que o primitivo aí sente como algo de sobrenatural não é uma substância espiritual oposta à substância material, mas o emaranhado da natureza em face do elemento individual” (p. 25), no caso atual, este elemento objetivo é a sociedade, uma vez que somos mediados por ela. Inicialmente esse algo objetivo foi o medo da natureza. A cultura foi construída como lugar de proteção e acolhimento, como tentativa de entender e superar os perigos que geram esse medo. O primeiro grito, “o grito de terror com que é vivido o insólito torna-se o seu nome”, formando a palavra e o conceito (Horkheimer & Adorno, 1947/2006, p. 25).

A assimilação física da natureza é substituída pela “reconhecimento no conceito”, a compreensão do diverso sob o mesmo, o idêntico. A constelação, porém, na qual a identidade se produz – a identidade imediata da mimese assim como a identidade mediatizada da síntese, a assimilação à coisa no ato cego de viver, assim como a comparação dos objetos reificados na conceitualidade científica – continua a ser a constelação do terror. A sociedade é um prolongamento da natureza ameaçadora enquanto compulsão duradoura e organizada que, reproduzindo-se no indivíduo como uma autoconservação consequente, repercute sobre a natureza enquanto dominação social da natureza. A ciência é repetição, aprimorada como regularidade observada e conservada em estereótipos. A fórmula matemática é uma regressão conscientemente manipulada, como já o era o rito mágico; é a mais sublime modalidade do mimetismo. A técnica efetua a adaptação ao inanimado a serviço da autoconservação, não mais como a magia, através da imitação corporal da natureza externa, mas através da automatização dos processos espirituais, isto é, através de sua transformação em processos cegos (Horkheimer & Adorno, 1947/2006, p. 149).

O princípio da identidade, que iguala a coisa ao objeto conceituado, deus à natureza, ou o número ao objeto, visa fixar o existente, dando a ele inteligibilidade, para que possa ser então matéria de dominação. Os mitos tentavam dar fixidez aos fenômenos da natureza para poder conhecê-los, o mito então se torna esclarecimento e a natureza em objetividade que pode ser subjugada, convertendo a explicação em adaptação. Com isso o homem tenta escapar do seu ciclo inexorável, mas acaba se submetendo cada vez mais a ele. De acordo com Horkheimer e Adorno (1947/2006, p. 35), “originariamente, o rapto da deusa identificava-se imediatamente à morte da natureza” mas com “o enrijecimento da consciência do tempo”, mesmo o evento tendo sido fixado no passado, “tentou-se apaziguar ritualmente o medo da morte em cada novo ciclo das estações com o recurso a algo ocorrido há muito tempo”. Mas

essa tentativa se tornou impotente: “em virtude da colocação dessa ocorrência única do passado, o ciclo assume o carácter do inevitável, e o medo irradia-se desse acontecimento antigo para todos os demais como sua mera repetição”. Como a ciência também sustenta na repetição a qualidade da unidade, convertendo a explicação que se sustentava na superstição do primitivo em material racional e seguro, “a subsunção do factual, seja sob a pré-história lendária, mítica, seja sob o formalismo matemático, o relacionamento simbólico do presente ao evento mítico no rito ou à categoria abstracta na ciência, faz com que o novo apareça” sempre como algo predeterminado, “que é assim na verdade o antigo” e o esclarecimento não supera a repetição, mas converte-se em mitologia.

O que passa a ser a liberdade humana é a ideia de poder romper com a repetição, uma repetição que se julga existir na natureza. Se tornar natural, é se tornar repetitivo, previsível. Quando o sujeito pode ser previsível deixa de ser individual/singular. O sujeito controla a natureza porque ela gera medo, ele a controla projetando sobre ela a repetição. Mas o sujeito também é natureza, então para ser controlado, tem de ser repetitivo, isto é, não-singular, e é essa repetição que os torna naturais e, portanto, objetos de controle porque passam a ser previsíveis. Para Horkheimer e Adorno (1947/2006, p. 14), “a naturalização dos homens não é dissociável do progresso social” (p. 14). Para haver progresso neste sentido do esclarecimento, é preciso que os homens se tornem mera natureza para dominação, é o controle sobre essa natureza que os torna naturais, submetidos a essa repetição que é vista na natureza. Nesse movimento, o sujeito se limita à repetição que é projetada na natureza, e não como aquilo que pode romper com a repetição. O processo de formalização do pensamento é o resultado do adestramento das pulsões, da vida psíquica e de todo tipo de mimetismo; o ser humano deve abandoná-los como exigência civilizatória para a autoconservação. A racionalidade técnica é fruto da repressão e da dominação daquilo mesmo que dá vida ao pensamento pois, de acordo com Adorno (1951/1993, p. 107), “se as pulsões não são ao mesmo tempo supressas [aufgehoben] no pensamento, que escapa desse encantamento, o conhecimento se torna impossível, e o pensamento que mata o desejo, seu pai, se vê surpreendido pela vingança da estupidez”. O que dá vida ao pensamento, a imaginação, a especulação, e que auxiliar a razão para pensar um mundo diferente, é transformada em mera tautologia no processo do esclarecimento, em um pensamento cego que só se submete ao número, à identidade, à coisa inanimada e abstrata – aquilo que só pode constatar a mesmice,

o dado que repete. O pensamento deveria, portanto, romper com a repetição e não a confundir com o conhecimento.

A doutrina da igualdade entre a ação e a reação afirmava o poder da repetição sobre o que existe muito tempo após os homens terem renunciado à ilusão de que pela repetição poderiam se identificar com a realidade repetida e, assim, escapar a seu poder. Mas quanto mais se desvanece a ilusão mágica, tanto mais inexoravelmente a repetição, sob o título da submissão à lei, prende o homem naquele ciclo que, objetualizado sob a forma da lei natural, parecia garanti-lo como um sujeito livre. O princípio da imanência, a explicação de todo acontecimento como repetição, que o esclarecimento defende contra a imaginação mítica, é o princípio do próprio mito (Horkheimer & Adorno, 1947/2006, p. 23).

A liberdade pressupõe a superação da repetição e do sempre igual, que tornam o homem natural, impedindo-o de escapar da identidade que os indiferenciam: liberdade pressupõe a diferenciação e a alteridade, pressupõe também a sociedade, a transformação da natureza do homem e a edificação da cultura, que possibilitaria superar a necessidade de autoconservação estrita do qual o animal não tem como escapar na natureza. Quando isso não é superado, regredimos em alguns aspectos à indiferenciação que é própria da natureza estrita, formando em nós uma segunda natureza e, nesse sentido, mais regredidos que o animal irracional. A naturalização é um processo de reificação do humano, pois nos torna objeto para ser dominado, o mesmo se passa com o pensamento, também reificado, dominado para poder dominar. O medo que o homem esclarecido tem do pensamento que se aplica negativamente aos fatos, é o mesmo que aquele acionado diante do poder oculto da natureza e da capacidade para a fantasia. São reações de defesa ante o desconhecido ameaçador, e também diante daquilo que fascina, encanta, e desperta o desejo de proximidade reprimido por meio da falsa segurança do eu sempre fixo. O esclarecimento buscou para isso uma forma de enfrentamento caracterizada por uma razão destituída da faculdade da imaginação e das especulações. O medo deveria então ser enfrentado pelo logos – razão sem sensibilidade –, proscrevendo qualquer tipo de mimetismo, acusando-o de prática mágica. Coloca-se, então, um tabu sobre o que lembra essa possibilidade de sedução e desprendimento das amarras do eu sempre idêntico, e do pensamento negativo e contraditório que possibilitariam a superação da identidade como modo de autoconservação. O mana, o desconhecido e incompreendido também devem passar a filtro pelo domínio totalitário autocrático do sujeito amedrontado diante do natural – que também encanta e fascina –, levando à impossibilidade de reconhecer

a tautologia do subjetivo que o esclarecimento e a ciência buscaram a todo momento reprimir. É nesse sentido que o pensamento negativo sempre foi colocado sob a marca de um tabu, que transforma o que é contraditório, imanente tanto à natureza estrita quanto à natureza humana e à história, como algo que deve ser proscrito; “a “vida” paga seu tributo à exigência da autoconservação, que instrumentaliza todo impulso mimético, roubando-lhe a transcendência, a sua relação com o prazer e com a incorporação da natureza dominada na experiência do eu” (Alves Junior, 2003, p. 149). O que é verdadeiro para o esclarecimento é o saber que iguala o objeto ao sujeito, o que é verdadeiro é o sistema. O esclarecimento é totalitário pois elimina o diverso em nome da unidade que julga garantir a objetividade e a segurança do eu. A negatividade, o contraditório – em certo sentido talvez o *mana* na linguagem pré-animista –, traziam esses elementos, o respeito e a qualidade do pensamento em guiar-se para além do conceito, além do sistema, além da identidade. Mas o esclarecimento encaixa a realidade em um sistema que julga garantir objetividade e segurança, expurgando assim todos esses elementos que apontam e expõem a sua insuficiência: “na crença de que ficaria excessivamente suscetível à charlatanice e à superstição, se não se restringisse à constatação de fatos e ao cálculo de probabilidades, o espírito conhecedor prepara um chão suficientemente ressecado para acolher com avidez a charlatanice e a superstição” (Horkheimer e Adorno, 1947/2009, p. 12).

Para Horkheimer e Adorno (1947/2006, p. 33), “através da identificação antecipatória do mundo totalmente matematizado com a verdade, o esclarecimento acredita estar a salvo do retorno do mítico”. O esclarecimento “confunde o pensar e a matemática, desse modo, essa se vê por assim dizer solta, transformada na instância absoluta” ela visa o sistema, “um método racional, dotado de uma unidade sistemática”, ela visa o saber como forma de dominação que tem como função colar o real, ou a verdade à representação lógico-matemática, produto do sujeito, como abstração que se torna uma identidade ou espírito absoluto com o qual toda e qualquer coisa é o seu produto ou sua finalidade. Como produz um sistema de identificação total, o esclarecimento é totalitário pois quer transformar tudo à imagem ou ao retorno a esse absoluto, tal como Hegel postulou. Com isso, tudo é submetido a essa “entidade mais abstrata”, distanciando-se da concretude que busca desesperadamente alcançar. Nas palavras de Januário (2013, p. 28), “tomar a matemática e a lógica formal como padrão do conhecimento científico é, para Horkheimer e Adorno, o ponto mais avançado do desenvolvimento da *abstração*”. Nesse sentido que se sustenta a atitude negativa presente no

Dialética do Esclarecimento, que toma como objeto a autorreflexão do seu processo na história, que contém tanto aspectos regressivos quanto progressivos; esses, apontam para o potencial do esclarecimento, no que esse traz de iluminação, os potenciais de liberdade e igualdade humanos inscritos, e ainda contingentes na história. Mas, para isso, é necessário a autorreflexão sobre aquilo que o esclarecimento também fomentou quando continuou progredindo de maneira cega. A crítica ao espectro totalitário em que ele também se converteu por meio de um processo crescente de dominação da natureza – externa e interna – e da formalização da razão, são submetidos ao pensamento formal e abstrato que aprisiona o indivíduo ao sempre igual e produz formas poderosas de ajustamento, distanciando-se das reais necessidades humanas.

Essa relação entre a dominação efetuada pela identidade e pelas abstrações como expressão do caráter falso dos universais, como serão examinados nesse primeiro bloco por meio da análise da mitologização do esclarecimento, também serão analisados nos tópicos que discutirão outros sistemas totais: o capitalismo tardio e a indústria cultural. O exame dessas totalidades analisadas nesse bloco sobre a *Dialética do Esclarecimento* – por meio de um recorte que traz para a superfície o modo como os fragmentos filosóficos desse livro indicam as tendências totalitárias do pensamento identificador –, tem como objetivo trazer essa reflexão para centralidade do texto da tese, uma vez que nesse livro esses elementos não são apresentados e discutidos de forma muito evidente, e são fundamentais para o desenvolvimento da argumentação da pesquisa. Na análise que se segue, no capítulo dois, que toma como fonte de pesquisa a *Dialética Negativa* adorniana, a tendência à integração total discutida nesse primeiro bloco, seguirá por meio de novas constelações, como, por exemplo, por meio da introdução de novos conceitos, o não-idêntico e o não-conceitual que, nesse bloco aproximamos, sem estabelecer uma relação de identidade, do conceito de mana – momento irredutível no próprio pensamento identificador.

1.2 Capitalismo tardio e sociedade administrada: equivalente e totalidade

Se a estrutura dominante da sociedade reside na forma da troca, então a racionalidade desta constitui os homens; o que estes são para si mesmos, o que pretendem ser, é secundário. Eles são deformados

*de antemão por aquele mecanismo que é transfigurado
filosoficamente em transcendental.*

(Adorno, 1969/1995c, p. 186).

O indivíduo é um ser natural e não-natural, mediado pela objetividade, que dá substância à sua pessoa, constitui-se como natureza remetida à história, produto da cultura e da sociedade. Para Horkheimer e Adorno (1947/2006, p. 75) “até mesmo o ego, a unidade sintética da apercepção, a instância que Kant define como o ponto supremo a que é preciso ligar a lógica inteira, é na verdade, ao mesmo tempo, o produto e a condição da existência material”, que se “expande e se contrai com as perspectivas da autonomia econômica e da propriedade produtiva”. Assim, o universal, tal como Hegel pôde definir, é a substância com a qual o indivíduo adquire a sua materialidade, mas, para esse autor, esse universal seria um indeterminado, expressão do espírito absoluto. Marx, ao colocar a dialética hegeliana de cabeça para cima, depreende de suas análises que esse universal é a consequência da abstração dos diversos particulares e empíricos, isto é, esse todo, que antecede os homens e os constituem, é produto dos homens frente à natureza por meio do trabalho que a transforma, neste sentido, como produto humano, deveria auxiliar os homens na concretização de seus interesses mais racionais. Mas, nas “condições atuais, os próprios bens da fortuna convertem-se em elementos do infortúnio”; enquanto no passado a superprodução desses bens não revolveu os problemas materiais de toda a população, pelo contrário, levou a crises internas da economia, Horkheimer e Adorno (1947/2006, p. 12) reiteram que “na falta de um sujeito social”, capaz de se opor ao sistema, a sociedade “produz, com a entronização dos grupos que detêm o poder no lugar desse sujeito social” e o “progresso converte-se em regressão”. O trabalho, categoria fundamental para a transformação e constituição da natureza humana, como o que dá substância ao valor, é trabalho social, isto é, interdependente e base para a formação da totalidade como tecido social que, de forma imanente, deveria ter como finalidade a satisfação das necessidades humanas, que são de onde nascem. Totalidade, nesses termos, significa também o universal, como conjunto da produção humana objetivada nos produtos por ela produzidos, isto é, cultura e sociedade, que deveriam garantir as condições para a constituição do indivíduo e da sua subjetividade em um mundo justo.

Como foi debatido, na passagem para as sociedades administradas, ocorrem mudanças significativas na tessitura econômica social. A partir do século XX ocorrem certas transformações do modelo de funcionamento do capitalismo, em que ocorre uma transposição

do funcionamento da estrutura para a superestrutura, produzindo uma equivalência entre “a racionalidade instrumental própria do mundo do trabalho e da produção e a racionalidade da cultura” (Imbrizi, 2005, p. 26). Assim, para entender o atual estágio da dominação exercida pela esfera econômica no momento do capitalismo denominado tardio, é preciso compreender que a “dominação das relações de produção sobre os homens pressupõe o estágio de desenvolvimento alcançado pelas forças produtivas”, isto é, “enquanto as duas coisas precisam ser diferenciadas, quem quiser de algum modo entender o feitiço de situação, precisa de uma para entender a outra” (Adorno, 1969/1994, p. 72), nas palavras do autor:

a sociedade é, no estágio de suas *forças* produtivas, plenamente, uma sociedade industrial. Para toda arte e para além de todas as fronteiras dos sistemas políticos o trabalho industrial tornou-se o modelo de sociedade. Evolui para uma totalidade porque modos de procedimento que se assemelham ao modo industrial, necessariamente se expandem, por exigência econômica, também para setores da produção material, para a administração, para a distribuição e para aquela que denominamos cultura (Adorno, 1969/1994, p. 68).

De outro lado, para Adorno, mesmo com as transformações da sociedade e da economia, e de seus modelos de produção, a sociedade continua capitalista em seu cerne:

Por outro lado, a sociedade é capitalismo em suas *relações* de produção. Os homens seguem sendo o que, segundo as análises de Marx, o que eles eram por volta da metade do século XIX: apêndices da maquinaria, e não mais apenas literalmente os trabalhadores, que têm de se conformar com às características das maquinarias a que servem, mas, além deles, muito mais, metaforicamente: obrigados até mesmo em suas mais íntimas emoções a se submeterem ao mecanismo social como portadora de papéis, tendo de se modelar sem reservas de acordo com ele. Hoje como antes produz-se visando lucro. Para além de tudo o que à época de Marx era previsível, as necessidades, que já não eram potencialmente, acabaram se transformando completamente em funções do aparelho de produção, e não vice-versa. São totalmente dirigidas (Adorno, 1969/1994, p. 68).

Com a consolidação do capitalismo, a racionalidade industrial, ou racionalidade instrumental “torna-se modelo para todas as relações entre os próprios homens e, conseqüentemente, no processo de formação do indivíduo. [...] Isso desemboca em uma racionalidade que oferece as bases das relações: o critério de igualdade e não o da diferença” (Imbrizi, 2005, p. 39). O pressuposto imanente à sociedade como totalidade, o princípio de socialização que propicie a individuação – princípio da diferenciação – no capitalismo tardio e

“sob a égide do valor da troca, é a força de trabalho quantificada e abstrata que ocupa o centro da vida capitalista e, assim, a alienação” (Imbrizi, 2005, p. 39), neste sentido, a alienação instaurada pela totalidade sob a égide do capitalismo tardio impõe uma força que impede a emancipação de modo ainda mais intenso, impedindo a individuação. Esses mecanismos expostos expressam

a própria estrutura da sociedade administrada que, segundo Adorno (1986) vem se constituindo desde as primeiras décadas do século XX e se caracteriza por uma cultura na qual há um nivelamento entre a racionalidade instrumental – relacionada à estrutura econômica da sociedade e aos critérios de utilidade e lucro – e a racionalidade subjetiva própria do âmbito cultural referente aos valores e normas que legitimam o funcionamento dessa sociedade (Imbrizi, 2005, p. 50).

Desse modo, Adorno (1969/1994, p. 72) pensa o capitalismo tardio por meio do entendimento das contradições entre as relações de produção e forças produtivas. Para o autor, nesse momento histórico, “da liberação das forças produtivas, surgiram novamente reações de produção restritivas; a produção se tornou uma finalidade em si e bloqueou o objetivo que seria a realização da plena liberdade”. Transformações que modificam a dinâmica do momento liberal do capitalismo, em que as relações de produção e forças produtivas não se mostraram tão elásticas. Para Adorno, nesse tipo de modelo econômico, caracterizado como capitalismo tardio, cria-se um sistema coeso, entre indústria, cultura e acumulação de capital, que influencia diretamente na formação de uma tecnocracia, um sistema de dominação ainda mais sofisticado e eficaz que no momento do capitalismo concorrencial, impondo fortes obstáculos que tendem a neutralizar a capacidade do exercício crítico e a autonomia dos indivíduos. Para Adorno (1969/1994, p. 72), “produção material, distribuição e consumo são administrados conjuntamente”, assim, “diluem-se as fronteiras que antes ainda separavam essas esferas correlacionadas no interior do processo global e com isso cuidavam do qualitativamente diferenciado”, produzindo uma simplificação das dimensões da vida material que passam a se subordinar à racionalidade atual das relações de produção, restritivas em relação à capacidade produtiva. “A totalidade dos processos de mediação, na verdade, do processo da troca, produz uma segunda e enganadora imediatez. Ela permite, talvez, esquecer ou suprimir da consciência, contra a própria evidência, o que é antagônico e separador”, com efeito, ela produz ajustamento em um nível ainda mais poderoso que no momento do período

liberal. “Mas, essa consciência da sociedade é aparência porque, ainda que se dê conta da unificação tecnológica e organizatória, deixa de ver que essa unificação não é verdadeiramente racional, mas se mantém subordinada a uma regularidade cega e irracional”, assim, o funcionamento social tecnocrático, inflado pelo poderio produtivo industrial, utiliza da subjetividade individual para o seu perfeito funcionamento, sem perturbações, ela é administrada conforme os interesses da *ratio* burguesa – “espírito autárquico, empírico-racional” (Adorno, 1966/2009, p. 261), administrando o homem até mesmo em sua dimensão mais singular. “O poderio 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, prejudicadas” (Adorno, 1969/1994, p. 72). Isso tem profundas implicações para o modo de vida concreto do homem, como visto, elas impõem a racionalidade instrumental no domínio da cultura, produzindo um imbricamento entre a indústria do entretenimento e as grandes corporações econômicas, formando o monopólio cultural, tendo como um dos seus produtos a indústria cultural. Como ideologia da sociedade industrial, ela faz apologia ao capitalismo administrado. Para Adorno (1969/1994), a tendência marcante do capitalismo tardio é esse descompasso entre as relações de produção e as forças produtivas, pois, “no final das contas, a única coisa que se automatizou foram as relações entre os homens, soterradas pelas relações de produção. Por isso é que a toda poderosa ordem das coisas continua a ser, ao mesmo tempo, a sua própria ideologia, virtualmente impotente”. Neste sentido, sob a égide do capitalismo tardio, a formação do indivíduo se torna cada vez mais problemática: “pela mediação da sociedade total, que engloba todas as relações e emoções”, e não apenas o mundo da autoconservação e do trabalho, “os homens se reconvertem exatamente naquilo contra o que se voltara a lei evolutiva da sociedade, o princípio do eu: meros seres genéricos, iguais uns aos outros pelo isolamento na coletividade governada pela força” (Horkheimer & Adorno, 1947/2006, p. 41-42).

A partir dessas reflexões iniciais, neste segundo tópico, buscar-se-á analisar como o trabalho no modo de produção capitalista tardio se transforma em um sistema total de dominação, como totalidade abstrata que medeia a relação do particular com o universal pela troca entre equivalentes, que em vez de realizar o particular, os transforma em objetos, tal como as mercadorias, passíveis de serem trocados. Essa relação pode ser compreendida tanto pelo equivalente do capital, como pela lógica formal. O primeiro, é estabelecido pela troca de

mercadorias, que podem ser calculadas pelo tempo de trabalho, no entanto, ele deve se transformar no equivalente que, para poder ser trocada se torna forma-valor – o dinheiro –, que possibilita expressar o valor de troca do objeto, negando o seu valor de uso nesse processo. O valor de troca é atribuído pelo sistema, mas o uso é inerente ao próprio objeto. Na sociedade o valor de troca é tomado como inerente às mercadorias – trata-se do seu caráter de fetichismo –, e o valor de uso desaparece nesse processo. Não há valor de troca intrínseco no diamante, por exemplo, isto é, quem diz que é valioso somos nós, mas não pelo valor de uso, mas pelo valor de troca nas relações sociais. Então nem tudo depende do sujeito, como as trazem as teorias construcionistas, existe um valor inerente ao objeto, que é o seu valor de uso, no entanto, o valor externo a todas elas são determinadas pelo equivalente do capital, que é o equivalente da lógica formal, $A = A$. Para Adorno (1969/1995c), o pensamento formal é uma abstração do equivalente do capital. Baseadas nas relações de equivalência atribuídas aos homens pela sociedade é que se pensa formalmente. Quando Kant estabeleceu as regras formais da razão, ele extraiu do mundo, tal como ele via, relações de equivalência e passou para a lógica essa equivalência que ele via no mundo real. Como a sociedade se organiza pelo equivalente, a lógica formal abstrata surge do equivalente dessa lógica. Essa relação entre troca e abstração com forma de dominação pôde ser inicialmente explicitada por Adorno nesta seguinte passagem:

a totalidade em linguagem hegeliana, o onipresente éter da sociedade. Este é, porém, tudo, menos etéreo, pelo contrário, ele é o *ens realissimum* [o que há de mais real]. Na medida em que ele parece abstrato, essa sua abstração não é culpa de um pensamento especulativo, obstinado e desligado da realidade, mas sim da relação de troca, da abstração objetiva a que o processo da vida social obedece. O poderio da abstração sobre os indivíduos é mais concreto do que o que qualquer instituição individual que, tacitamente, se constitua, de antemão, de acordo com o sistema, e o inculque nos homens. A impotência que o indivíduo experimenta diante do todo é a drástica expressão disso (Adorno, 1969/1994, p. 70-71).

Deste modo, discutiremos como o sistema econômico se mostra como um sistema que, ao não realizar o particular, impede a determinação individual e a realização do princípio da diferenciação, colocando no seu lugar, a realização da identidade por meio do equivalente do capital, como um sistema de dominação totalitário característico do capitalismo tardio. Assim, o trabalho, que deveria garantir tanto a superação da luta pela autoconservação, quanto a felicidade e a satisfação, nesta sociedade vem se estabelecendo de modo contrário, por meio

da lógica do sacrifício, em nome de uma autoconservação estrita, aquém do desenvolvimento das forças produtivas da sociedade contemporânea (Horkheimer & Adorno, 1947/2006). A realidade se porta como um sistema lógico que se converte em transcendental, cuja realidade é o capital em sua lógica mais funesta, que tem como finalidade realizar apenas a si mesmo por meio da troca e do seu equivalente universal, a forma-valor dinheiro, esquecendo-se dos homens, impondo-se de forma contrária ao estabelecimento de uma sociedade justa, de homens e mulheres iguais em suas diferenças (Horkheimer & Adorno, 1947/2006).

A humanidade convertida em clientela, sujeito das necessidades, é ainda, além de todas as representações ingênuas, preformada socialmente não apenas pela situação técnica das forças produtivas, mas igualmente pelas relações econômicas em que estas funcionam. O caráter abstrato do valor de troca está vinculado *a priori* à denominação do universal sobre o particular, da sociedade sobre seus membros coatos. Ele não é socialmente neutro, como simula a logicidade do processo de redução a singularidades, tais como o tempo de trabalho social médio. Através da redução dos homens a agentes e portadores da troca de mercadorias, realiza-se a dominação dos homens pelos homens (Adorno, 1974/1999, p. 124/125).

O problema é que na sociedade capitalista, o que importa não é a realização desse particular por meio do universal, mas a produção de mais valor, do capital para gerar mais capital, que para se manter produz o indivíduo ajustado, explorado até o seu íntimo pela mais-valia. Os produtos do seu trabalho deixam de ser seus, que nascem da necessidade, tornam-se fetichizados, impõem a pseudosatisfação e a identificação com o sacrifício, que não retorna aos homens, que se mantêm não satisfeitos até mesmo em suas necessidades mais prementes. Este universal falso se autoproduz, distanciando-se cada vez mais das questões concretas humanas, como a extirpação da fome e do trabalho alienado, mantendo a exploração e expropriação do homem e de sua natureza, que além de combustível para a maquinaria e estoque de reserva para o mercado, passa a ser objeto também de troca para que a sociedade baseada nas trocas possa seguir produzindo e trocando para gerar mais capital e reproduzir a si mesma indefinidamente (Adorno, 1969/1994). Como visto, esse sistema capitalista, mesmo com toda sua abundância e má distribuição, não entra em colapso, mas se automatiza e integra cada vez mais a classe trabalhadora ao poder sedutor e fetichista do capital. Os indivíduos passam a poder se identificar com a sociedade todo poderosa, desde que abram mão de si mesmos. De objeto, como produto humano, o capital torna-se sujeito das relações humanas, que se subordinam à sua racionalidade: “a racionalidade econômica, esse princípio tão

enaltecido do menor meio, continua incessantemente a remodelar as últimas unidades da economia: tanto a empresa quanto os homens” (Horkheimer e Adorno (1947/2006, p. 167).

O indivíduo, mediado socialmente, como produto desse todo, é, de fato, objeto, pois se constitui pela mediação com esse sujeito universal, contudo, deveria se constituir como sujeito-objeto desse processo, uma vez que não é só passivamente que esse se constitui em relação à objetividade. Como este universal se encontra de cabeça para baixo, como Marx pôde reiterar, na correção da dialética hegeliana, o que é confirmado por Adorno, ao dizer que ao contrário do que Hegel argumentou, “o todo é o não-verdadeiro” (Adorno, 1951/1993, p. 41), ele não pode realizar o particular, mas o deforma o suficiente para que ele se mantenha feliz e ajustado, submetendo-o à sua racionalidade e aos seus interesses. Não há mais sujeito social uma vez que esse se encontra subsumido aos processos sociais que os reificam.

A naturalização dos homens hoje não é dissociável do progresso social. O aumento da produtividade econômica, que por um lado produz as condições para um mundo mais justo, confere por outro lado ao aparelho técnico e aos grupos sociais que o controlam uma superioridade imensa sobre o resto da população. O indivíduo se vê completamente anulado em face dos poderes econômicos. Ao mesmo tempo, estes elevam o poder da sociedade sobre a natureza a um nível jamais imaginado. Desaparecendo diante do aparelho a que serve, o indivíduo se vê, ao mesmo tempo, melhor do que nunca provido por ele (Horkheimer & Adorno, 1947/2006, p. 14).

Para Horkheimer e Adorno (1947/2006, p. 18), “poder e conhecimento são sinônimos”, e a técnica seria “a essência desse poder”. A técnica visa o método, o procedimento eficaz, os meios pelos quais é possível aperfeiçoar a eficiência e o controle sobre determinada atividade, no progresso do esclarecimento ela torna-se a base do saber científico, no saber pragmático que domina a natureza de modo cego. “O sistema visado pelo esclarecimento é a forma de conhecimento que lida melhor com os fatos e mais eficazmente apoia o sujeito na dominação da natureza. Seus princípios são o da autoconservação” (Horkheimer & Adorno, 1947/2006, p. 72). Os autores se perguntam então sobre o sentido da técnica e da ciência, e constata suas contradições, uma delas se refere ao pensamento que progride como dominação cada vez mais sofisticada sobre a natureza, como forma de vencer o medo proveniente de suas ameaças, criando dispositivos que assegurassem a autoconservação humana. A técnica não é neutra, para Horkheimer e Adorno (1947/2006) ela é tão democrática quando a sociedade em que ela se desenvolve. A técnica é contraditória, não é possível se prescindir da técnica, mas ela deve ser criticada quanto fetichizada, assim

como a tecnologia como conjunto desses meios técnicos. O seu princípio é o da racionalidade instrumental, que auxilia na intensificação do domínio sobre a natureza, seja a natureza estrita, a natureza humana ou a natureza histórica. Trata-se de uma forma de pensar que progride, que desde seu início, como visto no processo do esclarecimento, tinha como objetivo investir os homens à posição de senhores da natureza, mas que na verdade acaba ocorrendo o inverso, na mais profunda naturalização do homem, que se vê submetido à natureza, assim como submetido à sociedade e à cultura que ele mesmo criou transformando a natureza, mas que agora o destrona (Horkheimer & Adorno, 1947/2006; Horkheimer & Adorno, 1956/1973).

O esclarecimento é totalitário, pois assume na modernidade a roupagem da ciência positiva que, por meio da técnica, se entrelaça tanto com a esfera econômica quanto a cultural, impondo um sistema coeso, que, como visto, objetiva reduzir tudo ao denominador comum do sujeito, à identidade deste com o objeto, onde ambos se anulam. A técnica, como essência desse saber, que se intensifica com a ciência e a tecnologia no capitalismo, ajuda o homem a dominar a natureza externa e interna, expressa também o seu caráter totalitário. A dominação da natureza só é possível pelo trabalho e pela técnica, que se valem da formalização crescente da razão – *ratio* burguesa –, como forma eficiente de dominação. Ela se alinha muito bem com o capitalismo tardio e com a produção industrial, técnica e razão instrumental sofisticam os instrumentos de dominação no capitalismo, incrementando sua força produtiva e seu alcance.

Na técnica que se torna fim em si mesmo, o saber se torna independente do objeto ao qual se dirige, não há mais especificidade; a repetição é sua base e o seu fim. Esse é o mesmo movimento da compulsão psíquica: o objeto é só pretexto. Na indústria moderna, conforme Marx, a ciência e a tecnologia contribuíram com o incremento das forças produtivas. A tecnologia se refere à formalização das técnicas, apartando essas das relações peculiares e as destinando a todos objetos que possam ser percebidos como idênticos, isentos de diferenças. É a primazia de um sujeito que não se sabe objeto, ilustrando as duas formas de falsa projeção, descritas por Horkheimer e Adorno: a pretensa autossuficiência do sujeito que só projeta a si próprio, como ocorre no idealismo e na paranoia — e a anulação do sujeito — como ocorre na perspectiva positivista do conhecimento (Crochík, 2014, p. 415).

De acordo com Horkheimer e Adorno (1947/2006), o princípio da identidade já estava presente no sacrifício, presente no ritual da magia, e evoluiu para a troca mercantil, sua base, seja na religião, seja nos mitos, era a lógica da troca por meio do objeto a ser

sacrificado. Trocavam-se coisas com qualidades distintas por algo que deveria se igualar a elas em valor, podendo assim aplacar a fúria dos deuses e da natureza. Em sua base já está o logro e a astúcia uma vez que toda troca é injusta, pois iguala coisas com naturezas distintas (Horkheimer & Adorno, 1947/2006). Mas quando a troca evolui para a esfera econômica, tornando-se o centro da organização social capitalista dominada pelo valor – forma-dinheiro –, a troca se transfigura como equivalente do capital, como forma-valor, uma espécie de espírito universal que pode igualar qualquer coisa de natureza distinta, tornando-a intercambiável na troca, o seu princípio é o da identidade.

Quando o centro da produção e circulação capitalista sustentado pela troca invade as demais esferas da vida, como a filosofia, a ciência, a cultura e o lazer, esse princípio o acompanha, uma vez que todos estão subordinados à racionalidade instrumental do modelo industrial. Portanto, por intermédio da troca, o princípio da identidade expressa seu domínio também na esfera da produção e administração da sociedade como um todo, caracterizando as sociedades administradas. O indivíduo, mediado por estas instituições, dominadas pela troca e pelo mercado, tem sua razão reduzida ao meramente factual, à racionalidade instrumental – que é a racionalidade da eficácia e não da reflexão. A razão então fica presa à identidade. De acordo com Adorno (1966/2009), pensar é também identificar – mas não se resume apenas a esse momento, pensar é também ir além do factual, das aparências –, assim, a razão humana, tornada instrumental, que se baseia na identidade pelo seu zelo formalizante e redutor de toda a diferença, se torna também expressão da *ratio* burguesa que é a racionalidade da dominação.

Com o esclarecimento, tem-se então a formação de um sistema universal, mediado pelo equivalente da troca, que não garante a realização do particular como um outro diferenciado, mas como meros seres genéricos, iguais uns aos outros, neste sentido, trata-se de uma falsa sociedade ou um universal invertido. Esse todo falso, que se sustenta por esse saber-poder que tem como base a técnica e a identidade e que, com o progresso do esclarecimento evolui e intensifica seu poderio por meio da ciência e da tecnologia, faz com que esse universal exerça seu poder de dominação ainda mais intensificado quando utilizado para o incremento da produção. Se a base desse saber-poder é a técnica e o pensamento de identidade que transforma tudo à sua imagem refletida, esse universal se torna a expressão deste aspecto totalitário do conhecimento/esclarecimento, que se expressa também nas relações econômicas no capitalismo tardio. Esse alcance que se utiliza da matemática como padrão do conhecimento está vinculado à experiência de abstração como instrumento do

esclarecimento, de tal modo que esse padrão se coaduna com o surgimento da sociedade burguesa. Para (Horkheimer & Adorno, 1947/2006, p. 20), “a sociedade burguesa está dominada pelo equivalente. Ela torna o heterogêneo comparável, reduzindo-o a grandezas abstratas. Para o esclarecimento, aquilo que não se reduz a números e, por fim, ao uno, passa a ser ilusão”, a matematização do mundo alcança esse estatuto, como visto, pois se torna tanto o padrão para o conhecimento como forma da razão pragmática humana, tornando-se um dos instrumentos do esclarecimento, que em vez de mais concreto, torna-se mais abstrato, o que se intensifica no capitalismo tardio. Como esse instrumento do esclarecimento se dá mediante o processo de abstração, é por intermédio da “retirada das qualidades específicas de cada coisa singular, reduzindo à mera quantidade” (Januário, 2013, p. 28) que a verdade alcança a identificação desse mundo. Então esse universal, que é constituído por meio desse princípio unificador, se torna também a expressão de uma totalidade heteronômica, e não de uma totalidade que garanta o princípio da diferenciação, mas o contrário, que aniquila a diferença.

Horkheimer e Adorno não apontam aqui se haveria uma relação de causa-efeito entre o esclarecimento e constituição da sociedade burguesa fundada na troca, mas sim que há a ocorrência do esquema da “calculabilidade” e da “utilidade” nos dois âmbitos, tanto na ciência moderna quanto na sociedade capitalista burguesa. Ou seja, a “calculabilidade” e a “utilidade” se expressam tanto nas relações sociais objetivas, quanto na forma de compreensão dos fenômenos da natureza e dessas relações sociais mesmas. O que os autores pretendem apontar é que há cumplicidade entre o desenvolvimento do esclarecimento em sua ânsia de desmitologização e o esquema da calculabilidade e da utilidade que impregnam o capitalismo. Se antes o “equacionamento de todas as ideias” nos últimos escritos de Platão exprimia um “anseio” de desmitologização, este anseio é satisfeito na medida em que o número se tornou o “cânon” do conhecimento. Não obstante, o número é também, por assim dizer, cânon da sociedade burguesa moderna (Januário, 2013, p. 18-19).

Na esfera do sujeito cognoscente, quando o pensamento se vê reduzido à racionalidade instrumental – o pensamento de identidade, que tem na representação das ciências da natureza como aquilo que é mais abstrato –, formaliza a razão a ponto de não reconhecer o qualitativamente diferente, tornando essa totalidade uma entidade abstrata e metafísica, que se torna totalitária uma vez que tudo pode ser trocado pelo valor universal que iguala tudo que é diferente à identidade. Como a matemática se torna a linguagem universal da verdade, o pensamento prático iguala tudo a si mesmo, isto é, as categorias impedem de conhecer aquilo que já foi constatado *a priori* pela racionalidade e o método eficaz. A

matematização do pensamento opera pela lógica formal do princípio da identidade, como visto, é uma abstração que não tem relação com o concreto, na verdade se distancia dele.

Então essa totalidade se torna uma abstração esvaziada, “tais universais que ainda possam sobreviver são, na realidade, estereótipos, que não contêm nenhum conteúdo de informação” (Jameson, 1997, p. 52). Como um universal que não forma, mas provoca ajustamento porque os diversos particulares já estão de antemão determinados por uma totalidade que impede esse particular de se realizar, impedem também o pensamento que, no processo do esclarecimento – da constituição do humano e de sua razão – se reduz a um mero procedimento, que visa identificar e classificar, seu critério, como dito, é o da utilidade, e não da reflexão.

Mas este pensamento, resguardado dos sonhos de um visionário nas diversas disciplinas da ciência, recebe a conta: a dominação universal da natureza volta-se contra o próprio sujeito pensante; nada sobra dele senão justamente esse *eu penso* eternamente igual que tem que poder acompanhar todas as minhas representações. Sujeito e objeto tornam-se ambos nulos. O eu abstrato, o título que dá o direito a protocolar e sistematizar, não tem diante de si outra coisa senão o material abstrato, que nenhuma outra propriedade possui além da de ser um substrato para semelhante posse. A equação do espírito e do mundo acaba por se resolver, mas apenas com a mútua redução de seus dois lados. Na redução do pensamento a uma aparelhagem matemática está implícita a ratificação do mundo como sua própria medida. O que aparece como triunfo da racionalidade objetiva, a submissão de todo ente ao formalismo lógico, tem por preço a subordinação obediente da razão ao imediatamente dado. [...] Ora, ao invés disso, o formalismo matemático, cujo instrumento é o número, a figura mais abstrata do imediato, mantém o pensamento firmemente preso à mera imediatidade. O factual tem a última palavra, o conhecimento restringe-se à sua repetição, o pensamento transforma-se na mera tautologia. Quanto mais a maquinaria do pensamento subjuga o que existe, tanto mais cegamente ela se contenta com essa reprodução. Desse modo, o esclarecimento regride à mitologia da qual jamais soube escapar (Horkheimer & Adorno, 1947/2006, p. 34).

No capitalismo tardio está inscrito um modo de dominação favorecido pela troca, e que se expande, por intermédio do desenvolvimento da indústria e da tecnologia, para as demais esferas da sociedade, como a esfera da cultura, do lazer e do consumo, tornando-se uma totalidade que, diferentemente de outras fases, como a liberal e concorrencial, que continham em suas contradições o elemento contingente de uma sociedade justa, a atual se fecha em si mesma, não deixando frestas para alguma transformação efetiva (Adorno, 1969/1994), mesmo porque, como já exposto por Horkheimer e Adorno (1947/2006), já não há mais um sujeito social capaz da revolução, uma vez que a práxis como transformação

social também se encontra bloqueada pelas transformações econômicas na passagem para o mundo administrado. Para Nobre (1999, p. 7), essa “é a “novidade” do capitalismo tardio frente a suas fases anteriores: ele paralisa a ação genuinamente transformadora”, para o autor, isso ocorre devido ao fato de que “o velho paradigma do capitalismo liberal – o da auto-regulação do mercado – não mais se aplica, na visão de Adorno, e o novo mecanismo que o substituiu é ainda mais opaco”.

A técnica e a atividade econômica são fundamentais para a produção da liberdade, o capitalismo produz essas condições, contudo, como se torna um sistema irracional, confere “aos grupos sociais que o controlam, uma superioridade imensa em relação ao restante da população” (Horkheimer & Adorno, 1947/2006, p. 14). Há grupos que assumiram o poder dos aparelhos técnicos, de modo distinto do que Marx analisou, que ditam o que vai ser produzido e para onde a produção vai se encaminhar, que não é em função dos interesses da maioria, mas dos pequenos grupos que detém o poder. O problema é que a venda em liquidação da cultura contribui para a conversão da riqueza econômica em seu contrário: quanto mais a sociedade produz e “progride”, mais regride. Com o grande incremento das forças produtivas, o sistema econômico não tem mais como justificar a exploração dos homens, a riqueza material que poderia gerar igualdade e justiça passa a ser um problema político e não econômico, portanto, no capitalismo tardio esse sistema é controlado de fora, politicamente, pelos monopólios econômicos, seguindo a racionalidade da própria burocracia, ou racionalidade instrumental nos termos adornianos. A sociedade administrada reflete a redução da política à administração, uma administração que tem como função reproduzir o existente e suas desigualdades. A política e a justiça social se medeiam reciprocamente, mas é a discussão de caminho distintos, perspectivas de encaminhamento social que as tornam irracionais. A tecnocracia é um culto à técnica como fetiche, transformado em agente regulador da vida, em que o conhecimento se volta para a produção de tecnologia, que tem como finalidade um telo mais prático e menos reflexivo. Os problemas sociais se tornam problemas técnicos e administrativos, mas a decisão sobre os recursos e a justiça não é uma decisão técnica, mas política: a tendência que seria melhor para todos é uma decisão humana, e pode ser auxiliada, mas não substituída pela tecnologia, mas atualmente a política é reduzida à técnica e à administração. Nesse sentido, tem-se quem é o melhor empreendedor, quem pode administrar melhor o país, a eficiência no cumprimento de metas, como se o estado fosse

uma grande empresa. Mas as decisões não são apenas técnicas, e isso acontece com todas as esferas da vida, como a educação, reduzida à didática, às técnicas de ensinar.

Nesse ínterim, o indivíduo se torna mais uma vez objeto da aparelhagem industrial moderna, meio para o seu desenvolvimento, e não como sujeito dessas relações. Ele se reifica tornando-se mercadoria – por meio do equivalente, torna-se sempre um igual que pode ser trocado por outro de mesmo valor –, e entrona a máquina como entidade viva, verdadeiro sujeito das relações humanas, que perdem seu caráter de especificidade como a afetividade, que é intocável na troca. Nesta sociedade, a administração e a estatística controlam homens e coisas, numa sociedade livre só coisas podem ser controladas, se o sujeito está submetido a elas, significa que estão reificados, tornados objetos-coisa. Como seres insubstituíveis nas relações intersubjetivas e sexuais-afetivas, mesmo nesses espaços, tornam-se seres genéricos e substituíveis. A eficiência do sistema técnico-científico torna as formas de dominação muito mais eficientes que nas fases anteriores do capitalismo, momento em que o indivíduo se vê cada vez mais abolido e transformado em mercadoria. “O caráter totalitário das democracias liberais finalmente se explicita através de seu reducionismo econômico, isto é, do esvaziamento da dimensão política e da homogeneização cultural, promovendo a primazia do mercado nas relações sociais” (Peixoto, 2011). O tom dos escritos do livro *Dialética do Esclarecimento* é enfático ao dizer das possibilidades negadas e obstadas pela práxis nefasta do desenvolvimento da ciência e da economia na era dos monopólios, Horkheimer e Adorno (1947/2006) questionam se o indivíduo existe de fato, ou se ele um dia chegou a existir na fase da concorrência, em que se vislumbrou algum potencial de autodeterminação por meio do sujeito economicamente livre, alcançada entre os indivíduos como agentes autônomos na troca. Com o capitalismo tardio, as decisões amparadas na autonomia individual já não cabem tanto mais aos indivíduos, mas às grandes corporações e à indústria cultural (Horkheimer & Adorno, 1947/2006; Adorno; 1969/1994). “A dialética, tendo experimentado completamente a dolorosa experiência de sua dominação, não diviniza as leis objetivas, mas as critica tanto quanto à aparência de que o individual e o concreto, *hic et nunc* [aqui e agora] o curso do mundo”, assim, atualmente para Adorno (1969/1994, p. 64), “é provável que o individual e concreto nem sequer já estejam em sua órbita”.

No *Dialética do Esclarecimento*, Horkheimer e Adorno (1947/2006) apontavam para o diagnóstico de que o capitalismo havia se desenvolvido como um sistema de dominação totalitário, revelando que a práxis política estaria bloqueada e que o sujeito social emancipado

e com consciência de classe não se constituiu, dificultando sobremaneira a revolução social por meio de transformações em sua estrutura. Acompanhando essas modificações na história, indicam que esse momento e possibilidade de um sujeito social não se encontram mais possíveis objetivamente, uma vez que, dentre essas várias modificações no interior da sociedade, pode-se nomear o desenvolvimento de um poderoso mecanismo de controle e ajustamento do indivíduo, denominado indústria cultural, que impede, “de modo planejado, o conhecimento dos eventos e das ideias e teoremas críticos essenciais”, mas “muito além disso, ela paralisa a simples capacidade de imaginar concretamente o mundo de modo diverso com o que ele dominadoramente se apresenta” (Adorno, 1969/1994, p. 70). A filosofia de Adorno, desde a obra *Dialética do Esclarecimento*, já apresentam indícios de uma crítica à filosofia da identidade, que pode ser compreendida em diferentes momentos de sua obra, como o fechamento da metafísica no totalitarismo esclarecido, até o fechamento do sistema como identidade abstrata movida pela troca como sujeito transcendental no capitalismo dos grandes monopólios. Como a lógica do capital se torna um todo administrado pelo equivalente, a razão instrumental marca o domínio da totalidade abstrata, que encontra na sociedade baseada no modelo da troca entre equivalente a sistematização da injustiça como um sistema coeso.

A racionalidade instrumental nos indivíduos é apenas o reflexo subjetivo das formas objetivas da sociedade – seu modo de organização econômico –, isto é, são o produto do modo como as forças produtivas e as relações de produção se desenvolvem no interior do progresso histórico da sociedade capitalista (Horkheimer & Adorno, 1947/2006; Adorno, 1969/1994). Para Horkheimer e Adorno (1947/2006f, p. 168) se na fase do liberalismo “a individuação de uma parte da população era uma condição da adaptação da sociedade em seu todo ao estágio da técnica, hoje, o funcionamento da aparelhagem econômica exige uma direção das massas que não seja perturbada pela individuação”, isto é, no mesmo momento em que a sociedade cria as condições para a formação desse indivíduo autônomo ela o destrona.

O princípio da individualidade estava cheio de contradições desde o início. *Por um lado*, a individuação jamais chegou a se realizar de fato. O caráter de classe da autoconservação fixava cada um no estágio do mero ser genérico. Todo personagem burguês exprimia, apesar de seu desvio e graças justamente a ele, a mesma coisa: a dureza da sociedade competitiva. O indivíduo, sobre o qual a sociedade se apoiava, trazia em si mesmo sua mácula; em sua aparente liberdade, ele era o produto de sua aparelhagem econômica e social. O poder recorria às relações de poder dominantes quando solicitava o juízo das pessoas a elas submetidas. *Ao mesmo tempo*, a

sociedade burguesa também desenvolveu, em seu processo, o indivíduo. Contra a vontade de seus senhores, a técnica transformou os homens de crianças em pessoas. Mas cada um desses progressos da individuação se fez à custa da individualidade em cujo nome tinha lugar, e deles nada sobrou senão a decisão e perseguir apenas os fins privados (Horkheimer & Adorno, 1947/2006, p. 128).

Com essa citação, revela-se o caráter contraditório das bases com as quais se sustentam o processo de despontamento, solidificação e declínio do indivíduo na história. O indivíduo desponta, na fase do liberalismo, graças à conquista da sua autonomia produtiva, como sujeitos econômicos livres (Horkheimer & Adorno, 1947/2006). A individualidade, essa esfera íntima, que torna possível a distinção entre mundo interno e mundo externo, é produto do desenvolvimento da aparelhagem técnica, econômica e produtiva do homem, mas, como retratam Horkheimer e Adorno (1947/2006), esse mesmo processo custou ao indivíduo sua própria individualidade ao hipostasiarem seu interesse privado, como consequência da ideologia liberal. Com a separação entre trabalho manual e intelectual, os indivíduos perderam a conexão com totalidade do processo produtivo e, com isso, enfraqueceu-se o entendimento de que todo trabalho é trabalho social, fortalecendo o individualismo e sua ideologia, promovendo não a igualdade mas acirrando a luta pela sobrevivência por meio da intensificação da competição e das desigualdades entre os homens.

Todo personagem burguês exprimia, apesar de seu desvio e graças justamente a ele, a mesma coisa: a dureza da sociedade competitiva. O indivíduo, sobre o qual a sociedade se apoiava, trazia em si mesmo sua mácula; em sua aparente liberdade, ele era o produto de sua aparelhagem econômica e social (Horkheimer & Adorno, 1956/1973, p. 128).

Nesse momento que o homem começa a se fazer como individualidade autônoma, mas, na fase da concorrência, reforça-se o seu caráter monadológico. O espírito competitivo e a luta pela autoconservação na luta dos homens contra os próprios homens se intensifica por causa da lógica capitalista, produzindo um contexto em que, vencida a escassez, não se produziu uma sociedade justa e abundante. Trata-se do descompasso crescente entre forças produtivas – que progrediram em larga escala – e relações de produção – que não se desenvolvem na mesma velocidade. Uma vez que as forças produtivas geram valor, que é de interesse do capital, as relações de produção se mantêm aquém daquelas, gerando dificuldades no modo de se relacionar e distribuir os recursos acumulados. O trabalho, incrementado pelo

desenvolvimento técnico e tecnológico, gera inúmeras riquezas, tornando injustificável a necessidade de dominação e sacrifício nesta sociedade. Nestes termos, o progresso não conduziu os homens a menos trabalho, mas a mais trabalho e a mais sacrifício, conduzindo-os a ainda mais exploração e não-liberdade. Para Marx, nesse contexto, produzir-se-ia uma falsa consciência, que possui um entendimento restrito dos grilhões que a aprisionam. Isso se intensifica pela criação de um sistema que começa a cooptar a consciência dos homens para justificar esses absurdos, a indústria cultural, que ao oferecer os seus produtos, não satisfazem o indivíduo desprovido do básico, mas que se vê mais do que nunca provido pelo sistema e seduzido por ele (Horkheimer & Adorno, 1947/2006).

Mas nas passagem para os grandes monopólios, essa consciência não se torna apenas falsa, como produto de uma ideologia que era meia mentira e meia verdade, mas torna-se ainda mais integrada à ordem social, cooptada pela administração burocrática e pela tecnologia e sua racionalidade instrumental, caracterizando nas fases mais avançadas do capitalismo as chamadas sociedades administradas. Nesse contexto, a ideologia se intensifica, tornando-se totalmente cínica, pura falsidade da falsa sociedade, provocando maior ajustamento no indivíduo. Mantendo os indivíduos cativos às engrenagens que os mantêm explorando cada vez mais a si mesmos, na passagem da fase da concorrência para os monopólios, os ideais de justiça, igualdade e liberdade não se realizam, e a exploração humana se torna ainda mais intensa e a crítica à ideologia em seu sentido clássico perde o seu objeto (Horkheimer & Adorno, 1947/2006). A ideologia então tem de se modificar para dar conta de ratificar a falsa sociedade que agora não possui mais racionalidade que a justifique: para isso, a consciência deve regredir ainda mais diante desse novo momento da economia para não perceber o que está transparente. Sendo assim, a crítica à ideologia em seu sentido clássico, isto é, em relação ao seu conteúdo – que só é possível se existe alguma racionalidade neste com que a razão possa se contrapor –, se modifica, o que torna premente repensar de maneira ainda mais crítica a relação entre a força esmagadora da totalidade social sobre o particular, que administra a sua subjetividade para que se forme um tipo de ajustamento que não necessita mais de justificativa, mas de aceitação total da miséria e da injustiça que não mais se mascaram, mas estão expostas cinicamente, para que todos possam enxerga-la. O que leva Horkheimer e Adorno (1947/2006) ao diagnóstico nefasto em sua *Dialética do Esclarecimento*, de que o indivíduo fora fortemente capturado pelo existente, uma vez que a adesão a essa ideologia exigiria um grau de regressão psíquica severo, portanto, a crítica à

ideologia deveria se pautar pela crítica às condições, às novas formas da estrutura capitalista na sua fase mais tardia, e em desvelar as configurações psicológicas suscitadas por essa, que levam os indivíduos à aceitação consciente da mentira manifesta de sua mentira.

No momento do liberalismo, ainda era formado um tipo de estrutura psíquica, com alguma profundidade egóica, que não havia levado o indivíduo à completa submissão à objetividade heterônoma, mesmo porque essa ainda era mais contraditória que nas fases subsequentes, portanto, menos heterônoma. O indivíduo burguês, filho da era liberal, ainda possuía alguma possibilidade de negação ao sistema uma vez que ainda estava preservado certo equilíbrio, mesmo que precário, entre as três instancias, id, ego e superego, garantido pela formação de uma consciência moral que poderia se configurar como antagônica ao modelo da autoridade introjetada; em contradição com essa, o indivíduo poderia tanto se ajustar quanto romper com esses modelos, criticando-os (Horkheimer & Adorno, 1947/2006). Com o fim do sujeito econômico livre e o apaziguamento das contradições entre capital e trabalho, alteram-se as configurações sociais e as suas instituições, principalmente a família – como instância de mediação –, que também têm diminuído o seu poder como força antagônica ao todo social, isso enfraquece o indivíduo.

Tudo leva a crer, que a malfadada célula da sociedade, a família, seria também a célula protetora da intransigente vontade de uma outra sociedade. Com a família desfaz-se, enquanto o sistema subsiste, não somente a mais eficaz instituição burguesa, mas a resistência, que decerto reprimia o indivíduo, mas também o reforçava, se é que não o produzia pura e simplesmente. O fim da família paralisa as forças de oposição. A ordem coletivista nascente é um escarnio para os sem-classe: com o burguês liquida-se ao mesmo tempo a utopia que outrora se nutria do amor de mãe (Adorno, 1951/1993, p. 17).

Surgem então sujeitos desindividualizados, marcados pelo narcisismo (debilitação excessiva do ego) e pela possível carência de um superego minimamente constituído, o que auxilia na adesão da consciência ao manifestadamente falso e na intensificação da integração do indivíduo com a falsa sociedade – que se resiguinam, antes mesmo de terem entrado em conflito com a autoridade (Horkheimer & Adorno, 1947/2006; Adorno, 1955/2015). O superego, nessa fase do capitalismo era formado pela introjeção da autoridade de um pai ainda com força para garantir a formação de um superego mais ou menos suficiente na era dos monopólios. Horkheimer e Adorno (1947/2006) questionam se essa instância ainda poderia se constituir na atualidade uma vez que, ao que parece, o superego passa a ser estrojetado, e o

que se coloca no lugar são as agências extrafamiliares, frágeis modelos de identificação, diminuindo o espaço de contestação do indivíduo à sociedade. Essa integração sem contestação é auxiliada pelas demandas do id – sede dos impulsos que são negados ao sujeito – que, com o enfraquecimento do ego e do superego, passa a se comunicar mais diretamente com as forças sociais que mimetizam o horror da dominação. A sociedade alimenta, por sua vez, esses impulsos do id, impulsos de morte que ela mesmo produz. Tais impulsos são sedimentos daquilo que pede por satisfação – impulsos de vida, felicidade, curiosidade, fantasia, ternura, sexualidade –, mas que por serem contrários aos interesses da dominação (pessoas satisfeitas não obedecem), são privados aos sujeitos, que devem reprimi-los. O que indica a vitória da sociedade sobre o indivíduo, uma vez que com uma consciência moral frágil, os impulsos do id se harmonizam muito mais facilmente com os interesses políticos dominantes e com o espírito da época, reforçando a heteronomia. Tais impulsos, impedidos de serem fruídos, tendem, por formação reativa, a se transformarem em seu contrário, então em vez de experimentar a ternura, por exemplo, os indivíduos que tiveram de reprimi-la, devem agora reprimi-la mais uma vez nos outros – atacando-os ou excluindo-os –, fortalecendo a renúncia em si mesmos. Assim, vê-se que no capitalismo tardio, os impulsos miméticos são proscritos, impondo também o domínio da natureza interna dos homens, que provocam a revolta da natureza, como na falsa mimese, forma de compulsão à crueldade que ratifica essa proscrição na negação do que é heterogêneo e que não foi capturado pela identidade do sujeito genérico (Horkheimer & Adorno, 1947/2006).

Os impulsos de vida, impedidos de se satisfazerem, se transformam em impulso de destruição, como a sociedade não só se alimenta do medo como o estimula, a agressividade gerada pela renúncia erótica é muito bem administrada para fins políticos e administrativos (Gonzaga, 2015). Os espaços de contestação, como a consciência crítica (sede do ego), que medeia a relação entre o indivíduo e a realidade – esvaziada pela fragilidade do eu –, a consciência moral do superego – aniquilado pelo enfraquecimento da autoridade –, e o id – carregado de agressividade represada – auxiliam na comunicação cada vez mais direta, sem contestação, entre o indivíduo e a falsa sociedade, representa a vitória da sociedade sobre o indivíduo, é também a expressão do indivíduo pseudoformado, que tem pouca capacidade de pensar por si mesmo (Adorno, 1955/2015; Horkheimer & Adorno, 1947/2006).

Desse modo, se nas fases anteriores ao capitalismo tardio ainda era possível se vislumbrar algum potencial de emancipação do mesmo modo que algum resquício de uma

individualidade autônoma em oposição ao sistema, como potencialidade inscrita nas contradições materiais da tessitura social desse período. Na passagem para o mundo administrado esse potencial vê-se cada vez mais esgotado devido à crescente neutralização das contradições entre as instâncias de mediação social, que se subordinam todas à mesma racionalidade do trabalho, do mesmo modo, o indivíduo se vê abolido antes mesmo de consolidar-se como agente econômico autônomo, isso tem consequências diretas na sua constituição psicológica.

Com a pequena empresa psicológica, isto é, com o indivíduo, as coisas não se passam diferentemente. Ele surgira como uma célula dinâmica da atividade econômica. Emancipado da tutela imposta em fases econômicas anteriores, ele cuidava de si mesmo: como proletário, assalariando-se no mercado de trabalho e adaptando-se continuamente às novas condições técnicas, ou como empresário, realizando incansavelmente o tipo ideal do *homo economicus*. A psicanálise apresentou a pequena empresa interior que assim se constituiu como uma dinâmica complicada do inconsciente e do consciente, do id, ego e superego. No conflito com o superego, a instância de controle social no indivíduo, o ego mantém as pulsões dentro dos limites da autoconservação. As zonas de atrito são grandes e as neuroses, os *faux fraix* dessa economia pulsional, são inevitáveis. Não obstante, a complicada aparelhagem psíquica possibilitou a cooperação relativamente livre dos sujeitos em que se apoiava a economia de mercado. Mas, na era das grandes corporações e das guerras mundiais, a mediação do processo social através das inúmeras mônadas mostra-se retrógrada. Os sujeitos da economia pulsional são expropriados psicologicamente e essa economia é gerida mais racionalmente pela própria sociedade (Horkheimer & Adorno 1947/2006, p. 167).

No momento liberal, ainda era possível uma maior profundidade psicológica, que se sustentavam graças às contradições sociais ainda vigentes; com a crescente simplificação das instâncias de mediação, o indivíduo mediatizado e integrado pelo sistema total no capitalismo tardio, torna-se cada vez mais hererodirigido, as decisões que devem tomar diante de cada situação não precisam “mais resultar de uma dolorosa dialética interna da consciência moral, da autoconservação e das pulsões. Para as pessoas na esfera profissional, as decisões são tomadas pela hierarquia que vai das associações até a administração nacional”; já na esfera privada, como será discutido mais detidamente no próximo tópico, essas decisões passam a ser tomadas “pelo esquema da cultura de massa, que desapropria seus consumidores forçados de seus últimos impulsos internos” (Horkheimer e Adorno 1947/2006, p. 167). Há de se pensar, portanto, que com o fim da sociedade liberal, o enfraquecimento da autoridade e do caráter contraditório e antagônico das instituições – que ao mesmo tempo em que ajustava, também incitava à rebeldia –, tornou-se fragmentada e dissolvida em diversas camadas da

sociedade, seguindo, contudo, e contraditoriamente, uma mesma agenda ou finalidade, tornando a fragmentação – de onde a sociedade tira o seu poder –, como instrumento de integração, administrando esse caráter para o seu próprio benefício: a produção de mais capital, que se torna um sujeito transcendental, determinante de toda a experiência. O capital, por meio da troca e da identidade, se torna a expressão, produto e causa de um transcendente, pura abstração, torna-se um ente idealista concreto, real e aparente ao mesmo tempo; não representa a possibilidade da realização do sujeito concreto, mas a realização de si mesmo, como entidade abstrata, que produz e reproduz a si mesma, de modo automático, se tornando mais que um sujeito da realidade, mas como um sujeito transcendental, uma espécie de espírito absoluto, que como Hegel pensava, é a realização final do homem na jornada do encontro de si mesmo e de sua historicidade. Mas aqui, ela aparece como espírito absoluto que justamente nega a história, não garantindo a realização da parte, não conduzindo ao reconhecimento da sua materialidade histórica. Sua finalidade é justamente negar a história, submetendo o indivíduo como objeto e fonte de vida, que deve ser sacrificada. Administrando-o em sua totalidade, produzindo a sua aniquilação como mero ser genérico e intercambiável tanto no mundo do trabalho quanto nas dimensões ligadas à afetividade.

Apenas hoje, cento e cinquenta anos depois, o mundo compreendido pelo sistema hegeliano é revelado literalmente como sistema, nomeadamente uma sociedade radicalmente socializada, e isso de modo diabólico. Um dos méritos mais notáveis da empreitada de Hegel é o fato de ele ter inferido, a partir do conceito, esse caráter sistemático da sociedade, muito antes que ele pudesse impor-se no campo acessível à experiência de Hegel [...] O mundo unificado por meio da “produção”, por meio do trabalho social segundo relações de troca, depende em todos os seus momentos das condições sociais de sua produção e, nesse sentido, realiza o primado do todo sobre as partes [...] Mesmo em um mundo em que nada existe por si mesmo é ao mesmo tempo o mundo de um produzir deixado a si mesmo, que se esquece de suas determinações humanas. Essa capacidade da produção esquecer a si mesma, o princípio de expansão insaciável e destrutivo da sociedade de troca, espelha-se na metafísica hegeliana. Ela descreve, não por meio de perspectivas históricas mas enquanto determinação essencial, o mundo tal como é na realidade, sem se deixar enganar pela questão da autenticidade (Adorno, 1963/2013, p. 102-103).

Para Kugnhaski (2019, p. 73), no capitalismo tardio “a totalidade social permanece irreconciliável com os sujeitos, pois a razão, que opera com a identidade, reduz todos a um denominador comum. Essa universalidade é “verdadeira” porque forma de fato um sistema que conecta tudo e todos, mas é “falsa” porque ainda não é razão alguma”. Como tudo é transformado e representado pelo número, pela operação lógico-matemática como método

universal, a natureza é transformada em um grande sistema formalizado e unificado, explicado por meio de um sistema totalitário, a isso que se resumiu o esclarecimento: “a natureza desqualificada torna-se a matéria caótica para uma simples classificação, e o eu todo-poderoso torna-se o mero ter, a identidade abstrata” (Horkheimer & Adorno, 1947/2006, p. 22). Assim, um sistema específico de produção e distribuição de bens que se dá determinada por uma grandeza que transforma tudo que é heterogêneo em algo idêntico a si mesmo, ratifica o domínio da identidade, a consequência desse mecanismo é a de que o diferente, o heterogêneo, é sempre igualado. É nesse sentido que a experiência possível é configurada na modernidade. De acordo com Horkheimer e Adorno (1947/2006, p. 20), “a sociedade burguesa está dominada pelo equivalente”, em outro momento, Adorno tornará mais precisa essa formulação, demonstrará que a dominação inscrita pela identidade é uma abstração do equivalente do capital:

Na doutrina do sujeito transcendental, expressa-se fielmente a primazia das relações abstratamente racionais, desligadas dos indivíduos particulares e seus laços concretos, relações que têm seu modelo na troca. Se a estrutura dominante da sociedade reside na forma da troca, então a racionalidade desta constitui os homens; o que estes são para si mesmos, o que pretendem ser, é secundário. Eles são deformados de antemão por aquele mecanismo que é transfigurado filosoficamente em transcendental (Adorno, 1969/1995c, p. 186).

A ideia desenvolvida neste tópico visa demonstrar por meio de um percurso argumentativo específico, a relação entre o sistema econômico caracterizado pelo capitalismo tardio e o domínio exercido pela identidade. Desenvolvemos com base em Horkheimer e Adorno (1947/2006), que esse argumento ganha contornos expressivos ao examinarmos como esse sistema total em que o capitalismo tardio se converteu, como totalidade falsa, também é materialmente convertida em sujeito transcendental, e isso amplia o seu poder de dominação, pois se configura como determinante de todas as experiências de conteúdo. Isso não se trata de uma arquitetura teórica, mas reside no fato de que o sistema que produzimos se tornou irracional, totalitário e abstrato, alheio às necessidades humanas. Além de produzir alienação e falsa consciência, os autores compreendem que a racionalidade da troca, “a abstração objetiva a que o processo da vida social obedece” (Adorno, 1969/1994, p. 71), se tornou o centro da organização da vida humana em todas as suas esferas, e não só do mundo do trabalho e da autoconservação. Essa abstração baseia-se no equivalente, a forma mais abstrata

da identidade, que torna toda troca injusta *a priori*, uma vez que tudo o que é qualitativamente diferenciado é igualado por esse mecanismo. Para Horkheimer e Adorno (1947/2006) e Adorno (1966/2009; 1969/1994) o capitalismo tardio forma uma totalidade, totalidade como um universal em sua forma reificada, invertida, como sistema que não garante o desenvolvimento do particular e do singular, mas os determinam já de modo invertido, como unidades mediadas pela dominação e pela troca de equivalentes: “acima e além de todas as formas específicas de diferenciação social, a abstração implícita no sistema de mercado representa a dominação do geral sobre o particular, da sociedade sobre os seus membros cativos” (Adorno, 1976, citado por Jameson, 1997, p. 63). Para Adorno (1969/1995c, p. 185-186), se “o sujeito transcendental é mais real, a saber, mais determinante para a conduta real dos homens”, isto é, se o universal, aqui representado pelo “sujeito transcendental, constitutivo de toda experiência de conteúdo” (p. 184), é quem antecede o particular e o constitui, esse universal, dominado pelo equivalente do capital é “a forma reflexa da coisificação dos homens, consumada objetivamente nas relações sociais” (p. 186). O capitalismo como sistema econômico é a *ratio* universal que se tornou irracional, a “totalidade da ordem burguesa”, consumada por meio da confirmação da injustiça universal traga “a ambos, o universal e o particular, a sociedade e o eu” (Horkheimer e Adorno, 1947/2006, p. 78).

Portanto, a identidade abstrata movida pelo equivalente, como lógica do capital administrado, também reforça a racionalidade instrumental, que opera por meio de um formalismo ‘puro’ de identidades. Como produto desse universal que é constituído por um princípio unificador, como totalidade heteronômica, reforça, pelo modelo da troca entre equivalentes, a sistematização das injustiças sociais por meio da formação de um sistema coeso, totalitário, que a tudo tenta circunscrever. Como traz Adorno (1969/1994, p. 71), o “poderio da abstração sobre os indivíduos é mais concreto do que o que qualquer instituição individual que, tacitamente, se constitua, de antemão, de acordo com o sistema, e o inculque nos homens”. Ela representa uma forma de dominação do universal sobre o particular que os tornam amplamente impotentes diante dessas engrenagens transformadas em transcendentais. Por meio da redução dos homens a objetos e agentes da troca de mercadorias, a dominação dos homens pelos homens se intensifica. Quando os indivíduos não se reconhecem mais como humanos e iguais, mas como coisas, que não possuem humanidade, são capazes das maiores atrocidades. Quando os sistemas econômico e social se distanciam da concretude, mas se

transformam em sistemas metafísicos, ou seja, em entidades abstratas que instauram a dominação como princípio da racionalidade humana, esse princípio da dominação – ampliado pela coisificação produzida pelo equivalente da troca – é internalizado. Como visto, o homem também deve dominar a sua natureza interna, isso provoca uma revolta da natureza como segunda natureza humana, que mimetiza o horror e a barbárie, e impedem de compreender que a violência e a opressão não são naturais, mas resultado do modo como nos organizamos para viver que, como discutido neste bloco, é produto de um entendimento não concreto da realidade. Trata-se de um entendimento que não compreende a história como construção humana; tornar tudo abstrato, intensifica esse entendimento que produz ideias falsas e distanciadas da materialidade história humana. No capitalismo tardio, isso é realizado de forma poderosa, o que expande e amplia o entendimento dos mecanismos de dominação que foram discutidos em relação os aspectos regressivos do processo do esclarecimento.

1.3 Indústria cultural e semiformação: a consciência integrada ao existente

O que se procurará mostrar neste tópico é o modo como a dimensão econômica interfere diretamente na esfera da cultura, reduzindo esta à sua lógica mercadológica; o seu objeto é a ideologia da sociedade industrial, ou indústria cultura, que intensifica o ajustamento do indivíduo à sociedade irracional. Para Horkheimer e Adorno (1947/2006), e Adorno (1969/1994), a indústria cultural leva os indivíduos a uma adaptação forçada ao existente, que vê poucas alternativas a não ser ‘fugir para a realidade’, adaptando-se a ela sem questionamento. Assim, buscaremos compreender como a dimensão ideológica se relaciona com a paralisia do comportamento crítico de oposição nas sociedades administradas, em como ela intensifica a alienação individual, fortalecendo o ajustamento do indivíduo à irracionalidade social ao sequestrar a dimensão psicológica dos indivíduos. Busca-se também pensar a relação entre a racionalidade instrumental e a ideologia, uma vez que o modo de funcionamento do pensamento formal, sobredeterminado pela racionalidade instrumental, restringe o espaço perceptivo-cognitivo individual, por meio de uma forma de pensamento não-opositivo, sistêmico, marcado pelo domínio da identidade, e que não tolera o contraditório e as diferenças.

Na análise da indústria cultural, Horkheimer e Adorno (1947/2006) identificam as condições necessárias ao desenvolvimento de uma forma de dominação social e de controle da consciência que se intensifica com o desenvolvimento do capitalismo tardio (Adorno, 1969/1994). Reiteram a relação interna entre o desenvolvimento técnico da indústria do entretenimento e o poder do capital nas chamadas sociedades altamente industrializada, que tendem a vetar qualquer tipo de possibilidade de emancipação. O que necessitou uma reformulação de conceitos clássicos do marxismo, como o conceito de ideologia e de crítica à ideologia, essa não representaria mais somente o estado de alienação da falsa consciência, mas um tipo de controle social ainda mais poderoso, que mantém enredada a consciência do indivíduo ao existente como natureza imutável, a integração do indivíduo ao existente se daria de maneira muito próxima à consciência, revelando o caráter de mentira manifesta das ilusões produzidas pela sociedade irracional, que mantém formas de organização econômicas e políticas que, como visto, impedem a formação de um estado de justiça social entre os homens.

Na visão de Horkheimer e Adorno (1947/2006), a ideologia na atualidade serviria como justificativa para diversas situações problemáticas da sociedade, forçando o conformismo por meio da administração da dimensão subjetiva dos indivíduos. Horkheimer e Adorno (1947/2006) e Adorno (1969/1994), tecem uma análise fundamental sobre as forças produtivas e as relações de produção e sua dimensão alienante, no modo como a sociedade transforma as necessidades industriais e comerciais em necessidades vitais. Horkheimer e Adorno (1947/2006) denunciam o reino das falsas necessidades, que substituem as necessidades humanas, não são elas que determinam o que é produzido, mas o esquema de produção que as determina de fora. A administração totalizante da vida já começa nesse processo, da alienação, da reificação e do fetichismo: as necessidades mais íntimas e racionais dos indivíduos estão de antemão submetidas ao serviço do aparato tecnológico-produtivo, do mesmo modo como o valor de uso das mercadorias já está subvertida de antemão ao seu valor de troca, para os autores, a ideologia tornaria esse mecanismo de submissão ainda mais intenso e opaco.

De acordo com Horkheimer e Adorno (1956/1973, p. 191), não há ideologia onde há relações *simples e imediatas de poder*. As relações de poder acabam ficando menos transparentes e a violência não é mais exercida de maneira tão direta. A ideologia complexifica estas relações, tornando-as ao mesmo tempo mais atenuadas e mais opressivas.

Diferentemente da coerção direta por meio da ameaça declarada, ela exige a integração da esfera psicológica do indivíduo. Para Horkheimer e Adorno (1956/1973, p. 191), “a ideologia é justificação”, sua finalidade é tornar racional e aceitável a irracionalidade de todos os dispositivos sociais que propagam a não-liberdade. Para isso, ela não prescinde dos indivíduos, mas atua diretamente em sua dimensão psicológica, levando-os a compactuarem com o sofrimento (Gonzaga, 2015). Com a ideologia, o indivíduo deve operar por meio de racionalizações, auto enganar-se subjetivamente, convencendo a si e aos outros ser justificável o que é irracional e não tem justificativa (Adorno, 1955/1986). Nessa adaptação forçada ao existente, empobrece-se toda a vida psíquica individual. A consciência deve rebaixar-se para não perceber o que se percebe, a miséria objetiva já não possui mais nenhum elemento racional que a justifique, ela está muito próxima da consciência, exigindo grandes esforços para manter o fino véu que turva a percepção do cativo (Horkheimer & Adorno, 1956/1973). O cativo social se torna cativo psicológico quando o indivíduo se vê enredado pela falsa consciência, girando em torno dos simulacros de uma realidade que é apresentada como ideologia dela mesma, apresentada como realidade possível (Gonzaga, 2015).

Na falsa consciência o discernimento sobre realidade não está fundamentado em uma base material que o sustente, resultando em uma consciência falsa da sociedade, que impede a interpretação de alcançar os aspectos contraditórios da realidade. Trata-se de entendimento enganoso a respeito da dimensão objetiva da vida, que torna verdadeiros os aspectos da realidade que são falsos. Quando confrontados com sua verdade histórica, tais elementos, a liberdade, a autonomia, a singularidade, não se sustentam nessa sociedade, tido como já realizados, esses ideais representam a ideologia liberal burguesa em seu sentido clássico: são verdadeiros, isto é, racionais do ponto de vista filosófico e humano, mas falsos quando confrontados com a sua concretização na história (Horkheimer & Adorno, 1956/1973). Se na falsa liberdade o indivíduo enxerga-se livre, o que fortalece o cativo não é questionado, a violência que reforça a prisão perpetua o sofrimento e o sofrimento não é mais combatido, mas perpetuado. Mas com a crise da sociedade burguesa, “também o conceito tradicional de ideologia parece ter perdido o seu objeto” (Horkheimer & Adorno, 1956/1973, p. 200). Na concepção clássica da ideologia, há um conteúdo de verdade e de falsidade em que a crítica à ideologia se faz possível: confronto dos seus conteúdos com a sua verdade ou racionalidade interna. Quando a racionalidade industrial se expande para todas as esferas da vida – que

deveriam apresentar racionalidades distintas daquela –, a ideologia se modifica. Com o avanço técnico da sociedade, a racionalidade do trabalho industrial “evolui para uma totalidade, porque modos de procedimento que se assemelham ao modo industrial se expandem, por exigência econômica, também para a esfera da distribuição e para aquela que se denomina cultura” (Adorno, 1969/1994, p. 69). A cultura, tudo aquilo que foi produzido pelo homem, que compõe o universal, como substrato que da forma e conteúdo para a subjetividade, passa a se subordinar à racionalidade da indústria, os bens culturais tornam-se mercadorias, com isso,

o mundo dos produtos espirituais desintegra-se, por um lado, na verdade crítica, que se despe do elemento de aparência mas é esotérica e alheia às ligações sociais imediatamente operantes; e, por outro lado, na administração planejada do que, em dado momento, constituiu a ideologia. Se a herança da ideologia for entendida como totalidade dos produtos espirituais que hoje enchem em grande parte a consciência dos homens, então essa totalidade manifestar-se-á, sobretudo para atrair as massas em sua condição de consumidoras e, se possível, para adaptar e fixar o seu estado de consciência e não tanto como espírito autônomo inconsciente das próprias implicações societárias. A falsa consciência de hoje, socialmente condicionada, já não é o espírito objetivo [...] pelo contrário, trata-se de algo cientificamente adaptado à sociedade. Essa adaptação realiza-se mediante os produtos da indústria cultural (Horkheimer & Adorno, 1956/1973, p. 200).

Os autores também veem a necessidade de repensar conceitos como cultura de massas, uma vez que esse termo poderia significar de forma inadequada a produção e o consumo em larga escala, como se a cultura surgisse dos fenômenos de massas, mas, antes disso, o termo indústria cultural designa o contrário, como um organismo que determina os homens de cima para baixo. Trata-se de uma estrutura baseada no esquematismo da produção industrial onde os seus produtos já são pensados e produzido de modo planejado, antecipando as regras de sua criação, determinada não mais pelo artista – que ainda é explorado em sua individualidade, mas que não pode ser expressada nos produtos –, mas pelos técnicos e administradores (Horkheimer & Adorno, 1947/2006). Não importa mais a expressão do artista no produto de sua obra, como obra de arte autônoma, mas o consumo, que já determina a forma e o conteúdo da obra com o objetivo de alcançar um número maior de consumidores. É importante ressaltar que, uma vez que a obra do artista também é mercadoria, o que diferencia da mercadoria da indústria cultural é a sua lógica de produção, que obedece a uma lógica externa – que impõe o lucro como medida que antecipa os determinantes da criação –, e não

mais interna, a do artista, cuja forma e conteúdo obedecem ao seu processo autônomo e expressivo de criação.

A arte como um domínio separado só foi possível, em todos os tempos, como arte burguesa. Até mesmo sua liberdade, entendida como negação da finalidade social, tal como esta se impõe através do mercado, permanece essencialmente ligada ao pressuposto da economia de mercado. As puras obras de arte, que negam o caráter mercantil da sociedade pelo simples fato de seguirem sua própria lei, sempre foram ao mesmo tempo mercadorias: até o século dezoito, a proteção dos patronos preservava os artistas do mercado, mas, em compensação, eles ficavam nesta mesma medida submetidos a seus patronos e aos objetivos destes. A falta de finalidade da grande obra de arte moderna vive do anonimato do mercado. As demandas do mercado passam por tantas mediações que o artista escapa a exigências determinadas, mas em certa medida apenas, é verdade, pois ao longo de toda a história burguesa esteve sempre associado à sua autonomia, enquanto autonomia meramente tolerada, um aspecto de inverdade que acabou por se desenvolver no sentido de uma liquidação social da arte (Horkheimer & Adorno, 1947/2006, p. 128).

Alinhado às leis do mercado, a arte se vê privada de seu elemento estético fundamental, como negação da sociedade e dos seus mecanismos de dominação, como antítese social da sociedade (Adorno, 1970). No seu lugar, a riqueza da cultura material e imaterial, como objetos que poderiam formar a individualidade, agora a rebaixam, impossibilitando a formação de uma consciência crítica ao sistema, o que torna os objetos esvaziados, produzindo uma forma de padronização por meio da racionalização do planejamento artístico/produtivo, que transforma a esfera da cultura em mera mercadoria. A racionalidade da administração e da técnica, que auxilia no incremento da produção, sobredeterminam os objetos da cultura buscando a sua ampla circulação e possibilidade máxima de lucro. É uma forma de primazia do todo sobre a parte, que promove um enclausuramento da sociedade e da cultura ao progresso do capital, conformando e ajustando o indivíduo a uma totalidade falseada. A relação entre a padronização dos seus produtos e a lógica da identidade se faz presente na ideologia, pois não é possível pensar um mundo diferente daquele que é passado a filtro pela indústria cultural, sua padronização obedece a esquematismos prévios que deformam a consciência, impondo-a os mesmos esquematismos na sua relação com os objetos, vemos assim o enclausuramento psicológico do indivíduo à falsa sociedade pelo esquematismo da produção.

Dáí deduz-se o profundo imbricamento entre as forças produtivas e a força do capital circulante das grandes agências de poder com a esfera da cultura. Funcionando como um sistema integrado e coordenado, a indústria cultural faz apologia à sociedade industrial no capitalismo tardio. Trata-se de uma forma da cultura material e imaterial que provoca adaptação e ajustamento ao existente à falsa sociedade, que faz propaganda desse mesmo sistema, oferecendo uma forma de realidade que não deixa frestas para se pensar em um mundo diferente do que se passa representados pelos seus produtos, como na televisão e no cinema, oferecendo um mundo desbotado e sem vida que só adquire colorido por meio dos seus fetiches. Identifica-se, assim, no desenvolvimento do capitalismo tardio a relação entre o desenvolvimento técnico necessário à sociedade industrial para a produção dos objetos da cultura-mercadoria em larga escala, e o poder do capital, que impulsiona por meio das forças produtivas esse desenvolvimento industrial. Por outro, se tratando de suas relações de produção, essa se vê organizada cada vez mais segundo a lógica industrial, à sua racionalidade técnica (Horkheimer & Adorno, 1947/2006). A indústria cultural intensificaria esse aprisionamento à totalidade falsa, dando unidade ao sistema social, mantendo-o coeso, sem contestação, e idêntico em si mesmo, isto é, transformando a realidade na própria ideologia por meio de seus produtos padronizados, porque a técnica, que viabiliza o seu desenvolvimento em escala macroscópica, intensifica a padronização e a produção em série que a entroniza.

Vê-se então a criação de um sistema coeso, entre indústria, cultura e acumulação de capital, que influencia diretamente na formação de uma tecnocracia, como um sistema de dominação ainda mais eficiente que no momento do capitalismo concorrencial, destinado a neutralizar a capacidade do exercício crítico e a autonomia dos indivíduos. Mais do que isso, fazendo com que esses se ajustem de corpo e alma à ideologia do sistema, defendendo-o psicologicamente, justificando o que não possui mais justificativa. Na indústria cultural, há, portanto, como exemplificação do capitalismo tardio, a integração entre a indústria do entretenimento e as grandes corporações econômicas, formando o monopólio cultural. Nesse sentido, a indústria cultural é também a expressão do capitalismo em sua forma mais tardia, e como ideologia da sociedade industrial, ela faz apologia ao capitalismo administrado.

Desse modo, na indústria cultura, identifica-se a relação entre as forças econômicas e a produção cultural, isto é, a racionalização da produção dos objetos da cultura-mercadoria sobredeterminados pela forma-mercadoria, ou seja, pelo modo de produção das mercadorias

em escala industrial (Horkheimer & Adorno, 1947/2006). Na forma-mercadoria, temos a satisfação das necessidades individuais sendo produzida pela produção de mercadorias que determinam a produção dessas necessidades. Na indústria cultural o mesmo se passaria com os objetos da cultura espiritual, os objetos artísticos e formativos, em que sua produção e difusão são determinadas pelos técnicos e administradores, marcando um novo estágio, denominado pelos autores de capitalismo tardio ou sociedade administrada, em que a cultura se entrelaça com a economia e os grandes monopólios, fazendo com que o processo de socialização total encerrado pela falsa sociedade sob o domínio do capitalismo tardio, se intensifica uma escala telúrica.

A cultura é uma mercadoria paradoxal. Ela está tão completamente submetida à lei da troca que não é mais trocada. Ela se confunde tão cegamente com o uso que não se pode mais usá-la. É por isso que ela se funde com a publicidade. Quanto mais destituída de sentido esta parece ser no regime do monopólio, mais todo-poderosa ela se torna. Os motivos são marcadamente econômicos. Quanto maior é a certeza de que se poderia viver sem toda essa indústria cultural, maior a saturação e a apatia que ela não pode deixar de produzir entre os consumidores. [...] Na sociedade concorrencial a publicidade tinha por função orientar o comprador pelo mercado, ela facilitava a escolha e possibilitava ao fornecedor desconhecido e mais produtivo colocar sua mercadoria. Não apenas não custava tempo de trabalho, mas também economizava-o. Hoje, quando o mercado livre vai acabando, os donos do sistema se entrincheiram nela. Ela consolida os grilhões que encadeiam os consumidores às grandes corporações. Só quem pode pagar continuamente as taxas exorbitantes cobradas pelas agências de publicidade, pelo rádio sobretudo, isto é, quem já faz parte do sistema ou é cooptado com base nas decisões do capital bancário e industrial, pode entrar como vendedor no pseudomercado. Os custos de publicidade, que acabam por retornar aos bolsos das corporações, poupam as dificuldades de eliminar pela concorrência os intrusos indesejáveis. Esses custos garantem que os detentores do poder de decisão fiquem entre si; aliás, como ocorre nas resoluções dos conselhos econômicos que controlam, no Estado totalitário, a criação e a gestão das empresas (Horkheimer & Adorno, 1947/2006, p. 134).

Trata-se de um processo que está inscrito um modo de racionalização da produção, que oferece o produto cultural dentro de um esquematismo próprio da produção industrial, assim, mais uma vez o princípio da identidade é evocado, isto é “a falsa identidade do universal e do particular”. O domínio da identidade se reforça com a indústria cultural uma vez que, “sob o poder do monopólio, toda cultura de massas é idêntica, e seu esqueleto, a ossadura conceitual fabricada por aquele, começa a se delinear” (Horkheimer & Adorno, 1947/2006, p. 100), impedindo que a diferença possa se expressar uma vez que os seus produtos estão padronizados, de antemão determinados e simplificados para que possam ser

melhor assimilados, o que é heterogêneo e que não está submetido à padronização já inculcada pelos administradores, se torna destoante: a indústria cultural vende sempre o sempre igual, tal como a racionalidade que a determina.

Essa mesmice regula também as relações com o que passou. O que é novo na fase da cultura de massas em comparação com a fase do liberalismo avançado é a exclusão do novo. A máquina gira sem sair do lugar. Ao mesmo tempo que já determina o consumo, ela descarta o que ainda não foi experimentado porque é um risco. É com desconfiança que os cineastas consideram todo manuscrito que não se baseie, para tranquilidade sua, em um best-seller. Por isso é que se fala continuamente em *idea*, *novelty* e *surprise*, em algo que seria ao mesmo tempo familiar a todos sem ter jamais ocorrido. A seu serviço estão o ritmo e a dinâmica. Nada deve ficar como era, tudo deve estar em constante movimento. Pois só a vitória universal do ritmo da produção e reprodução mecânica é a garantia de que nada mudará, de que nada surgirá que não se adapte. O menor acréscimo ao inventário cultural comprovado é um risco excessivo. Formas fixas como o *sketch*, a história curta, o filme de tese, o êxito de bilheteria são a média, orientada normativamente e imposta ameaçadoramente, do gosto característico do liberalismo avançado. Os diretores das agências culturais – que estão numa harmonia como só os managers sabem criar, não importa se provêm da indústria de confecções ou de um college – há muito sanaram e racionalizaram o espírito objetivo. Tudo se passa como se uma instância onipresente houvesse examinado o material e estabelecido o catálogo oficial dos bens culturais, registrando de maneira clara e concisa as séries disponíveis (Horkheimer & Adorno, 1947/2006, p. 110).

A indústria cultural trabalha com produtos padronizados, que operam por meio de clichês, são uma forma de neutralizar as contradições ou a expressão múltipla da realidade e dos seus objetos, regulamentando a experiência com os mesmos, tal como a ciência o faz no trato com o conhecimento por meio da primazia do método, que, como visto, é lógica do sujeito. Essa padronização e estereotipia produzem uma consciência que também opera por meio de esquematismos, de acordo com Horkheimer e Adorno (1947/2006, p. *rever*) “o ajustamento que ela promove é o da homogeneização da consciência dos indivíduos que tem seu correspondente na homogeneização dos seus produtos”, uma vez que a padronização na arte reflete a cultura padronizada e dominada pela forma-mercadoria”, controle que mina a formação do indivíduo como de sua consciência como autonomia. Para Horkheimer e Adorno (1947/2006, p. 128) “na indústria, o indivíduo é ilusório não apenas por causa da padronização do modo de produção. Ele só é tolerado na medida em que sua identidade incondicional com o universal está fora de questão” e assim, ele é reintegrado ao universal: “a pseudoindividualidade 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 totalmente na universalidade” (p. 128). Esse ajustamento se dá por meio da identidade, esse interesse idêntico, como trazido na citação acima, que reduz a experiência do sujeito com o mundo sempre predeterminado pela estereotipia e pela razão instrumental. A racionalidade instrumental, que determina o modo como a razão humana vem se constituindo no processo do esclarecimento, se harmoniza também muito facilmente com os clichês e estereótipos ofertados nos produtos da cultura da forma-mercadoria, uma se torna o substrato da outra (Horkheimer e Adorno, 1947/2006).

A verdadeira natureza do esquematismo, que consiste em harmonizar exteriormente o universal e o particular, o conceito e a instância singular, acaba por se revelar na ciência atual como o interesse da sociedade industrial. O ser é intuído sob o aspecto da manipulação e da administração. Tudo, inclusive o indivíduo humano, para não falar do animal, converte-se num processo reiterável e substituível, mero exemplo para os modelos conceituais do sistema. O conflito entre a ciência que serve para administrar e reificar, entre o espírito público e a experiência do indivíduo, é evitado pelas circunstâncias. Os sentidos já estão condicionados pelo aparelho conceitual antes que a percepção ocorra, o cidadão vê *a priori* o mundo como a matéria com a qual ele o produz para si próprio. Kant antecipou intuitivamente o que só Hollywood realizou conscientemente: as imagens já são pré-censuradas por ocasião de sua própria produção segundo os padrões do entendimento que decidirá depois como devem ser vistas. A percepção pela qual o juízo público se encontra confirmado já estava preparada por ele antes mesmo de surgir. Se é verdade que a secreta utopia contida no conceito da razão atravessava as diferenças ocasionais dos sujeitos apontando para seu interesse idêntico recalcado, por outro lado a razão, na medida em que funciona condicionada pelos fins como uma mera ciência sistemática, nivela com essas diferenças justamente o interesse idêntico (Horkheimer e Adorno, 1947/2006, p. 73).

A relação da arte com o livre mercado é contraditória e se relaciona de modo semelhante ao que se passa na reflexão sobre o despontamento da individualidade na passagem para o livre mercado. Do mesmo modo que com o início da sociedade burguesa, temos o despontamento da possibilidade do indivíduo, é nesse mesmo momento que a arte desponta como produção autônoma do artista. Essa autonomia é fruto da sociedade burguesa em ascensão, que livrou o artista da dependência do mecenato, mas, também, é o mesmo momento em que a obra de arte se insere como mercadoria, sujeita às leis do mercado, desaparecendo, assim como o indivíduo, antes mesmo de esse se concretizar (quando a sociedade burguesa começa a entrar em declínio), salvo raros momentos em que essa autonomia ainda é possível e o produto da arte é ainda respeitado (Horkheimer & Adorno, 1947/2006). Assim, é por meio da abertura para o mercado que a arte autônoma torna-se

possível mas, ao mesmo tempo, é no decorrer desse processo, com o advento da indústria e seu alto desenvolvimento técnico, aliado às tendências do capital global, que a arte perde o seu lugar e se rebaixa à forma-mercadoria, perdendo seu potencial como produto espiritual formativo, do mesmo modo como acontece com a individualidade na passagem para o capitalismo em sua fase mais avançada. É por meio da propriedade e da relação entre sujeitos econômicos livres, que se funda a individualidade, o espaço privado e a subjetividade nos moldes de uma autoconsciência autônoma (Horkheimer & Adorno, 1947/2006; Horkheimer & Adorno, 1956/1973). Do mesmo modo, é por meio da autonomia do artista, da sua desvinculação e tutelamento pelas instituições tradicionais que o artista e a arte podem se desenvolver de modo autônomo, com espaço de liberdade, seguindo suas próprias regras e finalidade, podendo, desse modo, se contrapor à sociedade e à sua lógica de dominação. O mesmo se passa com o indivíduo, que pode se contrapor à sociedade uma vez que ele é adaptação mas é também antítese da sociedade, pois nesse momento, sua individualidade ainda é marcada pela formação de uma consciência que se constitui na mediação com instituições e grupos que possuem racionalidades distintas e contraditórias àquela do mundo do trabalho. O que se passa é que na passagem para o capitalismo tardio, essas contradições vão se neutralizando, neutralizando tanto a formação de uma consciência crítica individual, quanto o potencial antitético da arte quando essa se converte em mercadoria (Horkheimer e Adorno, 1947/2006).

Assim, a arte como negação se torna impossível, e a cultura, abarrotada de produtos-mercadoria, torna-se representação desse sistema unitário que aniquila a diferença, e rebaixa a existência a uma representação imagética desencantada da realidade, mas que seduz e encanta os homens ao seu desencanto, a um mundo padronizado e sem vida. A padronização na arte reflete a cultura padronizada e dominada pela forma-mercadoria, como forma de controle social exigido pela lógica do capitalismo tardio, que põe à disposição os seus produtos para serem consumidos, invadindo e impondo o seu controle também nos momentos do ócio e do lazer – momento que deveriam possuir uma lógica diferente da do mundo do trabalho, podendo-se contrapor a ele. Esses momentos servem para manter “os indivíduos alertas e treinados, além de garantir que a “ordem” do mundo será sempre confirmada como ordem inabalável das coisas” (Nobre, 1999, p. 09), assim, além de impedir, na mediação com seus produtos, a formação genuína do homem, ela se coloca também como eficiente mecanismo de controle social.

Portanto, a ideologia veiculada na sociedade contemporânea é reflexo de uma estrutura social na qual todas as esferas da sociedade são invadidas pela racionalidade tecnológica que é ideológica em seu cerne e, por ser irracional, expressa-se como mentira manifesta corroborada por vários mecanismos dentro da sociedade (Imbrizi, 2005, p. 50).

Na arte, seria possível a expressão de um mundo diferente, não mera cópia do que já existe. Ela poderia transcender a realidade ao apontar para o que poderia representar aquilo que ela não é; outra coisa que não o prolongamento natural do cotidiano (Horkheimer & Adorno, 1947/1985a). Por meio da capacidade de expressão do artista na obra, o que remete ao particular comunica o que diz respeito ao universal, denunciando aquilo que nega o universal. Antítese social da sociedade, a arte negaria o existente, revelando as marcas de sofrimento da humanidade na história, portanto só pode se apresentar negativamente, nisso reside o seu caráter dialético e denunciador (Horkheimer & Adorno, 1947/2006). Mas os bens culturais, produzidos para circular em larga escala, não se constituem mais como bens da fortuna, isto é, com capacidade genuinamente formativa. Não importa mais o conteúdo ou a verdade íntima dos objetos (valor de uso), ou a expressão do artista, tais produtos já estão subvertidos, determinados de antemão pelo seu valor de troca. Como forma não se separa de conteúdo, ambos se veem rebaixados. A arte também é representação, mas nos objetos da cultura-mercadoria o caráter subversivo da arte desaparece e no seu lugar sucedem-se os *best-sellers* da literatura e os *blockbusters* do cinema, e o existente é representado sem crítica (Horkheimer & Adorno, 1947/2006; Horkheimer & Adorno, 1956/1973).

O que Horkheimer e Adorno (1947/2006) propuseram pensar, foi que as formas totalitárias de dominação também se manifestavam nas sociedades democráticas, e não apenas no capitalismo monopolista do estado fascista, assim, a consciência das pessoas passam a ser objeto de controle nas sociedades administradas, a participação subjetiva como forma de ajustamento necessário para a sobrevivência das estruturas de poder, planejamento e dominação nessa fase mais avançada do capitalismo. Mas como isso é de fato possível? Como esse ajustamento é realizado de fato como forma totalitária de dominação? Para isso, a Indústria Cultural presta um papel importante, como ideologia da sociedade industrial, manifestando-se graças ao seu alinhamento com as estruturas econômicas, políticas e administrativas, por meio dos seus produtos e da publicidade, configura-se como alimento

espiritual da falsa sociedade, que tem como objetivo provocar a homogeneização da consciência das pessoas análoga àquela que também é vista nos objetos da cultura-mercadoria, exercendo um controle sobre a experiência dos indivíduos, sua dimensão subjetiva mais íntima (Horkheimer & Adorno, 1947/2006). Na indústria cultural, na pseudocultura socializada, a experiência com os objetos é substituída por uma forma de esquematismo prévio e repetitivo, que constata apenas a experiência regulamentada passada pelo filtro da indústria cultural, em que aquelas já veem interpretadas e prontas para o consumo, não havendo necessidade de o indivíduo experimentar, isto é, realizar experiências. Só é possível experimentar o que já foi produzido seguindo um esquema de padronização que antecede a finalidade da obra para o consumo (Horkheimer & Adorno, 1947/2006).

Esse controle/ajustamento da consciência segue possível de forma totalizante no capitalismo tardio porque ele controla tudo aquilo que é possível experimentar pelo indivíduo, só é possível experimentar o que já está de antemão determinado pela racionalidade administrativa. Isso significa que essa racionalidade, puramente formal, é a da reprodutibilidade mecânica – que produz a homogeneização que também se expressa nos produtos padronizados para o mercado – pois, como visto, “no mundo da produção em série, a estereotipia – que é seu esquema – substitui o trabalho categorial” (Horkheimer & Adorno, 1947/2006, p. 166). A racionalidade instrumental invade todas as esferas da vida social, como o tempo livre e o ócio, sufocando a existência do indivíduo, que é bombardeado incessantemente pelos produtos da indústria cultural em todos os níveis e esferas de sua vida. A vida humana passa a ser filtrada em sua totalidade pela indústria cultural, incorporando a racionalidade da sociedade industrial e do trabalho até as esferas mais íntimas do sujeito, como os momentos de diversão, que se mostram como sua extensão, e não como um momento de oposição e de contradição, como momento de prazer e satisfação para além do trabalho.

A diversão é o prolongamento do trabalho sob o capitalismo tardio. Ela é procurada por quem quer escapar ao processo de trabalho mecanizado, para se pôr de novo em condições de enfrentá-lo. Mas, ao mesmo tempo, a mecanização atingiu um tal poderio sobre a pessoa em seu lazer e sobre a sua felicidade, ela determina tão profundamente a fabricação das mercadorias destinadas à diversão, que esta pessoa não pode mais perceber outra coisa senão as cópias que reproduzem o próprio processo de trabalho. O pretensível conteúdo não passa de uma fachada desbotada; o que fica gravado é a sequência automatizada de operações padronizadas. Ao processo de trabalho na fábrica e no escritório só se pode escapar adaptando-se a ele durante o ócio. Eis aí a doença incurável de toda diversão. O prazer acaba por se

congelar no aborrecimento, porquanto, para continuar a ser um prazer, não deve mais exigir esforço e, por isso, tem de se mover rigorosamente nos trilhos gastos das associações habituais. O espectador não deve ter necessidade de nenhum pensamento próprio, o produto prescreve toda reação: não por sua estrutura temática – que desmorona na medida em que exige o pensamento –, mas através de sinais. Toda ligação lógica que pressuponha um esforço intelectual é escrupulosamente evitada. Os desenvolvimentos devem resultar tanto quanto possível da situação imediatamente anterior, e não da Ideia do todo (Horkheimer & Adorno, 1947/2006, p. 113).

Aqui vê-se a indústria cultural como mais um fenômeno da expressão totalitária do processo do esclarecimento, o novo mais uma vez não é permitido, excluído desde princípio. Isso contribui para a esquematização do pensamento que exclui para fora de si a possibilidade de experimentar a diferença, ou que ela possa se expressar, uma vez que o diferente além de ser tido como algo hostil, tal como foi possível observar por meio do medo do primitivo diante da natureza desconhecida, medo que foi internalizado, permanecendo ativo no esclarecimento e na ciência (Horkheimer & Adorno, 1947/2006). A repetição e o sempre idêntico são suas expressões –, ele passa, por meio do esquematismo, a ser obrigado a se padronizar para ser consumido/experimentado, uma forma de experiência regulamentada, regulamentada porque seu conteúdo já está digerido, não é preciso trabalho da consciência, apenas o trabalho da adaptação, intensificando o conformismo, produzindo-o e se aproveitando dele. Mas o mais crucial talvez nem seja o conteúdo da ideologia da sociedade industrial ou do conteúdo dos seus produtos, mas antes o seu esquematismo prévio, que forma, de antemão, a indústria cultural, que é apenas o seu produto, isto é, o mais fundamental aqui, que produz o conformismo e a integração, é a forma da racionalidade com que a cultura está subordinada, dito de outra forma, o problema nem é o controle exercido pela indústria cultural, mas a própria sociedade industrial, sua racionalidade, que submete a cultura ao seu domínio.

Por enquanto, a técnica da indústria cultural levou apenas à padronização e à produção em série, sacrificando o que fazia a diferença entre a lógica da obra e a do sistema social. Isso, porém, não deve ser atribuído a uma lei evolutiva da técnica enquanto tal, mas à sua função na economia atual. A necessidade que talvez pudesse escapar ao controle central já é recalcada pelo controle da consciência individual (Horkheimer & Adorno, 1947/2006, p. 100).

Assim, para os autores, o encarceramento da consciência na sociedade industrial é levado a cabo, no plano ideológico, pela indústria cultural. Na atualidade, a ideologia da

sociedade industrial é falsa consciência, mas também é mentira manifesta, “ela se esgueira com maestria entre os escolhos da informação ostensivamente falsa e da verdade manifesta [...]. A ideologia fica cindida entre a fotografia de uma vida estupidamente monótona e a mentira nua e crua sobre o seu destino” (Horkheimer & Adorno, 1947/2006, p. 122). Aparentemente não há escapatória, em qualquer direção que se olhe a realidade se vê convertida naquilo que ela é: duplicata de um mundo sem sentido, “para demonstrar a divindade do real, a indústria cultural limita-se a repeti-lo cinicamente” (p. 122). A ideologia se expande e a tudo integra, “proporcionando uma imagem permanentemente exata e fiel da realidade empírica” (Horkheimer & Adorno, 1956/1973, p. 202) tornando a falsa sociedade única versão de realidade ou de experiência que é possível ser conhecida pelo indivíduo. Para Horkheimer e Adorno (1956/1973, p. 202) a ideologia se expande e tenta a tudo integrar, “proporcionando uma imagem permanentemente exata e fiel da realidade empírica”. Contudo, o indivíduo consegue perceber o seu caráter cínico, “na era da estatística, as massas estão muito esquentadas para se identificar com o milionário na tela, mas muito embrutecidas para: se desviar um milímetro sequer da lei do grande número” (Horkheimer & Adorno, 1947/2006, p. 120). Os indivíduos ficam tranquilos, pois eles também são levados a se integrarem à sociedade de corpo e alma, por meio do consumo incessante de suas mercadorias. Essas proporcionam formas de satisfação que levam a subjetividade a se auto enganar e manter a consciência enredada (Horkheimer & Adorno, 1956/1973).

Se identificando com a sociedade todo poderosa, mas desde que renunciem à pretensão à felicidade, os indivíduos encobrem as marcas de frustração de seu eu empírico e a fragilidade diante de um poder que não pode senão se submeter (Horkheimer & Adorno, 1947/2006; Adorno; 1955/2015). Por meio do aparato técnico da sociedade industrial, os objetos da indústria cultural mostram a realidade de modo duplicado, e a sociedade industrial faz apologia de si mesma, prolongando para o interior de seus produtos a mesma realidade desbotada que o indivíduo encontra no tédio incrustado do seu dia a dia (Horkheimer & Adorno, 1947/2006). Nas telas de cinema o que se vê é o prolongamento natural da rua, nada se passa diferente no filme que no cotidiano. Estes aspectos da realidade são destacados e capturados como se eles fossem a própria finalidade da vida, assim a própria realidade é justificada, convocada para servir como máscara de si mesma.

O mundo inteiro é forçado a passar pelo filtro da indústria cultural. A velha experiência do espectador de cinema, que percebe a rua como um prolongamento do filme que acabou de ver, porque este pretende ele próprio reproduzir rigorosamente o mundo da percepção quotidiana, tornou-se a norma da produção. Quanto maior a perfeição com que suas técnicas duplicam os objetos empíricos, mais fácil se torna hoje obter a ilusão de que o mundo exterior é o prolongamento sem ruptura do mundo que se descobre no filme. Desde a súbita introdução do filme sonoro, a reprodução mecânica pôs-se ao inteiro serviço desse projeto. A vida não deve mais, tendencialmente, deixar-se distinguir do filme sonoro. Ultrapassando de longe o teatro de ilusões, o filme não deixa mais à fantasia e ao pensamento dos espectadores nenhuma dimensão na qual estes possam, sem perder o fio, passear e divagar no quadro da obra fílmica permanecendo, no entanto, livres do controle de seus dados exatos, e é assim precisamente que o filme adentra o espectador entregue a ele para se identificar imediatamente com a realidade. Atualmente, a atrofia da imaginação e da espontaneidade do consumidor cultural não precisa ser reduzida a mecanismos psicológicos. Os próprios produtos – e entre eles em primeiro lugar o mais característico, o filme sonoro – paralisam essas capacidades em virtude de sua própria constituição objetiva (Horkheimer & Adorno, 1956/1973, p. 104).

A Indústria Cultural força uma relação de satisfação com produtos que possuem pouca expressividade estética e pouca capacidade formativa, exigindo um esforço da dimensão psicológica individual para apreciar o que possui poucos elementos que possam efetivamente estimular espiritual e sensivelmente e tornar o indivíduo mais rico: o indivíduo se apropria subjetivamente da objetividade social e assim se constitui, quanto maior a riqueza externa maior sua riqueza interna (Horkheimer & Adorno, 1947/2006). Os produtos-mercadoria também reforçam uma forma de gratificação que não satisfaz efetivamente a pulsão: “eis aí o segredo da sublimação estética: apresentar a satisfação como uma promessa rompida. A indústria cultural não sublima, mas reprime” (Horkheimer & Adorno, 1947/2006, p. 115). Ela apresenta uma relação com a realidade em que a felicidade e a satisfação se apresentam como possíveis a todos, e como se elas estivessem realizadas no próprio processo de encenação, mas sem a representação adequada de suas contradições na realidade, assim, “ela não cessa de lograr seus consumidores quanto àquilo que está continuamente a prometer” (p. 115). Pela “promissória sobre o prazer emitida pelo enredo e pela encenação”, a possibilidade real de satisfação “é prorrogada indefinidamente” (p. 115). Assim, não é possível reconhecer os impedimentos objetivos à satisfação, e que esta tem relação direta com o que é constantemente reprimido. Pela via do masoquismo a indústria cultural mantém os consumidores satisfeitos com o pré-prazer. “O prazer preliminar não sublimado que o hábito da renúncia há muito mutilou e reduziu ao masoquismo” (p. 115), ele gera uma forma de gratificação que substitui a satisfação com o objeto propriamente dito. Se não satisfaz a pulsão, a indústria cultural a reprime, compactuando com o que gera essa repressão: os seus

conteúdos e sua forma de estimulação. Por meio de uma excitação constante e incessante oferta de estímulos, os conteúdos mediados pela indústria cultural representam a satisfação com os objetos da cultura tal como uma vitrine ou um cardápio que absorvem todo o desejo possível, forçando-a se contentar com o prazer preliminar não sublimado. Como “quem não vê e não possui outra coisa para amar, acaba amando muralhas de pedras e janelas com grades” (Adorno, 1944/1947, p. 85), o indivíduo é forçado a amar o que não é digno de amor.

A ideologia da sociedade industrial não força apenas ao conformismo, ela adentra a subjetividade forçando também formas de satisfação que gratificam a resignação diante do existente, forçando o ajustamento à sociedade administrada, provocando uma espécie de encanto sedutor, que mantém a consciência enredada e pronta para defender uma vida desbotada que se alimenta da sua própria vida, tratam-se de mecanismos criados e se tronaram fundamentais para o desenvolvimento do capitalismo tardio. A indústria cultural reforça o cativeiro social e a socialização total por meio do fortalecimento do cativeiro psicológico, como uma forma de encenação da vida, que transforma a realidade à sua própria imagem, uma vida sem vida, forçando as pessoas a se contentarem com ela, e a não questionarem, uma vez que administram a sua subjetividade, sua consciência e sua possibilidade de realização do prazer, tornando-se uma característica marcante das sociedades administradas (Horkheimer & Adorno, 1947/2006). Com a fusão entre realidade e ideologia, “nenhuma fuga é tolerada, os homens estão cercados por todos os lados” (Horkheimer & Adorno, 1956/1973, p. 201). Preso em um círculo, uma espécie de cativeiro psicológico, o indivíduo não pode desejar nem pensar nada que seja diferente do que já foi predeterminado para ele pela esfera do consumo integrado. A integração é aparentemente total, pois o cativeiro é psicológico: o adestramento da percepção gera o conformismo e mantém o cativeiro social (Gonzaga, 2015). Mas se os homens se adaptam à mentira propagada pela ideologia e, “ao mesmo tempo, enxergam através do seu manto” (Horkheimer & Adorno, 1956/1973, p. 203), quer dizer que a consciência não foi completamente capturada pela onipotência do espírito objetivo. A consciência apresenta, portanto, um caráter contraditório, de integração e de não integração com o existente. É ao mesmo tempo a instância de autoengano e ela mesma a instância de resistência. Contudo, a consciência só pode sobreviver como negatividade, tal como é o entendimento de Hegel, e só pode sê-lo quando assume, “em si mesma, o papel de crítica à ideologia” (Horkheimer & Adorno, 1956/1973, p. 200), isto é, uma vez que ela possa

resguardar a possibilidade de uma razão não-instrumental, mas objetiva no trato com as coisas, só assim que o pensar pode opor resistência.

Mas é também o próprio cinismo descarado da ideologia que pode levar ao desencanto que rompe o feitiço que enreda a consciência. De acordo com Horkheimer e Adorno (1956/1973, p. 203) “bastaria ao espírito um pequeno esforço para livrar-se dessa aparência onipresente”. Mesmo este sendo o esforço mais custoso de todos, pois os indivíduos mantêm-se conscientemente aprisionados, ao que parece, ainda é possível, na autorreflexão crítica da consciência sobre a condição danificada da formação de cada um, a possibilidade de algum espaço de resistência (Adorno, 1959/1996; Gonzaga, 2015). A adaptação forçada à sociedade promovida pela indústria cultural dispense um quantum excessivo de energia psíquica do indivíduo, que é utilizado para o seu pior. Mas significa também que essa energia é abundante no indivíduo, “a mesma que poderia ser utilizada para libertar-se do cativeiro psicológico” (Gonzaga, 2015, p. 05).

Desse modo, para Horkheimer e Adorno (1947/2006), como a crítica à ideologia parece ter mudado de objeto, seria mais fundamental se perguntar pelos caracteres psicológicos que a sociedade industrial exige para a manutenção do desenvolvimento do capital. Isso significa que existem mecanismos psicológicos que determinam e explicam porque os indivíduos aceitam a ideologia: o sujeito tende a distorcer a realidade, de modo a tentar simplificar – o que já se encontra simplificado – o suficiente para poder entendê-la, mas o suficiente também para evitar encarar seus conflitos individuais. Não se trata de recuperar e insistir enfaticamente que o indivíduo procure compreender os determinantes e a causalidade das coisas, um esclarecimento formal, uma desmistificação da consciência alienada, mas buscar compreender essa dimensão subjetiva e fantasmática que foi se formando no indivíduo, que constrói ou reproduz o sistema de crenças que melhor lhe convém, mas que já são de antemão oferecidas a ele pela cultura fetichizada. Nas palavras de Horkheimer e Adorno (1947/2006, p. 138), “a liberdade de escolha da ideologia, que reflete sempre a coação econômica, revela-se em todos os setores como liberdade de escolher o que é sempre a mesma coisa”. Sendo assim, perceber o caráter fetichista da mercadoria não é o suficiente, é preciso então olhar para essa dimensão subjetiva, uma vez que é ela que é seduzida pela falsa propaganda e sua promessa de felicidade. O indivíduo se auto engana porque ele se defende de uma realidade demasiado sofrida, no entanto, na indústria cultural faz com que os indivíduos fiquem restritos a experimentar o sempre igual de seus produtos, repetindo na

estrutura de sua própria pseudoindividualidade essa identidade com a mesmice. “A mimese compulsiva dos consumidores, pela qual se identificam às mercadorias culturais que eles, ao mesmo tempo, decifram muito bem” revelam que o encanto é apenas um encanto, e que pode ser quebrado (Horkheimer & Adorno, 1947/2006, p. 138).

1.4 Pseudoformação e resistência na Dialética do Esclarecimento

De acordo com Adorno (1959/1996), a formação do homem (*Bildung*) é um projeto contido no Esclarecimento, que corresponde a um processo amplo, de constituição da individualidade, que vai tomando forma e conteúdo por meio do processo de apropriação subjetiva da objetividade social e histórica, nesse sentido, deveria garantir a individuação, ou o princípio da diferenciação. A formação diz respeito à realização do particular por meio do universal, envolvendo, em um mesmo processo, momentos distintos: diz respeito à socialização do indivíduo e à educação familiar e formal, mas também à constituição da individualidade e de sua dimensão psicológica, que traz a potencialidade da autonomia, da autorreflexão e da autodeterminação individual, como dito, isso significa esclarecimento. Contudo, quando os produtos culturais passam a ser produzidos em escala industrial, conforme analisamos, tornam-se bens neutralizados e petrificados, com pouca capacidade formativa, assim, na cultura tomada pela forma-mercadoria, a formação converte-se facilmente em pseudoformação (Adorno, 1959/1996). Trata-se de uma espécie de formação danificada, que impõe obstáculos à constituição do indivíduo e expressam o fracasso da cultura e do esclarecimento. Para Horkheimer e Adorno (1947/2006, p. 166), a estereotipia seria a marca da esquematização do pensamento proporcionada pela pseudoformação, ela seria o reflexo do empobrecimento da razão e da obstrução do comportamento crítico. Constituído em meio à pseudocultura, por meio de uma (pseudo)formação calcada no ritmo da indústria, o indivíduo tem sua consciência cada vez mais rebaixada, que se vale muito mais facilmente de clichês e estereótipos para (pseudo)experimentar o mundo. Esses são consumidos como mercadorias, substituindo o trabalho categorial da consciência, que se baseia na ponderação e na reflexão no trato com as coisas. Trata-se de formas de simplificação da realidade que são utilizadas como mecanismos de defesa – como resposta ao

medo – para não entrar em contato com os objetos que causam algum tipo de estranheza ao indivíduo – geralmente aqueles que não são idêntico a eles mesmos –, substituindo a necessidade de o indivíduo pensar por si mesmo, isto é, realizar experiências.

Horkheimer e Adorno (1947/2006) chamam a atenção para o papel assumido pelo esquematismo kantiano – o mecanismo intelectual que estrutura a percepção em consonância com o entendimento – na indústria cultural, para o modo como a percepção da realidade fica facilmente condicionada pela racionalidade em seu sentido mais instrumental, substituindo a capacidade de julgar do sujeito.

A função que o esquematismo kantiano ainda atribuía ao sujeito, a saber, referir de antemão a multiplicidade sensível aos conceitos fundamentais, é tomada ao sujeito pela indústria. Ela executa o esquematismo como primeiro serviço a seus clientes. [...] Para os consumidores nada há mais para classificar, que não tenha sido antecipado no esquematismo da produção (Horkheimer & Adorno, 1947/2006, p. 103).

O trabalho do pensamento com base na reflexão, sustentáculo do comportamento crítico, passa a ser substituído pelos clichês e estereótipos da cultura, e sobrevive, segundo as análises de Horkheimer e Adorno (1947/2006, p. 168), em um tipo de mentalidade tipificada, nomeada por eles como *mentalidade do ticket*, ela é o “produto da industrialização e de sua propaganda”. Para os autores, o *ticket* pode ser compreendido como uma massa de representantes políticos de um partido, trata-se da forma mais tipificada do pensamento que representa o tipo de racionalidade que é adotada na escolha de determinado partido, que são divididos em blocos, onde não importa o que cada um traz de conteúdo, pois “os pontos ideológicos centrais estão codificados em poucas listas”; do mesmo modo como se opera essa escolha, apenas pelo sim ou pelo não dado à plataforma, o pensamento tipificado procederá da mesma maneira, totalmente enquadrado e simplificado. Nas palavras de Horkheimer e Adorno (1947/2006, p. 165), “do mesmo modo que a máquina do partido de massas impõe aos eleitores, com as listas de candidatos, os nomes de pessoas de quem não têm o menor conhecimento” eles não podem se eleger se não em blocos, “é preciso optar em bloco por uma delas, se não se quiser ter a impressão de que a opinião pessoal é tão inócua como os votos dispersos em comparação com as enormes cifras estatísticas”. A mentalidade do *ticket* representaria a estereotipia absoluta, as pessoas e as ideias devem ser divididas e escolhidas

em blocos, escolher o *ticket* “significa adaptar-se a uma aparência petrificada como uma realidade e que se prolonga a perder de vista graças a essa adaptação” (p. 168).

A formação (*Bildung*) deveria garantir o princípio da diferenciação, mas a história da humanidade vem se mostrando como a história da dominação e da *ratio* burguesa, uma forma de razão colada exclusivamente aos fins, pragmática e esvaziada de conteúdo, que neutraliza as diferenças e as contradições da realidade em nome um sistema coeso, próprio das sociedades administradas. Nesse contexto, como a pseudoformação é um produto do fracasso da cultura, e produto do Esclarecimento, Adorno (1959/1996) trará que, do mesmo modo como o Esclarecimento produziu um tabu antimimético, na pseudoformação, no indivíduo também intensifica-se a proscrição da mimese – disposição para a experiência, como capacidade de se identificar com o singular, tornando o estranho, familiar, sem anular o que traz a diferença. Tal proscrição é a expressão do indivíduo pseudoformado, incapaz de realizar experiências, e marca, como visto, um dos aspectos totalitários do esclarecimento. Esse tipo de pseudoformação, que marca o fracasso da cultura e o fracasso do projeto do esclarecimento, e que se intensificam no capitalismo tardio, exige um alto grau de renúncia dos impulsos miméticos, e com isso, um alto grau de recalçamento orgânico do corpo e de renúncia erótica. Esse processo dificulta a organização dos impulsos internos do indivíduo, levando a uma intensificação da compulsão à crueldade, formação reativa que lembra o tormento corporal e espiritual que cada indivíduo pseudoformado teve de experimentar no ajustamento requerido pela constituição da subjetividade por meio dos objetos da cultura-mercadoria. Isso fortalece um tipo de ajustamento forçado, que intensifica a adaptação estrita ao existente, fortalecendo o mal-estar na civilização.

Esse ajustamento também ocasionado pela pseudocultura impulsiona as manifestações de violência que podem ser rastreadas por meio dos mecanismos de defesa inconscientes do ego. Conjuntamente com a debilidade do ego e a ampliação de sua esfera inconsciente – resultado daquilo que é negado pelo progresso e que se deposita no inconsciente sob a forma de proibições irracionais –, fortalece os mecanismos de defesa dessa esfera. Trata-se de uma resposta aos danos à constituição da subjetividade, que impingem nos indivíduos formas de relação consigo mesmo, com os outros, com a natureza e com a cultura, que perpetuam a opressão e a violência, objetos de interesse fundamental para a psicologia. Tais elementos são também uma expressão do fenômeno da pseudoformação, danos que repercutem no corpo e no espírito, que formam cicatrizes. Uma de suas repercussões é o

estreito vínculo entre a pseudoformação e os processos inconscientes de defesa, como o comportamento paranoide, a falsa projeção e a estereotipia (Adorno 1959/1996). No comportamento paranoico do indivíduo semicultivado prevalece uma projeção não estruturada, uma “mimese falseada, reverso da mimese genuína – em que o estranho se torna familiar – naquela o familiar é identificado como algo hostil, projetado no outro, transformando-o num inimigo e perseguidor” (Gonzaga, 2015, p. 52). A paranoia, que se utiliza da mentalidade do *ticket* ou da estereotipia como componente da falsa projeção, seria um dos diferentes mecanismos de defesa inconscientes que contribuiriam para a manutenção, no interior dos homens, das tendências destrutivas da sociedade, e são uma das bases psicológicas para se compreender o fenômeno do antissemitismo, dos preconceitos e de algumas formas de expressão da violência contra minorias (Horkheimer & Adorno, 1947/2006). “Quando a mimese é inibida, a repressão muda o destino da pulsão e o prazer se alia à dor na imitação da morte, como mimese falseada” (Gonzaga, 2015, p. 101). Privilegiando a adaptação em nome da autoconservação, como adequação às exigências da sociedade para afirmar-se como sujeito, mas isso não se dá de maneira fortuita, se não pelos estereótipos e clichês que inundam a vida das pessoas. Nesse aspecto, o comportamento paranoide seria um dos determinantes subjetivos responsáveis pela escolha do objeto de preconceito e pelo escoamento da pulsão de destruição em sua direção. Em outro momento, Horkheimer e Adorno (1947/2006, p. 161) explicitam a relação entre o comportamento paranoide e a pseudoformação, para os autores, os “produtos da falsa projeção, os esquemas estereotipados do pensamento e da realidade”, ocorrem pela negação da experiência ao sujeito, são frutos da não-experiência com o objeto:

a paranoia é o sintoma do indivíduo semicultivado. Para ele, todas as palavras convertem-se num sistema alucinatório que sua experiência não alcança, de dar arbitrariamente um sentido ao mundo que torna o homem sem sentido, mas ao mesmo tempo se transforma também na tentativa e difamar o espírito e a experiência de que está excluído e de lhe imputar culpa que, na verdade, é da sociedade que o exclui do espírito e da experiência (Horkheimer & Adorno, 1947/2006, p. 161).

Em Horkheimer e Adorno (1947/2006), no mundo administrado, não é preciso pensar nem experimentar as coisas, elas já são produzidas e recebidas pacificamente e os *tickets* já vêm prontos para o consumo, isso é mais que alienação, é adaptação ao mesmo tempo forçada e (pseudo)esclarecida de sua mentira, assim ela segue sem questionamento e

sem a necessidade de coação direta. Assim como na paranoia e na *mentalidade do ticket*, a racionalidade instrumental obstrui a possibilidade de uma experiência não-regulamentada; com a esquematização do pensamento, o indivíduo pouco pode dar conta de sustentar uma postura que seja crítica de oposição ao sistema. O pensamento e o comportamento padronizados e massificados dos indivíduos indicam o fracasso da cultura e do esclarecimento como meio para a formação da individualidade, e do princípio da diferenciação, em que o heterogêneo pode se manifestar. E modo pelo qual mais facilmente ‘escolhemos’ um inimigo imaginário para perseguir e dirigir a nossa agressividade. Essa forma de dominação, que se utiliza da *mentalidade do ticket* analisada por Horkheimer e Adorno (1947/2006), está ligada à introversão da violência contra a dimensão subjetiva – dominação da natureza interna –, corporal e afetiva/pulsional e, com isso, da própria razão, em nome de uma *ratio* totalizante, e de uma sociedade que amplia maneiras desiguais de contato com as coisas humanas, intensificando a luta anacrônica pela autoconservação no capitalismo tardio. O controle da natureza quer interna ou externa, danifica a razão e o pensamento, ocorrem pela separação entre mimese e racionalidade. As consequências da pseudoformação trazem o fortalecimento dessa razão que se desenvolve no interior do processo histórico do esclarecimento, da dominação da natureza, e dos homens pelos próprios homens, tornando-se cada vez mais instrumental, com pouca capacidade de reflexão. Quando falamos em pseudoformação, falamos também em mais que adaptação, mas em ajustamento, em dominação da natureza externa e interna, e com isso, da revolta da natureza, como segunda natureza que se infla nos homens, como resultado da natureza reprimida e dos sacrifícios libidinais em função do ajustamento requerido para participação na vida social que se traduz em um princípio de realidade anacrônico do ponto de vista do alto desenvolvimento das forças produtivas da sociedade, fortalecendo a tendência à integração total do indivíduo que, como visto, é administrado pela sociedade em sua dimensão mais profunda. De acordo com Horkheimer e Adorno (1947/2006), para resistir ao cativeiro social enclausurador e à tendência à integração total contidos no processo do esclarecimento, é necessário que ele reflita sobre sua própria autodestruição, ele deve acolher em si mesmo a reflexão que levou ao seu fracasso se quiser se alinhar mais uma vez com a liberdade.

A aporia com que defrontamos em nosso trabalho revela-se assim como o primeiro objeto a investigar: a autodestruição do esclarecimento. Não alimentamos dúvida nenhuma – e nisso reside nossa *petitio principii* – de que a liberdade na sociedade é

inseparável do pensamento esclarecedor. Contudo, acreditamos ter reconhecido com a mesma clareza que o próprio conceito desse pensamento, tanto quanto as formas históricas concretas, as instituições da sociedade com as quais está entrelaçado, contém o germe para a regressão que hoje tem lugar por toda parte. Se o esclarecimento não acolhe dentro de si a reflexão sobre esse elemento regressivo, ele está selando seu próprio destino. Abandonando a seus inimigos a reflexão sobre o elemento destrutivo do progresso, o pensamento cegamente pragmatizado perde seu caráter superador e, por isso, também sua relação com a verdade. A disposição enigmática das massas educadas tecnologicamente a deixar dominar-se pelo fascínio de um despotismo qualquer, sua afinidade autodestrutiva com a paranoia racista, todo esse absurdo incompreendido manifesta a fraqueza do poder de compreensão do pensamento teórico atual (Horkheimer & Adorno, 1947/2006, p. 13).

Mas isso não significa que se deva abandonar o potencial crítico e negativo da teoria, mesmo que uma consciência esclarecida esteja difícil nesse momento histórico e que a teoria pode também muito bem se alinhar com a dominação, como denuncia Horkheimer e Adorno, (1947/2006, p. 13) quando relatam “a fraqueza do poder de compreensão do pensamento teórico atual”. Para Adorno (1969/1995d), a teoria é lugar tenente da liberdade, ela quem pode revelar as cifras de prisão. Teoria difere de ideologia, ela não justifica o injustificável, mas esclarece as injustiças, colocando-se como indispensável ao pensamento que opõe resistência. Os autores ainda depositam suas esperanças no potencial do esclarecimento, mas indicam que “ele só se reencontrará consigo mesmo quando renunciar ao último acordo com esses inimigos e tiver a ousadia de superar o falso absoluto que é o princípio da dominação cega” (Horkheimer & Adorno, 1947/2006, p. 45), para os autores, pensamento é reflexão, e já contém o seu elemento transformador, pensar é opor resistência:

Pensar é um agir, teoria é uma forma de práxis; somente a ideologia da pureza do pensamento mistifica este ponto. O pensar tem um duplo caráter: é imanentemente determinado e é estrigente e obrigatório em si mesmo, mas, ao mesmo tempo, é um modo de comportamento irrecusavelmente real em meio à realidade. Na medida em que o sujeito, a substância pensante dos filósofos, é objeto, na medida em que incide no objeto, nessa medida, ele é, de antemão, também prático (Adorno, 1969/1995d, p. 204-205).

Com o exame do retrocesso do esclarecimento, que progride como dominação externa e interna, princípio esse introjetado pelos homens e que os tornam cativos, cabe ao esclarecimento reconhecer os seus limites e denunciar até o último momento as contradições objetivas da sociedade que se transformou em um sistema integrador e extremamente insuportável para os indivíduos. Além de impor obstáculos cada vez maiores para que esses se

constituam de forma pacificada, promovem uma pseudoformação que repercute no corpo e no espírito como formas de cicatrizes das intensas violências sofridas, tornando-os duros e capazes, – no entanto, é importante ressaltar que um quantum de dureza é necessário para se autoconservar em uma sociedade dura –, mas também indiferentes e destrutivos, que não têm outra saída senão se defender contra o sofrimento. Contudo, com o ego fragilizado e a comunicação cada vez mais direta entre a esfera inconsciente e a sociedade, intensificar esses mecanismos de defesa significa também acionar nesses indivíduos seus impulsos destrutivos. A psicologia presta um papel fundamental ao esclarecimento conquanto propõe-se a estudar essa fragilidade do indivíduo e seus determinantes objetivos, que sustentam a sociedade irracional, para isso Adorno (1955/2015) propõe uma psicologia social analiticamente orientada, que dê conta de compreender as engrenagens desses mecanismos sociais e subjetivos que expressam o poder da socialização total, nesse sentido, como ciência parcelar e teoria, a psicologia crítica é também uma forma de práxis, que esclarece os grilhões dos cativos social e psicológico. Descrever o cativo é esclarecimento pois ajuda a romper com o encanto produzido pelo ajustamento, mostrando sua sedução como aquilo que realmente é, barbárie.

A sociedade não promete só a realização das (falsas)necessidade, como fetiche que encanta a vida desencantada do sujeito, ela permite também o escoamento de seus impulsos de morte; na ideologia autoritária, torna-se natural a violência quando ela é dirigida pelos interesses do estado totalitário, propiciando ao indivíduo o prazer com a dor e com a morte, forma de o indivíduo encontrar gratificação pela mimese falseada – na mimese falseada a pulsão se liga aos objetos, mas na destruição –, uma vez que a mimese, como disposição para a experiência, na ligação entre sujeito e o objeto digno de fruição, segue impossível pela experiência regulamentada e padronizada pelos sistemas totais. A racionalidade instrumental exige, portanto, como ajustamento requerido para a atual organização social, um modo de proceder do pensamento – formalizado e reificado – que mantém a falsa sociedade, o *status quo*, a violência, os preconceitos e formas de expressões ideológicas que intensificam a participação do indivíduo na manutenção da barbárie e são antagônicas a uma sociedade que se pretende justa e democrática. Problemas sociais e políticos da sociedade que fazem parte de um compromisso perene da ciência psicológica. A psicologia crítica tem como objetivo investigar as mediações pelas quais os indivíduos se constituem em meio à objetividade da cultura, assim, a sua tarefa passa pelo desvelamento das condições que vêm negando a

possibilidade de realização do indivíduo autônomo, capaz de refletir sobre a realidade e não apenas conservá-la.

Como já foi explicitado, os indivíduos ficam tranquilos, essa forma de pseudossatisfação – mesmo que seja no sofrimento, forçando-se a aceitar e manter ideias que não são suas, que lhes são inculcadas de fora – é mais cômoda que encarar frente a frente sua falsidade e lutar de fato pela realização da felicidade propriamente dita, mesmo porque, a desproporção do indivíduo diante do todo é avassaladora. Para os indivíduos, evitar desnudar a realidade ilusória dos sistemas totais seria demasiado custoso, mantendo-se então na meta negativa do princípio do prazer: evitar mais sofrimento; mesmo que a ilusão, que promete a felicidade, provoque na verdade mais sofrimento e a repressão da pulsão. Manter-se enredado na ilusão, e no prazer preliminar, os homens se deixam levar para a morte, pois uma vida de sacrifícios e de desencanto, que não retornam nunca ao indivíduo como gratificação suficiente, leva inevitavelmente para o esgotamento e esvaziamento de suas pulsões, e fortalecimento da frieza, onde a pulsão já não se ligaria a objeto algum (Horkheimer & Adorno, 1947/2006).

O pensamento puramente abstrato é comum ao princípio da identidade, uma vez que ele não prima pelo objeto, mas submete este ao domínio do sujeito cognoscente. O princípio da identidade é abstrato porque é lógica do sujeito, ele está presente desde a magia até a ciência no processo do esclarecimento. Na sociedade capitalista ela se torna um importante elemento de dominação, que se aprimora com a técnica e com os conceitos por meio da ciência positivista, correlato da mitificação do esclarecimento. No sistema econômico, a identidade expressa-se no equivalente do capital, na troca desigual que a tudo iguala. Como visto, as relações entre os homens se reificam, uma vez que obedecem a essa mesma lógica, quando ela invade as relações de produção e a assim denominada esfera da cultura, instaurando mais uma vez a identidade como forma de dominação escancarada e expressa pelo formalismo e esquematismo que antecede a produção da cultura imaterial transformada em mercadoria. Igualada pela forma-valor, além de produzir alienação no sentido clássico marxista, também provoca ajustamento em seu mais alto grau com a indústria cultural. Por intermédio da circulação em larga escala, esses produtos invadem também os espaços mais íntimos do sujeito, como o ócio e o lazer, diminuindo e neutralizando cada vez mais as contradições entre as demais esferas da vida e o mundo do trabalho. Em todos esses momentos, essas totalidades analisadas confirmam o seu poder avassalador sobre o indivíduo,

de enclausuramento da dimensão contraditória da sociedade, que vai se neutralizando, comprometendo também a formação de uma consciência crítica em oposição ao sistema, que deve se tornar cada vez mais precária para poder se ajustar ao caráter sínico de suas ideologias, que não necessita mais de subterfúgios para enredar a falsa consciência, ela se torna pseudoesclarecida – uma vez que mesmo que compreenda que é mentira aquilo que justifica sua miséria, ainda é alienada dos mecanismos que a emulam – assim, nenhum outro mundo, seja como possibilidade não realizada, se mostra como alternativa. A realidade tornou-se cada vez mais opaca, ao mesmo tempo que poderosa e totalitária: ela engloba tudo ao seu encanto que não permite a diferença, mas a identidade com o sempre igual. Esses elementos são amplamente discutidos em Horkheimer e Adorno (1947/2006), talvez levando a uma falsa impressão de que a tendência a integração total de fato se realizou, restando poucas alternativas para um indivíduo impotente diante desse poder avassalador.

Mas o próprio conceito de esclarecimento é contraditório, e sua face dominadora deve ser enfrentada pela teoria que se pretende crítica, a psicologia, como ciência parcelar que tem como objeto o indivíduo, mutilado pelas mediações opressivas destacadas e analisadas nesse trabalho, oferecem importantes contribuições para esclarecer a dinâmica psicológica do sujeito cativo, revelando assim as engrenagens do cativeiro social, e isso já é um quanto de esclarecimento, ele eleva o pensamento teórico como forma de práxis, como um posicionamento crítico e político não apenas dentro da própria psicologia, mas como conhecimento produzido que já é, em si, uma forma de intervenção política e social. No livro *Dialética do Esclarecimento*, Horkheimer e Adorno (1947/2006), pela análise filosófica e sociológica, constataam que a práxis política estaria bloqueada, e que a dominação foi sendo introjetada no indivíduo como segunda natureza, assim, esclarecer essa dinâmica entre indivíduo e sociedade é tarefa da psicologia crítica, que lança mão, principalmente, de conceitos da psicanálise freudiana para conseguir acessar esse núcleo primitivo do inconsciente dos indivíduos e a fragilidade do ego, administrados pela sociedade irracional, tendências que, como visto, foram se acentuando, mudando tanto a sociedade, quanto o objeto da psicologia. Nesse sentido, foi necessário que a teoria se aprofundasse nessas questões para compreender, a partir da constatação do fracasso do esclarecimento e da formação (*Bildung*), o estágio de integração do indivíduo e de sua dimensão psicológica para compreender até que ponto essa tendência à integração total se realizou, para, assim, pensar caminhos para a resistência possível. Para compreender a falência do projeto do esclarecimento, não se deve

jogar a criança fora junto com a água do banho, mas compreender que a ciência ou teoria crítica, se quiser realmente desempenhar seu potencial esclarecedor, deve indicar os limites e potencialidades contidos no próprio esclarecimento, que deve se auto examinar a fim de corrigir os erros do passado. Assim, compreendemos que os fragmentos filosóficos dos autores trazem importantes contribuições para a crítica à socialização total em diferentes movimentos, mas sempre mantém aberta a possibilidade de resistência, nesse caso, a da autocrítica do esclarecimento, mas, também, indicam que a força do todo se tornou demasiado esmagadora, e a saída passou a ser individual. A guinada para o sujeito, como foi desenvolvido, tem raízes objetivas, pois a práxis política se encontra bloqueada, por isso os autores dissecam a organização psíquica que se ajusta muito facilmente ao existente totalitário, ela visa esclarecer as formas de dominação e aniquilação da subjetividade e em como os indivíduos, ajustados, se comprometem contra si mesmos:

Em face da concórdia totalitária que apregoa imediatamente como sentido a eliminação da diferença, é possível que, temporariamente, até mesmo algo da força social de libertação tenha-se retirado para a esfera individual. Nela a teoria crítica se demora e isso não apenas com má consciência (Adorno, 1951/1993, p. 10).

Para tanto, é preciso o esclarecimento desses processos psíquicos – que revelam a sociedade no interior dos indivíduos –, que mimetizam e expressam a integração da dimensão psicológica profunda na sociedade administrada. Quando o indivíduo se encontra atomizado, dissolvido nas malhas do tecido social totalizante, a resistência aparece como possibilidade mediante o esclarecimento desses aspectos destrutivos que são produzidos pela sociedade irracional, da dominação sedimentada nas camadas mais profundas da dimensão psicológica dos indivíduos. Uma vez que, como analisado, esse processo de integração e ajustamento não se realiza sem a administração psíquica dos indivíduos. Esclarecimento nesse sentido, é uma forma de práxis, e objeto caro à psicologia crítica, onde a dialética negativa se faz fundamental na negação do existente que assim denuncia seus mecanismos; não é possível uma teoria que não seja crítica sem uma análise dialética e negativa, que não acabe se tornando apologética à realidade, só assim ela cria possibilidades para o esclarecimento do todo não-verdadeiro, das condições sociais que levam os indivíduos a se voltarem contra seus próprios interesses racionais e contra a própria civilização. Em cada fragmento filosófico os

autores mantêm abertas as fissuras ou contradições do todo enclausurador, indicando que a integração total de fato ainda não se realizou.

No fragmento sobre a *Indústria Cultural*, Horkheimer e Adorno (1966/2009, p. 138) afirmam em tom duro: “a liberdade de escolha da ideologia, que reflete sempre a coerção econômica, revela-se em todos os setores como a liberdade de escolher o que é sempre a mesma coisa” revelando que talvez não seja possível alguma experiência que não seja idêntica a si mesma e, portanto, que não há saída para o cativo, os homens estariam cercados de todos os lados:

A maneira pela qual uma jovem aceita e se desincumbe do *dateag* obrigatório, a entonação no telefone e na mais familiar situação, a escolha das palavras na conversa, e até mesmo a vida interior organizada segundo os conceitos classificatórios da psicologia profunda vulgarizada, tudo isso atesta a tentativa de fazer de si mesmo um aparelho eficiente e que corresponda, mesmo nos mais profundos impulsos instintivos, ao modelo apresentado pela indústria cultural. As mais íntimas reações das pessoas estão tão completamente reificadas para elas próprias que a ideia de algo peculiar a elas só perdura na mais extrema abstração: *personality* significa para elas pouco mais que possuir dentes deslumbrantemente brancos e estar livres do suor nas axilas e das emoções. Eis aí o triunfo da publicidade na indústria cultural, a mimese compulsiva dos consumidores, pela qual se identificam às mercadorias culturais que eles, ao mesmo tempo, decifram muito bem (Horkheimer & Adorno, 1966/2009, p. 138).

Contudo, assim como foi exposto no final da sessão sobre a indústria cultural, e no final dessa citação, justamente porque a ideologia é cínica, os indivíduos a decifram muito bem, não concordo, contudo, que decifrar seja talvez o termo mais apropriado uma vez que seu significado traz o sentido de uma espécie de capacidade ou compreensão fina dos mecanismos com os quais os indivíduos estão alienados e ajustados. Perceber a mentira é diferente de decifrar “a senha do cofre”, talvez isso seja possível com o esclarecimento crescente dos indivíduos de sua falsa consciência, que é diferente da compreensão de que essa consciência é falsa. Perceber o caráter cínico da mentira não é o mesmo que estar esclarecido daquilo que a produz. No entanto, como afirmam os autores, justamente por ser um encanto, ele pode ser quebrado, isso não significa transformação político-social radical, mas significa resistência individual, possibilidade de oposição ao sistema e não ajustamento total sem escapatória, isso seria incompatível com a teoria dialética.

No fragmento que analisa os *Elementos do anti-semitismo*, ensaio que, diferente dos outros, foi tomado como texto auxiliar, os autores finalizam o texto discutindo as contradições entre o *ticket* progressista e *ticket* anti-semita. Como foi minimamente explanado, essa

mentalidade estereotipada e que opera por meio de clichês e estereótipos que ocupam o lugar do pensamento e da experiência com a coisa, já mediados por conteúdos e disposições psicológicas profundas a eliminar o não-familiar, afirmam a identidade por meio de uma consciência reificada. Nas sociedades administradas essa dimensão psicológica é utilizada para a manutenção do *status quo* e do espírito do mundo como história natural, como visto, isso provoca a formação de uma segunda natureza, forma com a qual o desejo de proximidade, a mimese como disposição para a experiência, reverte-se em revolta da natureza como falsa mimese, fazendo escoar os impulsos de destruição dos indivíduos, assim, poder-se-ia interpretar que, independente de progressivo (mais humano), ou regressivo, a mentalidade do *ticket* é totalitária em ambos, restando assim nenhuma escapatória:

É verdade que os indivíduos psicologicamente mais humanos são atraídos pelo *ticket* progressista, contudo a perda progressiva de experiência acaba por transformar os adeptos do *ticket* progressista em inimigos da diferença. Não é só o *ticket* antissemita que é antissemita, mas a mentalidade do *ticket* em geral. A raiva feroz pela diferença é teleologicamente imanente a essa mentalidade e está - enquanto ressentimento dos sujeitos dominados pela dominação da natureza - pronta para se lançar contra a minoria natural, mesmo quando eles são os primeiros a ameaçar a minoria social. [...] Na ideologia da raça e na realidade da classe só aparece ainda, por assim dizer, a diferença abstrata em face da maioria. Mas, se o *ticket* progressista tende para algo pior do que seu conteúdo, o conteúdo do *ticket* fascista é tão vazio, que ele só pode ser mantido de pé - como um sucedâneo do melhor - graças aos esforços desesperados dos logrados. O que ele contém de horrível é a mentira manifesta e, no entanto, persistente (Horkheimer & Adorno, 1947/2006, p. 171).

Contudo, no decorrer dessa citação, os autores continuam: “ao mesmo tempo que não admite nenhuma verdade com a qual possa ser confrontado”, o *ticket* antissemita é a pura mentira manifesta, no entanto, “a verdade aparece negativamente, mas de maneira tangível, em toda a extensão das contradições desse *ticket*; dessa verdade, os destituídos do poder de julgar só podem ser separados pela perda total do pensamento. “O próprio esclarecimento, em plena posse de si mesmo e transformando-se em violência, conseguiria romper os limites de esclarecimento” (Horkheimer & Adorno, 1947/2006, p. 171). Entendo que talvez os autores estejam querendo dizer que essa tangibilidade como algo que traz para a concretude e para corpo a regressão absoluta do esclarecimento, é ela mesma que, quando faz violência a ela mesma, expressa essa violência de forma também extrema, e como mentira cínica, quanto mais os indivíduos se submetem à razão cega, onde se abandonou toda possibilidade de pensar, a contradição que isso pode causar naqueles que não se submeteram totalmente e não

estão de acordo com as manifestações mais bárbaras de violência, algum tipo de oposição àquilo que eles consideram como absurdo.

“Não se esqueça de que não suporto você”, diz Siegfried a Mime, que solicita seu amor. A velha resposta de todos os antissemitas é o apelo à idiossincrasia. A emancipação da sociedade relativamente ao antissemitismo depende da possibilidade de elevar ao conceito o conteúdo da idiossincrasia e de tomar consciência de seu absurdo. A idiossincrasia, porém, apega-se ao particular. O que se considera como natural é o universal, o que se encaixa no contexto funcional da sociedade. Mas a natureza que não se purificou nos canais da ordem conceitual para se tornar algo dotado de finalidade; o som estridente do lápis riscando a lousa e penetrando até a medula dos ossos; o *haut goût* que lembra a sujeira e a putrefação; o suor que poreja a testa da pessoa atarefada; tudo o que não se ajustou inteiramente ou que fira os interditos em que se sedimentou o progresso secular tem um efeito irritante e provoca uma repugnância compulsiva (Horkheimer & Adorno, 1947/2006, p. 148-149).

Essas contradições do *ticket*, talvez de modo mais profundo – pois mexem com a dimensão das paixões sem controle –, revelam que o mundo não foi completamente integrado, mesmo no *ticket* progressista, que impede a diferença, ainda há diferenças marcantes no modo como as expressões de violência ainda são produzidas, revelando a existência de indivíduos integrados mas não completamente integrados ao mundo da barbárie, que ainda se incomodam, e isso já é resistência. No texto em espanhol e em inglês, a palavra violência aparece traduzida como força material, talvez essa seja uma tradução mais adequada, conquanto que, somente quando o esclarecimento puder se converter em uma força material, ele poderia romper com ele mesmo naquilo que de regressivo se converteu. Quanto mais o esclarecimento rumo para a dominação, mais ele produz contradições que mantém seu potencial de resistência, essa interpretação não difere muito do *Dialética Negativa*, mas ao que parece, nesse livro Adorno (1966/2009) penetrará mais a fundo nessa análise, não rompendo completamente, mas estabelecendo de certo modo uma continuidade entre os dois trabalhos.

Como foi esboçado nessa sessão, os conceitos e a teoria são uma dimensão importantíssima para a interpretação da realidade. Uma vez que o comportamento crítico necessita elaborar conceitos sobre a realidade – e não apenas reproduzi-la passivamente –, a teoria se torna aliada fundamental da consciência crítica como resistência. A despeito de sua tendência identificadora, não é possível a crítica como sustentáculo do comportamento de oposição sem a dimensão conceitual. Para Adorno (1969/1995d, p. 210), a teoria possui uma

dimensão prática imanente, uma vez que “sempre que alcança algo importante, o pensamento produz um impulso prático, mesmo que oculto a ele. Só pensa quem não se limita a aceitar passivamente o desde sempre dado”, portanto, para o autor “aquele que pensa, opõe resistência” (p. 208). O pensamento, quando reflete sobre a realidade e se opõe à falsidade do existente, é também resistência uma vez que “não há pensamento – desde que seja algo mais que um ordenamento de dados e uma peça técnica – que não tenha seu ‘telos’ prático” (p. 210). Quando não se encontra totalmente capturado, o pensamento pode dar sustentação ao comportamento crítico, para isso, é essencial perceber na realidade as suas contradições, e aquilo que escapa ao imediatismo da identidade, algo que diz de uma teimosia do pensamento que deve suportar o peso do trabalho da crítica: trazer à tona o que a tendência predominante da sociedade não precisa mais ocultar.

Pensar é, já em si, antes de todo e qualquer conteúdo particular, negar, é resistir ao que lhe é imposto; o pensamento herdou esse traço da relação com seu trabalho material com seu arquétipo. Se hoje mais do que nunca a ideologia incita o pensamento à positividade, ela registra astutamente o fato de que justamente essa positividade é contrária ao pensamento e de que se carece do encorajamento amistoso da autoridade social para habituá-lo à positividade (Adorno, 1966/2009, p. 25).

A teoria é a face libertadora do esclarecimento, como crítica, ela deve indicar os limites do objeto, nesse caso os limites do esclarecimento; sem o elemento da reflexão sobre a regressão do esclarecimento à barbárie é impossível superar seu elemento de dominação. Desse modo, a dialética não deve ser negligenciada. Também é fundamental refletir sobre a racionalidade deste progresso que se sustenta pela racionalidade do sempre igual – expressão de um proceder do pensamento fomentado para sustentar e dar continuidade ao progresso cego. Como foi dito, com base em Horkheimer e Adorno (1947/2006), pensar as contradições da sociedade é condição para a conscientização particular diante dos limites do universal, da própria tendência identificante presente na dominação pela técnica e pela ciência, assim como no seu entrelaçamento com a dimensão econômica e ideológica no capitalismo tardio. Como nem o universal, nem os fatos são produtos invariáveis da história, seria possível, mesmo em momentos fugidios, alguma reflexão não-aprisionada que possa perceber o mundo da injustiça, nem que seja como desejo de um mundo diferente do indivíduo em constante sofrimento. Mas isso só seria possível quando o esclarecimento puder refletir sobre as suas

próprias contradições, e ela for devidamente enfrentada. Para isso, o papel da teoria, que é o papel da crítica, é fundamental, uma vez que ela sustenta, quando apropriada pela consciência, a base material e substrato que poderia se opor aos simulacros que se colocam no lugar da liberdade e da singularidade humanas. Para Adorno (1969/1995d), a teoria

corrige a ingenuidade da autoconfiança do espírito, sem que ele precise, porém, sacrificar a espontaneidade em direção à qual a teoria, por sua parte, quer aceder. Pois de maneira alguma desaparece a diferença entre a assim chamada parcela subjetiva da experiência intelectual e o seu objeto; o esforço necessário e doloroso do sujeito cognoscente o atesta. No estado irreconciliado, a não-identidade é experimentada como algo negativo. Diante disso, o sujeito se retrai em direção a si mesmo e à plenitude de seus modos de reação. Somente uma autorreflexão crítica o protege contra a limitação de uma tal plenitude e contra a construção de um muro entre si mesmo e o objeto, contra a suposição de seu ser-por-si como o em-si e por-si (Adorno, 1969/1995d, p. 34).

Para Horkheimer e Adorno (1947/2006, p. 14) “a questão é que o esclarecimento tem que tomar consciência de si mesmo, se os homens não devem ser completamente traídos”, portanto, a única saída é a autorreflexão do esclarecimento, o exame de sua natureza que em nome do progresso, radicaliza-se na mitologia, no encanto dos fatos, insuflando uma segunda natureza nos homens, e a nulificação de sua natureza histórica. Como então refletir sobre a possibilidade de emancipação se o pensamento ou a razão estão comprometidos de forma imanente, como percurso social entre dominação da natureza e esclarecimento, com a dominação? Para Horkheimer e Adorno (1947/2006), a única saída desse estado é conscientização do esclarecimento pela recaída na barbárie de que ela própria é culpada. Para Horkheimer e Adorno (1947/2006), esclarecimento também significa progresso da civilização em direção ao estabelecimento de uma sociedade verdadeiramente justa e humana: as condições para a conquista da liberdade são inseparáveis do pensamento esclarecedor. Contudo, o “pensamento cegamente pragmático perde o seu caráter libertador” (Horkheimer & Adorno, 1947/2006, p. 13), pois quando a razão, puramente formalizada, entra em contato com o objeto, ela está esvaziada, é só forma sem conteúdo – são apenas categorias formais, servem apenas ao cálculo e à sistematização que servem à dominação. Por isso é fundamental que o esclarecimento se tome como objeto e reflita sobre os seus próprios limites, evidenciando a violência que ele faz a si mesmo em nome da defesa de uma razão que se alia muito facilmente à destruição. Na razão reduzida ao formalismo simples e vulgar o que está

em jogo é somente a forma – as categorias que pertencem ao sistema, previamente construído – dissociado do conteúdo – aquilo que no objeto escapa à categorização e pode atualizar o entendimento do sujeito, ao modificar as próprias categorias utilizadas para se conhecer. Mas é também o conteúdo – que vem do sujeito, mas que pertence ao objeto – que preenche a forma – as categorias do entendimento. Por meio desse casamento, o entendimento – por intermédio da sensibilidade – se aproxima do objeto, podendo ‘tocar’ no núcleo histórico que compõe a sua verdade: forma não se separa de conteúdo. Para isso o esclarecimento deve acolher dentro de si a reflexão sobre os seus elementos regressivos, que levam à sua à própria autodissolução: o elemento destrutivo do progresso, que se esquece de que o progresso deve estar aliado à razão e guiar-se pela racionalidade sensível.

Tudo que se pode pensar do objeto, é do objeto, mas nem tudo que está no conceito é o objeto, o objeto é muito mais do que se pode pensar sobre ele. Os juízos não devem se esgotar no sujeito depositador de sentido. O contato, a experiência, quebra a idealização, e possibilita o conhecimento. Mesmo o pensamento, mesmo a linguagem, que deveria se um aliado, torna-se um inimigo, pois tudo se acomodou na descrição do existente, tudo aquilo que possa transcender o existente a partir do existente é tido como falso, a palavra e o pensamento já não podem mais ser pensados e, portanto, os objetos, experimentados e expressados em suas contradições. Então estamos num sistema de administração no qual as forças de oposição estão cada vez mais fragilizadas. Não há uma teoria opressora e uma teoria libertadora, pelo próprio pensamento existente, pela própria linguagem que se expressa (sem dialética), a gente é conduzido ao cativeiro que o próprio pensamento nos oferece, a gente não consegue pensar o mundo de forma diferente do que é dado por essas categorias lógico-formais. Ou de afirmar o primado do existente em detrimento da história do que o origina. A crítica não é externa ao pensamento, mas deve ser feita por dentro do próprio pensamento. É o próprio esclarecimento que tem de tomar consciência de si, para ser libertador.

Experiência é a contrapartida do preconceito e do pensamento de identidade, ela é possibilidade de contraste entre o que o sujeito pode pensar do objeto e o que ele é. No preconceito que se baseia na mentalidade do *ticket*, como puderam analisar os autores para explicar ódio à diferença, como no fenômeno do antisemitismo, todos os objetos são preconcebidos na mesma categoria, eles são igualados sem nenhuma experiência. O *ticket* fascista é tão tipificado quanto o progressista, e a experiência é eliminada pela lógica do sujeito porque “uma única distinção, a distinção entre a própria existência e a realidade,

engolfa todas as outras distinções.” As contradições presentes nos objetos não importam mais, essa única distinção, que iguala a tudo pela lógica da identidade, mata todas as distinções, o objeto só pode ser ele mesmo, e não igual e diferente do que ele já é. Para Horkheimer e Adorno (1947/2006, p. 108), “quem resiste só pode sobreviver integrando-se”, mas esclarecer essa dinâmica é possibilidade de resistência que pode proporcionar ao indivíduo força contrária que possibilite que ele não apenas se adapte, mas que possa ir além da adaptação. Na dialética negativa, essa integração é pensada em sua radicalidade, se quase não é possível pensar em uma resistência ao caráter totalitário e tecnocrático da falsa sociedade, comprovada pelo fracasso da cultura e pela mitologização do esclarecimento, parece que a resistência, como um dos objetos tratado no *Dialética Negativa* (Adorno, 1966/2009), é justamente partir desse diagnóstico enclausurador, e retirar as consequências prático-espirituais das contradições internas da própria tendência à integração total, por isso, uma dialética da ruína, que busca revirar os escombros da sociedade destroçada. Mas para isso, seria necessário liberar ao pensamento a sua forma negativa, enfrentar o espírito do mundo invertido por meio desse modelo de dialética que se mantém fiel à negação determinada, mas abrindo mão de sua positividade para, desse modo, negar a não-liberdade para a construção de um mundo justo em que seja possível a efetivação desse compromisso/objetivo contidos no esclarecimento. A dialética negativa, ao que tudo indica, ofereceria modelos de crítica – e todo modelo de crítica é um modelo de intervenção – para que esse projeto possa continuar sendo problematizado uma vez que a teoria deve acompanhar o movimento histórico do objeto.

CAPÍTULO 2 – THEODOR ADORNO E A DIALÉTICA NEGATIVA

A dialética desdobra a diferença entre o particular e o universal, que é ditada pelo universal. Apesar de essa diferença -, ou seja, a ruptura entre o sujeito e o objeto intrínseca à consciência - ser inevitável para o sujeito, e apesar de ela penetrar tudo aquilo que ele pensa, mesmo o que é objetivo, ela sempre acabaria na reconciliação. Essa reconciliação liberaria o não-idêntico, desprendendo-o por fim da compulsão intelectualizada; ela abriria pela primeira vez a pluralidade do diverso sobre o qual a dialética não teria mais poder algum
(Adorno, 1966/2009, p. 14).

2.1 Identidade e não-identidade: categorias e conceitos

Horkheimer e Adorno (1947/2006) afirmam que no interior do esclarecimento coexiste tanto o progresso da racionalidade humana quanto a tendência à sua própria autodissolução, o esclarecimento seria permeado de contradições. O esclarecimento traz objetivado a potencialidade, inscrita na história, de uma sociedade justa e humana, com compromisso com a liberdade e o livre pensamento, e de uma razão que busca se descolar da tutela e superar os preconceitos, em direção ao estabelecimento de um projeto de indivíduo e sociedade racionais, baseados no compromisso perene com a constituição da razão humana que prima pela realização das suas potencialidades e da formação de um indivíduo esclarecido e consciente de suas determinações. Por outro lado, contudo, o esclarecimento também vem se desenvolvendo em nome do progresso irracional, negando e impondo obstáculos a essas realizações. O esclarecimento também está permeado de elementos de dominação e injustiça materiais. Por meio da crítica e do elogio à dialética de Hegel, Kant e de Marx, Adorno criticará que em seus sistemas, de modos distintos, a razão e o pensamento se reconciliariam com a realidade, principalmente no momento da síntese dialética, em que são patentes o sofrimento e a injustiça. De modos distintos, Hegel, Kant, e Marx afirmaram um conceito positivo de dialética, que não conseguira romper com alguns modos com os quais a sociedade

exerce seu poder de dominação. Portanto, Adorno (1966/2009) parte da defesa de um princípio da não-identidade em sua filosofia; para ele, a dialética deveria romper com essa síntese, dialética que vem se tornando impotente, como reposição das cifras de não-liberdade. Não se trata mais de reconciliar o irreconciliável, mas de manter, pelo pensamento negativo e teórico, a negação constante das tendências destrutivas no âmago da história e da civilização. Para o autor, a dialética negativa estabelece-se como crítica a essa positividade que se encontra principalmente nas filosofias idealistas, que impuseram por meio de seus sistemas, uma forma de totalidade que submete toda experiência humana singular à lógica subjetiva e abstrata, tal como foi discutido sobre a ciência positivista que também o faz excluindo tudo que é natureza e mimetismo à *ratio* – que é tão formal quanto a filosofia idealista, uma vez que é lógica subjetiva radicalizada –, reafirmando a dominação do princípio da identidade por meio da redução do particular a princípios universais que se mostraram falsos como forças emancipatórias, e apoloéticos à existência material injusta.

No *Dialética Negativa*, Adorno (1966/2009) apresenta um modo de proceder do pensamento e de dar tratamento ao objeto, concedendo-o primazia, como algo fundamental à filosofia se ela pretende de fato chegar ao filosofar concreto. O autor defende que o não-idêntico na dialética negativa marcaria a diferença resguardada pelo princípio da contradição que, contrariamente à lógica formal, abriria possibilidade para aquilo que escapa a todo ato de identificação conceitual, que vai além do conceito, sua identidade. Tal postura possibilitaria manter, na aproximação com o objeto, a distância entre o conhecimento possível deste, por meio dos conceitos, e o conhecimento de sua totalidade – integralidade almejada, mas que não pode ser alcançada, uma vez que o conhecimento possível remete apenas ao fenômeno, e não ao objeto em si. Essa ‘distância’, que expressa a não-identidade imediata entre sujeito e objeto, sustenta a busca pela primazia do objeto, pois não manteria o significado deste fechado a um sistema filosófico ou matemático – reduzidos à identidade –, mas sempre aberto às autocorreções necessárias devido ao movimento histórico das transformações do objeto no tempo. Dito de outro modo, o não-idêntico, como na mimese, marcaria a abertura para a experiência com o objeto, e não o aprisionando à identidade – permitindo o heterogêneo se manifestar, naquilo que também ele não é. Como o objeto se modifica, já que é histórico, desprezar suas determinações, como ocorre no positivismo e na racionalidade formalizada, que fixa o objeto em uma unidade de significação (identidade) definida por categorias rígidas, significa aprisioná-lo, ou compreendê-lo de forma parcial ou distorcida.

Para Adorno (1966/2009, p. 12), a contradição é “o indício da não-verdade da identidade, da dissolução sem resíduos daquilo que é concebido no conceito”, dito de outro modo, é imanente ao pensamento conceitual a tendência identificadora, já que pensar significa identificar, e perceber, projetar. Dessa forma, é fundamental para o conhecimento, que o sujeito se tome como objeto e reflita sobre a participação subjetiva na busca pela objetividade, refreando assim a paranoia (projeção sem controle) presente em toda tendência projetiva, a de reduzir o mundo e o objeto ao sujeito, à identidade. Trata-se de introduzir no pensamento a autorreflexão subjetiva do momento objetivo, fazendo o controle de projeção, projeção estruturada baseada na ponderação tendo como sustentáculo a experiência e que leva ao conhecimento fundamentado (Horkheimer & Adorno, 1947/2006). Se a verdade não é algo indeterminável, uma invariável, mas contém um núcleo histórico, tanto a realidade quanto o sujeito que a pensa se modificam no espaço e no tempo. Nessa perspectiva, o saber não é relativo e nem absoluto, mas um processo nunca acabado uma vez que deve ver como necessário o processo de autocorreção constante, uma recusa a qualquer tipo de expressão totalitária do conhecimento que aprisiona o objeto. O conhecimento sobre o objeto só é possível por meio da negação da identidade entre sujeito e objeto. Trata-se de manter, pelo pensamento negativo, a negação constante das tendências destrutivas no âmago da história e da civilização – historicidade que é perdida pela lógica pautada pelo princípio da não-contradição, ou lógica formal, não-dialética. Com isso, os antagonismos que revelam as forças materiais que sustentam a injustiça e a dominação são suspensos e neutralizados.

Para Adorno (1966/2009), qualquer movimento de afirmação da realidade (síntese), tenderia a repor o que na realidade se encontra falseado, repondo as cifras da prisão engendradas pela sociedade. O modelo de pensamento que prima pela objetividade seria então aquele que não afirma a opressão que já se apresenta cristalizada na realidade (tese), mas a nega, resistindo à tendência de projetar uma imagem positiva (afirmativa) do mundo em que é patente a naturalização do sofrimento e da dominação, suspendendo a síntese e mantendo a negação até que seja possível uma efetiva transformação na realidade. Defende-se, então, que a dialética negativa é uma forma de condução do pensamento e da reflexão que não aprisiona o objeto à lógica do sujeito, aprisionando-o a um sistema ou lógica já determinada de antemão, tornando o objeto cativo pelo sujeito. Ela estaria preocupada justamente com o que aprisiona o movimento do objeto, que se torna subtraído da história, principalmente com aquilo que o objeto ainda não é – o novo, o heterogêneo, o seu vir-a-ser –, aquilo que a

identidade, o sistema e/ou o conceito (as abstrações) não conseguem identificar, aquilo que lhes escapam. É imanente ao pensamento conceitual a tendência identificadora, neste sentido, aquilo que o objeto apresenta ser e o que ele é, sua aparência e sua verdade se confundem. Mas, para Adorno (1966/2009), o pensamento conceitual mesmo ‘limitado’ é necessário, sem ele a aparência não pode ser superada, uma vez que não há saber sem sujeito, não se trata de opor teoria e dimensão empírica ou não-conceitual, mas de reconciliá-los. Como fundamenta Kant, não há conhecimento possível que não seja determinado pelas formas da sensibilidade e do entendimento (Adorno, 1969/1995c). Assim, conclui Adorno (1966/2009), “a utopia do conhecimento seria abrir o não-conceitual com conceitos, sem equipará-lo a esses conceitos” (p. 17), restaria ao pensamento conceitual romper, pela sua própria força, o caráter de aparência inerente à sua pretensão totalizante, transpondo a ilusão da própria totalidade da identidade. Para esse pensador, a importância do conceitual para o conhecimento é também tocar o que ele (o conceito) não alcança, “o que o conceito reprime, despreza e rejeita” (Adorno, 1966/2009, p. 17), e que também lhe é fundamental, a dimensão não-conceitual e mimética da experiência, sem a qual, não há possibilidade de nenhum pensamento não-aprisionado à identidade; o conceito permite pensar o objeto e, mesmo quando não o aprisiona, não esgota as suas qualidades nem o substitui.

Que o conceito seja conceito, mesmo quando trata do ente, não altera nada quanto ao fato de estar por sua vez entrelaçado em um todo não-conceitual do qual só se isola por meio de sua reificação, da reificação que certamente o institui enquanto conceito. Na lógica dialética, o conceito é um momento como outro qualquer. Nele, sua mediação pelo não-conceitual sobrevive graças ao seu significado, que fundamenta, por seu lado, o seu ser-conceito. O conceito é caracterizado por sua relação com o não-conceitual - assim como, finalmente, segundo a teoria do conhecimento tradicional, toda e qualquer definição de conceitos carece de momentos não conceituais, dêiticos - tanto quanto, em contrapartida, por se distanciar do ôntico como unidade abstrata dos ontos compreendidos nele. Alterar essa direção da conceptualidade, voltá-la para o não-idêntico, é a charneira da dialética negativa. Ante a intelecção do caráter constitutivo do não-conceitual no conceito dissolve-se a compulsão à identidade que, sem se deter em tal reflexão, o conceito traz consigo. Sua automeditação sobre o próprio sentido conduz para fora da aparência do ser-em-si do conceito enquanto unidade do sentido (Adorno, 1966/2009, p. 19).

A prioridade do objeto na filosofia de Adorno (1966/2009, p. 8) refuta a autonomia do sujeito em relação à objetividade – “ao engodo de uma subjetividade constitutiva”, tanto no idealismo quanto no positivismo, neste sentido, é também uma crítica à autossuficiência do

conceito na filosofia, mas sem excluir, todavia, a função do sujeito na produção do conhecimento. O conceito representa um momento de identidade com o objeto, a adequação do nome à coisa é, todavia, provisória. O conceito é o polo concreto da verdade histórica do objeto, isto é, não é uma invariável ou um indeterminável. É como uma camada, uma aparência necessária, que revela o concreto. De acordo com Adorno (1966/2009, p. 144), a essência só pode ser compreendida pela aparência, uma vez que é por meio de como o fenômeno aparece que é possível rastrear suas determinações histórico-naturais. Do mesmo modo, quando compreendemos a essência, a aparência salta qualitativamente em ordem de significação, pois “quando uma categoria se transforma – por meio da dialética negativa, a categoria da identidade e da totalidade –, a constelação de todas as categorias se altera e, com isso, uma vez mais cada uma delas”.

Os conceitos de essência e de aparência são paradigmáticos para isso. Eles provêm da tradição filosófica, são mantidos, mas invertidos na tendência de sua direção. A essência não pode mais ser hipostasiada como um puro ser-em-si espiritual. A essência converte-se muito mais naquilo que é velado sob a fachada do imediato, sob os pretensos fatos, e que faz deles aquilo que eles são, a lei da fatalidade à qual a história obedeceu até o momento; e isso tanto mais irresistivelmente quanto mais profundamente ela se oculta entre os fatos, a fim de se deixar desmentir por eles de maneira confortável. Uma tal essência é antes de tudo inessência, a organização do mundo que rebaixa os homens a um meio de seu *sese conservare*, que amputa e ameaça suas vidas, reproduzindo-as e fazendo-os acreditar que o mundo seria assim algo para satisfazer suas necessidades. Essa essência também precisa aparecer exatamente como a hegeliana: mascarada em sua própria contradição. A essência não pode ser reconhecida senão junto à contradição do ente em relação àquilo que ele afirma ser. Com certeza, em face dos pretensos fatos, ela é conceitual e não imediata. Mas uma tal conceptualidade não é meramente BÉon, produto do sujeito do conhecimento no qual esse sujeito mesmo se encontra por fim uma vez mais confirmado. Ao invés disso, ela exprime o fato de o mundo concebido, mesmo se isso acontece por culpa do sujeito, não ser seu próprio mundo, mas lhe ser hostil (Adorno, 1966/2009, p. 144-145).

O não-idêntico marcaria a concretude não redutível à identidade, trata-se do motor da dialética, que garante a primazia do objeto: objeto que toma a si mesmo – mas por meio do sujeito – como sua própria medida, uma vez que a verdade não pode ser buscada fora dele:

Seu nome não diz inicialmente senão que os objetos não se dissolvem em seus conceitos, que esses conceitos entram por fim em contradição com a norma tradicional da *adaequatio*. A contradição não se confunde com aquilo em que o idealismo absoluto de Hegel precisou inevitavelmente transfigurá-la: ela não é

nenhuma essência heraclítica. Ela é o indício da não-verdade da identidade, da dissolução sem resíduos daquilo que é concebido no conceito. Todavia, a aparência de identidade é intrínseca ao próprio pensamento em sua forma pura. Pensar significa identificar. Satisfeita, a ordem conceitual coloca-se à frente daquilo que o pensamento quer conceber. Sua aparência e sua verdade se confundem. Essa aparência não pode ser sumariamente eliminada, por exemplo, por meio da afirmação de um ser-em-si fora da totalidade das determinações do pensamento. Está implícito no pensamento de Kant - e isso foi lançado contra ele por Hegel - que o em si para além do conceito é nulo enquanto algo totalmente indeterminado. À consciência do caráter de aparência inerente à totalidade conceitual não resta outra coisa senão romper de maneira imanente, isto é, segundo o seu próprio critério, a ilusão de uma identidade total (Adorno, 1966/2009, p. 13).

Para Adorno (1966/2009), a contradição é a expressão da não-identidade entre conceito e coisa conceituada, ela seria o motor da continuidade histórica do objeto no tempo, que por meio da negação de si mesmo, pode transformar-se em outra coisa, aquilo que não é ele mesmo, abrindo possibilidade para o novo e o heterogêneo se expressar. Adorno (1966/2009) expõe que o conhecimento em Hegel seria o esclarecimento da verdade do objeto mediante a certeza do espírito, o conhecimento como síntese entre o objeto e o sujeito, entre o ser e o pensar – ato de o sujeito ou o espírito se reconhecer no objeto. Nos sistemas idealistas, como o de Hegel, o pensamento seria uma emanção do espírito absoluto. Assim, se há uma identidade entre o objeto e o pensamento, em que o sujeito se descobre no objeto, a totalidade do espírito, por sua vez, é identificada na realidade, colocando o estatuto do objeto como uma totalidade que remete à totalidade do espírito, que é a sua expressão, tornando assim, história e realidade como algo também absoluto e invariável. Para Perius (2006, p. 83), “neste momento, em que o espírito tornado totalidade não admite mais diferença com o seu outro, perde-se a potencialidade crítica do sistema”.

É com esta relação, do espírito absoluto como totalidade, que em Hegel a história assume o lugar da verdade, em que o todo – o que aí está objetivado – é o verdadeiro, o que para Adorno (1966/2009, p. 163) já é reificação, pois “a própria reificação é a forma de reflexão da falsa objetividade”. Neste sentido, a verdade para Hegel é um movimento em que a realidade se vê refletida no conceito (emanção da totalidade do espírito) que assim se reconhece. Esse movimento é, ao mesmo tempo, o movimento do conceito em direção a si mesmo. A realidade se reconciliaria com o conceito, nisto reside o seu caráter de verdade em Hegel (Adorno, 1966/2009). Em Adorno, expressa-se uma diferença fundamental, pois este processo permanece em aberto, a verdade é encarada em sua negatividade, naquilo que escapa do conceito na significação do objeto, mas isso não é mero esmero lógico ou do método, mas

exigência do objeto, como resposta a um problema da realidade: a tendência totalizante da sociedade e a neutralização dos espaços de contradição e oposição. Diferente de Hegel, em que a verdade se funde com a história, em Adorno (1966/2009), a verdade deve desafiar criticamente o seu curso, já que para ele o todo é falso dado que só em uma sociedade irracional, em que o todo é verdadeiro, a injustiça pode ser considerada racional, para Perius (2006, p. 93) “o sistema hegeliano inscreve a dor e o sofrimento na trajetória do espírito absoluto, aí ela se encontra justificada”. Para Adorno (1966/2009), no entanto, dor e sofrimento desnecessários são absolutos injustificáveis.

No sistema hegeliano, há uma relação indissociável entre a totalidade e a negatividade, todavia, para Adorno (1966/2009), é nesta indissociabilidade que a negatividade em Hegel se torna um ponto cego, recaindo na afirmação do todo. A filosofia hegeliana perderia o momento de crítica, pois culmina em um pensamento totalizante que estabelece uma relação apologética com a realidade, consequência de uma relação de identidade entre o espírito e o objeto. Assim, a crítica adorniana a Hegel está em que Adorno desenvolve um conceito de negatividade diferente, para este a negatividade reside muito mais em criticar falsas identificações, o que se diferencia da negatividade totalizante hegeliana.

De acordo com Adorno (1966/2009), a dialética seria o mesmo que a autorreflexão subjetiva sobre a insuficiência necessária – de modos distintos – da subjetividade e dos conceitos. Em relação a esses, Adorno (1966/2009, p. 12-13) retrata que “a aparência da identidade é intrínseca ao próprio pensamento em sua forma pura. Pensar é identificar”, assim, somente esclarecido esses mecanismos seria possível preservar o não-idêntico por meio da identidade. Não de outra maneira o contraditório poderia ser acessado no objeto pelo pensamento, em sua multiplicidade, deixando de ser neutralizado pelas forças de uma sociedade e razão totalizantes, como foi demonstrado no primeiro capítulo. Para Adorno (1966/2009, p. 13), no processo do esclarecimento, “o que é diferenciado aparece como divergente, dissonante, negativo”, recebendo essa marca da contradição, assim “a plena multiplicidade do não-contraditório, do simplesmente diverso”, deve ser expurgada do pensamento, onde então “deslocamos a culpa da coisa para o método”. Mas a contradição não é “uma lei do pensamento, ao contrário, ela é uma lei real” uma vez que ela é expressão das contradições e antinomias do objeto. A contradição é indício do não-idêntico não capturado pela identidade, e a dialética negativa seria o modelo que busca por representar essas contradições da realidade por meio do pensamento objetivo e dos conceitos.

Adorno também rejeitaria o postulado objetivista do positivismo (realismo ingênuo), de que é possível uma acomodação do conhecimento aos objetos, retirando ou diminuindo a participação subjetiva na apreensão da objetividade, eliminando a experiência. A passagem ao materialismo em Adorno (1966/2009) também rejeita o giro subjetivo ao sujeito, ao menos em sua hipóstase, uma vez que considera que nenhum conhecimento sobre o objeto é possível sem o sujeito, não leva ao entendimento de que a consciência figure convertida em ontologia, como se esta esfera fosse originária e absoluta, e não determinada e em constante mediação com o objeto. A primazia do objeto em Adorno (1966/2009; 1969/1995) é tanto crítica ao realismo ou materialismo ingênuo, que não admite dialética, que recusa a participação subjetiva e insiste na experiência sem sujeito (*intentio recta*), quanto crítica à autoconsciência idealista (no seu giro ao sujeito, *intentio oblíqua*) que não vê nesta esfera a sua mediação recíproca e constitutiva com o objeto. Esta seria, portanto, a correção do giro kantiano para o sujeito, que agora em Adorno, é levado a um segundo giro, agora para o objeto, acrescentando mais um momento de reflexão. Neste sentido, a primazia do objeto em Adorno (1966/2009; 1969/1995, p. 188) seria a '*intentio oblíqua*' da '*intentio oblíqua*', seria levar à reflexão subjetiva (imprescindível para a atividade cognoscitiva) a reflexão do sujeito tomado como objeto: "a primazia do objeto é a '*intentio oblíqua*' da '*intentio oblíqua*', não a requeitada '*intentio recta*'; o corretivo da redução subjetiva, não a denegação de uma participação subjetiva". Assim, para Adorno (1966/2009), o idealismo possui seu momento de verdade, mas seria necessário corrigir a redução subjetiva sem, no entanto, negar a necessária e determinante participação do sujeito, assim, a filosofia de Adorno se configuraria como uma filosofia essencialmente materialista crítica.

A subjetividade transforma sua qualidade em uma relação que ela não é capaz de desenvolver a partir de si mesma. Em virtude da disparidade no interior do conceito de mediação, o sujeito se abate sobre o objeto de maneira totalmente diferente do que este sobre o sujeito. O objeto só pode ser pensado por meio do sujeito, mas sempre se mantém como um outro diante dele; o sujeito, contudo, segundo sua própria constituição, também é antecipadamente objeto. Não é possível abstrair o objeto do sujeito, nem mesmo enquanto ideia; mas é possível esvaziar o sujeito do objeto. Também pertence ao sentido da subjetividade ser objeto; mas não do mesmo modo como ao sentido da objetividade ser sujeito. O eu essente permanece implicado pelo sentido do "eu penso" que deve poder acompanhar todas as minhas representações" porque ele possui a sucessão do tempo como condição de sua possibilidade, e a sucessão temporal não é senão enquanto sucessão daquilo que é temporal. O "minhas" (representações) remete a um sujeito como um objeto dentre objetos, e sem esse "minhas" não haveria nenhum "eu penso". A expressão ser-aí, sinônimo de sujeito, alude a tais estados de coisas. Deduz-se da objetividade o fato

de que o sujeito é; ela lhe confere algo da objetividade; não é por acaso que o *subiectum*, aquilo que reside à base, relembra justamente aquilo que a linguagem artística da filosofia denominou objetivo. O objeto, em contrapartida, só se relaciona com a subjetividade na reflexão sobre a possibilidade de sua determinação. Não que a objetividade seja algo imediato e que a crítica ao realismo ingênuo precisasse ser esquecida. O primado do objeto significa o progresso da diferenciação qualitativa daquilo que é mediado em si, um momento na dialética que não se acha para além dela, mas se articula nela (Adorno, 1966/2009, p. 158).

Adorno apresenta aqui uma saída para esse estado de identidade totalizante, em seus modelos de dialética negativa, ele revela de modo talvez mais claro, a possibilidade de sair do encanto da identidade, para o autor: “a totalidade da contradição não é outra coisa senão a não-verdade da identificação total, tal como ela se manifesta nessa identificação” (p. 13), assim, resistir a esse encanto só é possível pelo pensamento negativo, pensamento que é resistência uma vez que pensar criticamente é indicar limites. Pensamento sintonizado com a verdade seria aquele que nega a injustiça, isto é, que nega o estado falso em que a realidade se converteu. O *Dialética Negativa* seria uma tentativa, por parte de Adorno (1947/2006), de examinar a totalidade sistêmica e a defesa do exercício do pensamento negativo capaz de penetrar nessa aparência social inevitável. Pensamento capaz de penetrar a realidade aparentemente sem fissuras e arrancar da falsa sociedade, aparentemente unitária e sem contradições, as contradições que ainda resistem no interior do sistema.

Como também foi elaborado nas críticas de Adorno a Kant e Hegel, foi necessária uma segunda reflexão em direção à primazia do objeto como crítica à autarquia do sujeito e à autarquia conceitual; para Adorno (1966/2009), o desencantamento do conceito seria o antídoto da filosofia. Adorno (1966/2009) apostaria na filosofia que também não se absolutiza em si mesma. Para ele, a filosofia poderia muito mais fielmente se voltar para o heterogêneo, neste sentido, para o verdadeiro conteúdo filosófico tanto mais ela abrisse mão de reduzir o heterogêneo ao seu argumento de autoridade, eliminando-o. Para Adorno (1966/2009, p. 19 – grifo meu), “é preciso abandonar a ilusão de que ela (a filosofia) poderia manter a essência cativa na finitude de suas determinações”, que estão submetidas de antemão ao sujeito ou à razão puramente formal e abstrata. O conteúdo fornecido para a repetição que se opera na consciência que não mais se configura como autorreflexiva, mas como substrato do positivismo – dados que recebe da realidade por meio de uma mediação com a dominação e não com a mediação interna entre sujeito e exterioridade –, já é pré-digerida e fornecida pelo universal. Aquilo que resta de não-idêntico, como algo contingente, muito facilmente se

integra à racionalidade vazia do universal invertido: “uma vez que os indivíduos não se deparam com nenhuma experiência, e mesmo com nenhuma assim chamada matéria da consciência, que não seja pré-digerida e fornecida pelo universal” (Adorno, 1966/2009, p. 260).

Ante a intelecção do carácter constitutivo do não-conceitual no conceito dissolve-se a compulsão à identidade que, sem se deter em tal reflexão, o conceito traz consigo. Sua automeditação sobre o próprio sentido conduz para fora da aparência do ser-em-si do conceito enquanto unidade do sentido (Adorno, 1966/2009, p. 19).

Para Paes de Paula, (2009, p. 498), surgiria então, em Adorno, a categoria constelação, uma ordenação não sistemática ou linear, configuração em que o conceito teria condições de superar sua própria limitação e insuficiência, a categoria constelação que “não apenas não admite definição como também é refratária a qualquer tratamento teórico que tente isolá-la de suas configurações concretas”. De acordo com Perius (2006, p. 80 – grifos no original), em Adorno, o conhecimento é “um "escutar" o objeto, um estar atento à potencialidade interna do material para, no processo de interpretação, agrupá-lo, sem violentá-lo, em constelações”. Com base nestas reflexões, a teoria dialética em Adorno não tem como modo de condução estruturar a realidade de forma ordenada/simétrica ou afirmativa, a teoria teria como finalidade indicar os limites da sociedade, neste aspecto, tem como condição imanente um *telos* prático, sem, no entanto, ter o momento da abstração conceitual autonomizado em relação ao objeto, à realidade e aos dados. O método de Adorno com o qual trata o objeto, mais se assemelha à imagem de uma constelação, em que os conceitos estariam dispostos não de modo coordenado e linear, mas organizados (como um conjunto de estrelas), não de maneira fortuita, mas rigorosa, de modo a conceder primazia ao objeto, a fim de melhor iluminá-lo (Adorno, 1931/2018); por isso, recusa depreender do objeto sua positividade, uma forma de síntese, mas dizer de sua potencialidade bem como de suas limitações. Somente com o pensamento negativo, que recusa fechar a compreensão do objeto (como em um sistema), seria capaz de, evitando falsas sínteses, não afirmar o existente, que vem se mantendo anacrônico e ameaçador. A teoria é crítica de modo imanente, pois é aquela que faz o trabalho de confronto da realidade com suas próprias limitações, é por isto que, para

Maar (1995, p.24), o método adorniano é negativo, “o que é torna-se efetivamente o que é pela relação com o que não é”, para esta tradição, o processo de recusa ao existente, tal como ele se configura, somente é possível pela via da contradição e da resistência, não se trata de um modo de compreender a realidade que se pressupõe uma lógica identitária, mas “uma inadequação — no curso da experiência pela qual a realidade efetiva se forma — entre realidade e conceito, entre a existência e sua forma social”.

De acordo com Adorno (1966/2009, p. 8), “na filosofia contemporânea, a concretude foi, em geral, apenas insinuada”, seria preciso ir mais a fundo no terreno das abstrações para de fato alcançar a concretude, mas, ao mesmo tempo, sua dialética negativa é o antissistema que critica justamente o terreno das abstrações para firmar de fato o filosofar concreto. Com um “texto amplamente abstrato” o autor “aceitou a tarefa de romper, com a força do sujeito, o engodo de uma subjetividade constitutiva” (p. 8), isto é, com os próprios conceitos indicar os limites do pensamento conceitual, e com a própria filosofia, os limites do filosofar concreto, só assim seria possível a reflexão ir ao encontro da objetividade e expressá-la no pensamento. Ao mesmo tempo em que o conceito tenta capturar a realidade por meio do processo de identificação, o conceito deve romper com sua própria unidade e sempre apontar para aquilo que não é ele mesmo – o não-idêntico e o não-conceitual. A dialética negativa de Adorno (1966/2009, p. 8) se esforça, “com meios logicamente consistentes”, “por colocar no lugar do princípio de unidade e do domínio totalitário do conceito supraordenado a ideia daquilo que estaria fora do encanto de tal unidade”.

Em verdade, todos os conceitos, mesmo os filosóficos, apontam para um elemento não-conceitual porque eles são, por sua parte, momentos da realidade que impele à sua formação - primariamente com o propósito de dominação da natureza. [...] A necessidade da filosofia de operar com conceitos não pode ser transformada na virtude de sua prioridade [...] Conceitos como o conceito de ser no começo da *Lógica* hegeliana denotam de início um elemento enfaticamente não-conceitual; para usar uma expressão de Lask, eles visam a algo para além de si mesmos. É constitutivo de seu sentido que eles não se satisfaçam com sua própria conceptualidade; e isso apesar de, por meio do fato de incluírem o não-conceitual como seu sentido, tenderem a torná-lo idêntico a si mesmos e, dessa forma, permanecerem fechados em si. [...] Por meio da autoconsciência desse fato, eles conseguem se libertar de seu fetichismo. A reflexão filosófica assegura-se do não-conceitual no conceito. De outro modo, esse conceito seria, segundo o dito kantiano, vazio; por fim, ele não seria mais absolutamente o conceito de algo e, com isso, seria nulo. A filosofia que reconhece esse fato, que extingue a autarquia do conceito, arranca a venda de seus olhos (Adorno, 1966/2009, p. 18-19).

A teoria, fundamentada em uma dialética negativa, e ao indicar os limites da sociedade e do conhecimento, poderia auxiliar a repensar os limites da práxis, como uma ação com verdadeiro potencial emancipatório, e, no mesmo movimento, refletir sobre como ela mesma é, também, uma forma de práxis, semelhante e distinta da primeira (Adorno, 1969/1995d). Em ambas colocações, a teoria busca a reconstrução das imagens históricas e articulação das mesmas a fim de indicar, pela ação constante da negação, aquilo que ainda não foi realizado, mas que se encontra como potencialidade na história, ao que parece, é isso que Adorno (1966/2009) faz na terceira parte do seu livro, apresentando modelos de dialética negativa, onde essa reflexão é posta em prática, indicando tanto a fecundidade do filosofar concreto alcançado pelo modelo do ensaio e pelo método das constelações, quanto a importância da dimensão não-conceitual que se expressa no não-idêntico. Desse modo, esse contingente, como experiência latente do heterogêneo, que é o mesmo que liberdade, ou a realização do estado de justiça, está contido nas contradições ainda soterradas pelos escombros da sociedade destronada. Assim, por meio do exame das contradições de um mundo aparentemente sem contradições, em que a dominação do princípio da identidade parece ser total, sem deixar frestas para a possibilidade da diferença se expressar, resiste ainda um impulso que clama por realização. Se para Benjamin a esperança reside principalmente nos desesperados, nos modelos de dialética negativa, ao examinar concretamente alguns objetos caros à realidade e à filosofia, Adorno (1966/2009) se esforça por fazer emergir por meio da negação interna dos próprios escombros de uma sociedade destroçada em que o indivíduo se encontra, a negação da própria falsidade da totalidade, impulsos que ainda se colocam como resistência possível do indivíduo empírico, resistência essa que parecia de modo mais sutil em Horkheimer e Adorno (1947/2006), talvez por esse não ser o seu objeto central no trabalho realizado no *Dialética do Esclarecimento*. Essas contradições apareceriam nos modelos de dialética negativa objetivados nessa obra mais tardia de Adorno (1966/2009) de modo mais central, momento em que a totalidade seria criticada por meio do exercício da dialética negativa aplicado a objetos macrológicos (totalidades) específicos, momento em que o exercício do filosofar concreto seria objetivado por meio de constelações. Assim, examinar os modelos de dialética negativa seria examinar as fissuras do real e da totalidade, seria examinar por meio de constelações que indicam os limites da tendência à integração total. Os modelos de dialética negativa são modelos de constelações, e é a partir do exame delas que será possível rastrear algumas possibilidades de resistir ao encanto do todo também em sua dimensão

individual. Para isso, é necessário que a dominação exercida pela totalidade não-verdadeira seja mais uma vez esmiuçada, agora no *Dialética negativa*.

2.2 A sociedade dominada pela totalidade, pelo sistema e pela identidade

Como analisado neste trabalho, a transformação do sistema capitalista em sujeito transcendental, o qual instaura a dominação exercida pela identidade por meio do universal invertido, é uma chave de interpretação fundamental para se compreender o modo como o sistema econômico se torna entidade abstrata, e a sociedade em ideologia, ou ilusão socialmente necessária. Ajuda a compreender também que essa abstração, como forma de alienação que simula e fortalece o encanto da falsa sociedade ou do todo não-verdadeiro, transforma a sociedade em um sistema metafísico. Para Jameson (1997, p. 64), “isso tem muito a ver com a clássica noção marxiana de desenvolvimento das forças produtivas”, uma vez que quando essas se desenvolvem sobremaneira, e se automatizam, distanciando-se da sua finalidade imanente, produzem uma forma de ajustamento por meio da racionalidade da troca, “a abstração objetiva a que o processo da vida social obedece” (Adorno, 1969/1994, p. 70-71) transformando-se no próprio princípio da sociedade, “o capitalismo, nesse sentido, sendo a realização da abstração última por meio da maquinaria” (Jameson, 1997, p. 64).

A universalidade do sujeito transcendental, porém, é a funcionalidade da conexão funcional da sociedade, de um todo que se conjuga a partir das espontaneidades e das qualidades individuais, limitando-as então uma vez mais por meio do princípio de troca nivelador e eliminando-as virtualmente como impotentes em sua dependência em relação ao todo. O domínio universal do valor de troca sobre os homens, que a priori recusa aos sujeitos serem sujeitos, rebaixa a própria subjetividade a uma mera objetividade e relega à não-verdade esse princípio de universalidade que afirma instaurar a predominância do sujeito. O mais do sujeito transcendental é o menos do sujeito empírico, reduzido ele mesmo ao extremo (Adorno, 1966/2009, p. 153-154).

Adorno (1966/2009) entende que, na particularidade histórica do capitalismo tardio, a possibilidade de uma síntese como expressão da verdade torna-se quase impossível, uma vez a vida dos indivíduos está subordinada a uma inversão nuclear, daquilo que determina a própria existência de cada um, a submissão da vida humana em todas as suas dimensões à

lógica produtiva em que a racionalidade do modo de produção reproduz a vida de cada um conforme mercadorias que podem ser trocadas, instaurando o modelo de dominação do sistema capitalista, como universal invertido, entidade abstrata que impõe sua dominação por meio da identidade fundada na troca e pelo equivalente. O modo como a técnica e o trabalho estão organizados nesta sociedade, em vez de levar à liberdade, conduz a humanidade à abundância cuja distribuição não se realiza de forma justa, e a miséria se torna injustificável. Marx pôde nos explicar que o trabalho é uma categoria central da vida humana, de modo que por meio dele os homens criam as condições que sustentam a sua própria existência: o universal, como o conjunto da produção humana, como totalidade que nos constitui; ele é resultado da abstração dos diversos particulares e empíricos na busca pela segurança e satisfação, mas nessa sociedade, os particulares não são realizados pelo universal uma vez que este se constitui invertido e abstraído nas necessidades concretas humanas. Para Adorno (1966/2009), esse universal, que Hegel igualou ao espírito absoluto, expõe uma verdade: “o que resta do idealismo é o fato de a determinação objetiva do espírito, a sociedade, ser tanto um conjunto de sujeitos como a sua negação” (p. 17), mas o poder da totalidade sobre os homens se mostra aterradora, nesta “sociedade, esses sujeitos são irreconhecíveis e permanecem impotentes; daí ela ser tão desesperadamente objetiva e conceitual, o que o idealismo faz passar como algo positivo” (p. 17).

Esse todo que determina os indivíduos de cima para baixo, as instituições, as formas jurídicas, a cultura, é em grande parte resultado de energia sexual sublimada, isto é, é resultado de vida humana que se materializa nos objetos, objetos humanos, isto é, socialmente construídos que têm como finalidade inerente a satisfação e a felicidade – o retorno racional dessa energia sexual direcionado para outra finalidade é vida que deveria gerar mais vida, uma vida melhor, e não o oposto. Como visto, o indivíduo se constitui na mediação com essa objetividade que é material e histórica, o que ele é, ou pode vir a ser, depende, por sua vez, tanto da qualidade desses objetos, se são objetos da fortuna ou do infortúnio, se proporcionam a justiça ou a injustiça, e a qualidade dessas mediações – dos homens com a sociedade e com a cultura, dos homens com a natureza, e dos homens com os próprios homens –, de como ela se estabelece, se de maneira pacificada, ou por meio do sacrifício desnecessário, da violência e da expropriação.

O sistema não é nesse caso aquele do espírito absoluto, mas aquele maximamente condicionado dos que dispõem dele e não podem nem mesmo saber até que ponto ele lhes é próprio. A pré-formação subjetiva do processo de produção material

da sociedade, radicalmente diversa de uma constituição teórica, é o seu elemento irresoluto, irreconciliável com os sujeitos. A sua própria razão que, inconsciente como o sujeito transcendental, funda a identidade por meio da troca, permanece incomensurável para os sujeitos que ela reduz ao mesmo denominador comum: sujeito como inimigo do sujeito. A universalidade estabelecida é tanto verdadeira quanto não-verdadeira: verdadeira, porque forma aquele "éter" que Hegel chama de espírito; não-verdadeira, porque a sua razão ainda não é razão alguma, sua universalidade é o produto de um interesse particular. Por isso, a crítica filosófica da identidade ultrapassa a filosofia. No entanto, o fato de se precisar daquilo que não pode ser subsumido à identidade - o valor de uso segundo a terminologia marxista - para que a vida em geral perdure, até mesmo sob as relações de produção dominantes, é o inefável da utopia. Esta penetra profundamente naquele que jurou não a realizar. Em face da possibilidade concreta da utopia, a dialética é a ontologia do estado falso. Dela seria liberado de um estado justo, que não é nem sistema nem contradição (Adorno, 1966/2009, p. 17-18).

A sociedade administrada é uma sociedade que se caracteriza por uma administração extensiva da vida, sendo assim ela é totalitária e está dominada pela identidade porque se transformou um universal abstrato, um mundo fechado em si mesmo, um mundo falso e reificado, que produz relações sociais que fortalecem o cativeiro e obliteram a consciência. Essa ilusão ou mundo falso por um lado é verdadeiro, pois é resultado de uma organização social das relações de produção em que o essencial é utilizado como combustível para manter o inessencial: a falsa sociedade, as falsas necessidades e um falso sujeito (pseudoformado). Mas, por outro lado, é também falso (não-verdadeiro), a totalidade tal como ela é, de fato é ideológica, é a sua imagem convertida na própria realidade (identidade), que mantém tudo o que é falso (não-verdadeiro): “seja como for, o critério do que é falso normativamente parece ser sempre o mesmo: a coação sobre o não-idêntico. A dificuldade reside muito mais em pensar o todo como realmente constitutivo em um nível e como ilusório em outro nível” (Repa, 2011, p. 281).

Exatamente como antes, os homens, os sujeitos particulares, se encontram sob um encanto. Esse encanto é a figura subjetiva do espírito do mundo, uma figura que intensifica internamente o primado desse espírito sobre o processo exterior da vida. [...] Por si mesmos, por assim dizer a priori, eles se comportam de acordo com o inevitável. Apesar de o princípio nominalista os fazer acreditar na singularização, eles agem coletivamente. Até esse ponto, a insistência hegeliana na universalidade do particular é verdadeira: sob a forma invertida de uma singularização impotente e abandonada ao universal, o particular é ditado pelo princípio da universalidade invertida. A doutrina hegeliana da substancialidade do universal no individual apropria-se do encanto subjetivo; aquilo que se apresenta aqui como o metafisicamente mais digno deve uma tal aura antes de tudo à sua opacidade, à sua irracionalidade, ao contrário do espírito que, de acordo com a metafísica, ele deveria ser. A base da ausência de liberdade, nos sujeitos ainda para além da sua psicologia que prolonga essa ausência de liberdade, serve ao Estado

antagonista que ameaça aniquilar hoje a possibilidade de se transformá-lo a partir dos sujeitos (Adorno, 1966/2009, p. 284).

Assim, o esforço de Adorno (1966/2009) no desenvolvimento do *Dialética negativa* seria, para Nobre & Marin (2012, p. 120), “escavar os fundamentos da realização da totalidade como totalidade reificada”, que se apresenta como ideologia, isto é, “passa a ser agora a *naturalização* da ilusão necessária da identidade” da falsa sociedade (Nobre, 1998, p. 175). Por esse motivo, tem-se a constituição de um universal falso, que transforma a realidade em metafísica – sem relação com a base material, contato com os homens e a sua realidade, tudo reduzido ao que é abstrato – pela automatização de seu sistema econômico, baseado na troca de equivalentes que, desde os mitos até a ciência, tende a unificar e igualar tudo que é não-idêntico. O sujeito doador de sentido reduz o conceito e o método e, com isso, a razão à utilidade e eficácia, seu instrumento é o número, fórmula mais abstrata das abstrações, que não conhece nada que destoe do que já fora de antemão regulamentado e esquematizado por categorias prévias pela sociedade administrada. Na mitologização do esclarecimento, ao buscar pela primazia do objeto com a ciência, recai-se novamente na lógica do sujeito, igualando tudo, o pensamento ao sistema, o objeto ao sujeito. Aqui tem-se não a primazia do objeto, mas a primazia de um sujeito transcendental, que por meio de um processo econômico baseado na troca, compartilha com ele o caráter fetichista. Para Adorno (1966/2009, p. 162-163), “o caráter de fetiche da mercadoria não é imputado a uma consciência que erra subjetivamente, mas é deduzido objetivamente a partir do a priori social, do processo de troca”, para o autor, isso já estaria em Marx, no capítulo em que desenvolve sobre fetichismo e reificação, em que diferencia o primado do objeto e o espírito do mundo que traz a primazia das relações de troca como o mais real para os sujeitos. “Em Marx já se exprime a diferença entre o primado do objeto enquanto algo que é produzido criticamente e sua caricatura no interior daquilo que está estabelecido, sua distorção provocada pelo caráter de mercadoria” (p. 163). Como se comporta como um sujeito transcendental, “a troca tem, enquanto antecedente, uma objetividade real, e é ao mesmo tempo objetivamente não-verdadeira, ela enfrenta seu princípio, o princípio da igualdade”, nesse sentido, ela cria mais do que uma falsa consciência sobre a realidade, mas toma de empréstimo a identidade a qual ela serve e se nutre, tornando-se sujeito abstrato de um sistema totalizante. que é a primazia do sujeito transcendental, o universal esvaziado de verdade. Na sociedade capitalista, em que a troca se torna o centro da

organização social, ela se automatiza, se tornando universal, tornando a identidade o princípio dominante da sociedade capitalista:

O princípio de troca, a redução do trabalho humano ao conceito universal abstrato de tempo médio de trabalho, tem uma afinidade originária com o princípio de identificação. Esse princípio tem na troca o seu modelo social, e a troca não existiria sem esse princípio; por meio da troca, os seres singulares não idênticos se tornam comensuráveis com o desempenho, idênticos a ele. A difusão do princípio transforma o mundo todo em algo idêntico, em totalidade (Adorno, 1966/2009, p. 128).

O sistema de dominação capitalista pode ser compreendido pela lógica fundada na identidade, contudo, o mais problemático não é a identidade em si, é que por meio desse princípio unificador, a totalidade torna tudo abstrato – que é uma lógica destituída de concretude, que perde o contato com realidade – e, portanto, possível de ser igualado à lógica subjetiva que torna tudo idêntico ao sujeito. A totalidade converte a identidade em dominação, pois é fruto da própria radicalidade da angústia mítica, em que tudo deve ser desencantado até o fim para que, com isso, se possa enfrentar o medo; mas como o medo não é superado por esse sistema criado pelos homens, o sujeito se torna cada vez mais cativo das engrenagens que ele mesmo criou para se autoconservar.

Sendo assim, o cativeiro psicológico é produto do cativeiro social, e esse cativeiro psicológico o reforça, uma vez o sujeito que precisa dominar a natureza e a si mesmo para se autoconservar, ele precisa racionalizar o sistema social irracional, ou o todo não-verdadeiro. Mas essa dominação se automatiza no sistema total e o sujeito se perde nesse processo, tornando-se objeto a ser dominado por uma totalidade que se torna um sujeito transcendental, determinante das experiências que se tornam regulamentadas. A primazia da identidade e da abstração (forma valor) na determinação individual transforma todo juízo analítico nessa entidade, que abstrata, demonstra a recaída no puro idealismo. Isso quer dizer que a abstração, como objetividade esvaziada de verdade, como todo falseado, é internalizada pelos homens por meio da mediação com essa totalidade que se converte em lógica abstrata do/pelo mundo da troca, ou da lógica identitária, esvaziando-os de conteúdo. O sujeito se torna mero objeto de uma razão que também se automatiza; deixa de ser o doador de sentido para ser objeto de sentido do sistema; mas mesmo na ‘liberdade’ de projetar, isto é, de transformar o objeto igual

a ele mesmo, é produto de um cativo, porque o conteúdo da projeção e o seu destino só é possível dentro dos padrões determinados pelo sistema que permite que assim ocorra:

A mediação entre essência e aparência, conceito e coisa, também não permanece aquilo que era, o momento da subjetividade no objeto. Aquilo que media (sic) os fatos não é tanto o mecanismo subjetivo que os forma previamente e os concebe, mas a objetividade heterônoma em relação ao sujeito, a objetividade por detrás daquilo que ele pode experimentar. Ela se recusa à esfera da experiência subjetiva primária, ela precede essa esfera. No estágio histórico atual, onde segundo a linguagem corrente se diz que se julga de maneira por demais subjetiva, o sujeito imita na maioria das vezes automaticamente o *consensus omnium*. Ele só daria ao objeto aquilo que lhe pertence, ao invés de se satisfazer com o falso molde, no momento em que resistisse ao valor mediano de uma tal objetividade e se libertasse enquanto sujeito. É dessa emancipação e não da repressão insaciável do sujeito que a objetividade depende hoje. A supremacia daquilo que é objetivado sobre os sujeitos, uma supremacia que os impede de se tornarem sujeitos, inviabiliza do mesmo modo o conhecimento do elemento objetivo; foi isso que surgiu daquilo que se denominou um dia o "fator subjetivo": É a subjetividade e não tanto a objetividade que é agora mediatizada, e uma tal mediação carece muito mais urgentemente de análise do que a mediação tradicional. Nos mecanismos subjetivos de mediação perpetuam-se os mecanismos de mediação da objetividade nos quais todo sujeito, mesmo o sujeito transcendental, se encontra preso. O fato de os dados, por sua exigência, serem apercebidos dessa forma e não de outra é assegurado pela ordem pré-subjetiva que por sua vez constitui essencialmente a subjetividade constituinte para a teoria do conhecimento (Adorno, 1966/2009, p. 147-148).

A crítica à identidade realizada na *Dialética Negativa* toma uma proporção diferente daquela realizada nos trabalhos anteriores de Adorno, como a crítica ao positivismo e ao culto dos fatos, ou a crítica da estereotipia como modo de procedimento do pensamento padronizado produzido pela indústria cultural. Mais do que a necessidade de se pensar a contradição como o motor da transformação histórica, isto é, como engrenagem que gira e produz a realidade tal como ela é, e, por isso, a necessidade da dialética como modelo essencial de compreensão do existente, trata-se da necessidade de se avançar no entendimento sobre a necessidade de uma dialética negativa devido às transformações históricas do modelo de produção capitalista. A dialética tal como pensada pelo marxismo clássico não é mais suficiente para dar conta das novas antinomias do capitalismo tardio, tanto que a dialética praticada por Horkheimer e Adorno difere da marxiana²³. A crítica ao sistema toma uma

² “Marx tinha acentuado a sua formulação do materialismo histórico contra o materialismo metafísico vulgar. Com isso, ele o introduziu na problemática filosófica, apesar de o materialismo vulgar, permanecendo aquém da filosofia, ter continuado a gesticular dogmaticamente. Desde então, o materialismo não é mais uma posição contrária a ser assumida por meio de uma resolução, mas a suma conceitual da crítica ao idealismo e à realidade

proporção ainda mais profunda em a *Dialética Negativa*: o problema não é do método de investigação da realidade, que se congela na identidade, e oferece um modo de compreensão parcial dos objetos – seja na filosofia quando se fecha em um sistema, seja na ciência que exclui para fora de si a contradição, denominando-a como equívoco do pensamento. O problema é do objeto, estaria na própria realidade, que se tornou ainda mais impenetrável no capitalismo tardio, que com a ampliação das forças produtivas, reestrutura o sistema econômico concorrencial inaugurando novos modelos de dominação sociais e culturais. Formas de dominação que estabelecem uma relação de falsidade quase absoluta entre o real e o que se pode dizer do real por meio da identidade, ou do conceito. A dominação inscrita pelo sistema capitalista tardio, que com a ciência e a tecnologia eleva a identidade – como negação da diferença, o que não cabe no sistema, o diverso, o contraditório – a um patamar de dominação potente e extremamente enclausurador, instaura uma forma de dominação que torna cada vez mais frágeis as forças de oposição. Para Adorno (1966/2009), acaba não sendo possível mais afirmar nada que não a negação daquilo que as coisas são, a única saída desse estado falso seria denunciar a prisão, a falsidade da totalidade. Mas no *Dialética Negativa*, essa crítica ao estado falso é ainda mais radical que no *Dialética do Esclarecimento*, se nesse trabalho os autores indicam que a única saída e resistência possível à socialização total seria a crítica à tendência autodestrutiva do esclarecimento, mesmo deixando frestas para se pensar a resistência por meio do indivíduo, no primeiro livro o autor irá, a partir de modelos de dialética negativa – modelos de constelação do exercício filosófico –, penetrar na totalidade unitária, as contradições aparentemente neutralizadas, revelando mais que o cativo social e psicológico como denuncia social, mas revelando os elementos objetivos que podem emergir a partir da negação interna da própria totalidade falsa e da própria dominação por meio da

pela qual o idealismo opta na medida em que a deforma. A formulação horkheimeriana da "teoria crítica" não quer tornar o materialismo aceitável, mas sim trazer à autoconsciência junto a ele a razão pela qual ele não se distingue menos das explicações diletantes do mundo que da "teoria tradicional" da ciência. Enquanto dialética, a teoria precisa - como em grande parte a teoria marxista - ser imanente, mesmo que ela negue por fim toda a esfera na qual ele se movimenta. Isso a diferencia de uma teoria meramente trazida de fora e, como a filosofia descobriu prontamente, de uma sociologia do saber impotente em relação a essa teoria. Essa sociologia do saber fracassa ante a filosofia, tomando por conteúdo de verdade a sua função social e o seu condicionamento pelos interesses, uma vez que não adentra na própria crítica desse conteúdo e se comporta indiferentemente em relação a ele" (Adorno, 1966/2009, p. 168-169).

³ O materialismo transforma-se em recaída na barbárie que ele deveria evitar; trabalhar contra isso não é uma das tarefas mais indiferentes de uma teoria crítica. Senão, o antigo não-verdadeiro se perpetuaria de modo tanto mais grave quanto mais os coeficientes de atrito fossem reduzidos. Depois de as coisas terem se passado com a revolução como outrora com o retorno do messias, o que cresce é o subalterno. A teoria materialista não se tornou apenas esteticamente defeituosa em face ao sublime minado da consciência burguesa, mas ela se torna também não-verdadeira. Isso é teoricamente determinável (Adorno, 1966/2009, p. 175).

identidade, elementos novos em relação à constelação da dominação que foi efetuada no *Dialética do Esclarecimento*.

Só é possível demonstrar a ilusão da identidade por meio de uma dialética que se qualifica como negativa, isto é, por meio da negação que se mantém e que não “afirma antecipadamente, nenhum ponto de vista”. O que já estava presente nas reflexões de Horkheimer e Adorno (1947/2006) sobre o processo de progresso e regressão do esclarecimento em relação à mitologia e a novas formas de barbárie. Contudo, no *Dialética Negativa*, Adorno (2009) parece manter o diagnóstico, mas exercita a dialética em sua negatividade radical, de modo a penetrar no tecido social aparentemente sem fissuras e sem possibilidade de ruptura com a totalidade falsa, e buscar modelos em que esse movimento de constelação é exercitado, mostrando novas formas de resistência ao engodo do universal e da identidade entre sujeito e objeto.

A ilusão da identidade é real, ela é o índice da inverdade da identidade, revela o caráter da falsidade da totalidade; mas é, ao mesmo tempo, ilusão socialmente necessária, pois pensar significa identificar – não é possível pensar abrindo mão do conceitual. Contudo, ao mesmo tempo que a identidade é necessária como momento importante do pensamento, ela é insuficiente. Mostrar a sua insuficiência (sua verdade), assim como a sua falsidade, é o dever da dialética, para tanto, de acordo com Adorno (1966/2009, p. 336), “a dialética, ao mesmo tempo reprodução do contexto de obnubilamento universal e de sua crítica, ainda precisa se voltar contra si mesma em um derradeiro”. Assim, a identidade, como momento necessário ao conhecimento, deve refletir sobre si mesma, uma vez que o próprio movimento de autorreflexão, de autocrítica, qualifica o pensamento para resistir à dominação, mas, também, deve reconhecer suas limitações, trata-se de um dos temas centrais do *Dialética negativa*. Outra tese central, também encontrada no *Dialética do Esclarecimento* é que “a supremacia daquilo que é objetivado sobre os sujeitos, uma supremacia que os impede de se tornarem sujeitos, inviabiliza do mesmo modo o conhecimento do elemento objetivo” (Adorno, 2009, p. 148). Esse universal constituído de modo totalitário inviabiliza a própria formação do sujeito e o integra à falsa sociedade, uma vez que se organiza de modo que não é possível realizar o particular, pelo contrário, exclui o elemento subjetivo sem o qual conhecimento nenhum é possível, afastando mais uma vez sujeito e objeto, ao mesmo tempo em que os iguala por meio da identidade. Assim, enquanto ainda for necessário dominar a natureza para poder firmar-se contra ela e forjar o seu eu, mais o sujeito se submete à natureza, tornando-se

um ser totalmente naturalizado. Adorno relata que o aprisionamento da particularidade ao universal abstrato por ser acompanhado pelo movimento que naturaliza a história da humanidade:

Por um automatismo em relação ao qual a filosofia do espírito não pode nada, Hegel cita a natureza e a violência da natureza como modelos da história. No entanto, esses modelos se afirmam na filosofia porque o espírito posicionador da identidade é idêntico ao encanto da natureza cega pelo fato de negá-lo. [...] Nada daquilo que seria no exterior continua aparecendo para essa consciência; em certo sentido, não há mais mesmo efetivamente nada fora, nada que não tenha sido tocado pela mediação total. É por isso que o que é preso torna-se a sua própria alteridade: fenômeno originário do idealismo. Quanto mais inexoravelmente a socialização de todos os momentos se apodera da imediatidade humana e inter-humana, tanto mais impossível passa a ser lembrar que esse entretecimento veio a ser; tanto mais irresistível se transforma a aparência de natureza. Com o distanciamento da história da humanidade ante a natureza, essa aparência ao mesmo tempo se reforça: a natureza transforma-se em uma alegoria irresistível do aprisionamento (Adorno, 1966/2009, p. 296).

Para Adorno (1969/1995, p. 185-186), se “o sujeito transcendental é mais real, a saber, mais determinante para a conduta real dos homens”, isto é, se o universal, aqui representado pelo “sujeito transcendental, constitutivo de toda experiência de conteúdo” (p. 184), é quem antecede o particular e o constitui, esse universal invertido, dominado pelo equivalente do capital é “a forma reflexa da coisificação dos homens, consumada objetivamente nas relações sociais” (p. 186). Portanto, para o autor, baseadas nas relações de equivalência que estruturam a sociedade, isto é, por meio das relações de equivalência a que estão submetidos os homens na sociedade é que o homem é coisificado – e sua razão se torna estritamente formal – e a sociedade se torna esse sistema coeso, que domina tudo por meio da identidade. É por meio da intensificação da lógica do equivalente – que impede a expressão do qualitativamente diferente, que poderia romper com a realidade que se converteu num sistema coeso, preso à identidade como totalidade falsa – que a sociedade se tornou cada vez mais impermeável, fortalecendo o cativeiro. Neste sentido, é fundamental discorrer sobre o modo de organização do sistema produtivo nas sociedades administradas denunciado por Adorno (1969/1994, 1969/1995): a troca como modelo social do princípio da identidade, uma vez que este modelo determina o universal e, conseqüentemente, o particular.

A humanidade convertida em clientela, sujeito das necessidades, é ainda, além de todas as representações ingênuas, preformada socialmente não apenas pela situação técnica das forças produtivas, mas igualmente pelas relações econômicas em que estas funcionam. O caráter abstrato do valor de troca está vinculado a priori à denominação do universal sobre o particular, da sociedade sobre seus membros coatos. Ele não é socialmente neutro, como simula a logicidade do processo de redução a singularidades, tais como o tempo de trabalho social médio. Através da redução dos homens a agentes e portadores da troca de mercadorias, realiza-se a dominação dos homens pelos homens. A conexão total configura-se concretamente na medida em que todos são obrigados a se submeter à lei abstrata da troca, sob pena de sucumbirem, independente de serem ou não subjetivamente conduzidos por um "afã de lucro" (Adorno, 1974/1999, p. 124-125).

Importante frisar que o problema não é a troca de mercadorias em si, que de fato é problemática quando visualizada pela ótica do fetichismo e da reificação. Contudo, o problema está na racionalidade da troca, no modo como a produção é racionalmente organizada para se trocar mercadorias, e é isso que produz o fetichismo e a reificação, “a reificação é reproduzida pelo temor; a consciência, reificada na sociedade já constituída, não é o seu constituinte” (Adorno, 1966/2009, p. 163). A troca não é irracional em si, é por meio dela que o trabalho social pode ser socialmente compartilhado. A ojeriza ao não-idêntico é fruto de uma relação que se estabelece com base na desigualdade entre os homens, desigualdade que tem sua base na expropriação do trabalho do outro pela mais-valia, pela propriedade que funda a individualidade mas que também reforça a mônada psicológica, pois aquele é aparência, tal como o trabalho é trabalho abstrato, não garantem ambos: nem a autoconservação nem a segurança. O princípio da identidade, para Adorno (1966/2009) nasce da desigualdade que ele procura camuflar por meio da ideologia que faz apologia ao capital administrado, assim, uma vez modificado esse princípio que subjaz à troca como dominação, a identidade se dissolveria e o heterogêneo poderia deixar de ser expressado, ou seja, o problema não é a troca, mas o princípio da dominação que se estabelece por ela, que necessita de devida reconciliação.

Pois a troca de equivalentes consistiu desde sempre em trocar em seu nome desiguais, em se apropriar da mais valia do trabalho. Se simplesmente se anulasse a categoria de medida da comparabilidade, no lugar da racionalidade que reside em verdade ideologicamente, mas também enquanto promessa, no princípio de troca, apareceriam a apropriação imediata, a violência, e, hoje em dia, o privilégio nu e cru dos monopólios e dos cliques. A crítica ao princípio de troca enquanto princípio identificador do pensamento quer a realização do ideal de uma troca livre e justa que até os nossos dias não foi senão mero pretexto. Somente isso seria capaz de transcender a troca. Se a teoria crítica desvelou a troca enquanto troca do igual e,

contudo, desigual, então a crítica da desigualdade na igualdade também tem por meta a igualdade, apesar de todo ceticismo em relação ao rancor próprio ao ideal de igualdade burguês que não tolera nada qualitativamente diverso. Se não mais se retivesse, de nenhum homem, uma parte de seu trabalho vital, então a identidade racional seria alcançada e a sociedade estaria para além do pensamento identificador (Adorno, 1966/2009, p. 128).

Sendo assim, vê-se que a totalidade não é impenetrável, ela deixa escapar fissuras que aparecem no exame dialético negativo do objeto, nesse exemplo da troca, o mais importante é a irracionalidade da troca e não ela em si, isto é, o que nela se subsume, a exploração e a diferença entre os homens e suas qualidades. Para Adorno (1966/2009, p. 133), “não importa o que venha a se apresentar como contraditório: a experiência impede que ele seja aplanado na unidade da consciência”, ele pega de empréstimo as contradições presentes na troca e diz que o ajustamento humano ao qual o indivíduo está submetido se quiser ‘ganhar a vida’ “não pode ser reconduzida a nenhuma unidade sem manipulação, sem a intervenção de míseros conceitos supraordenados que produzem o desaparecimento das diferenças essenciais”.

Retomando, o que intensifica essa inversão nuclear mencionada anteriormente, e que lhe concede força e estatuto material como uma verdade, algo natural, é a ideologia, que se converte na própria realidade, como imagem verdadeira do mundo – verdade que se torna uma máscara quase que impenetrável. O problema, portanto, é maior que o próprio modelo de reprodução da vida, sustentada para manter interesses que não os do indivíduo – que se sacrifica para que a falsa sociedade continue e produzir mais valor. Também não se reduz apenas à ideologia, que busca justificar esse modo de organização social injusto. Não é também apenas da filosofia, que quando propõe uma síntese acaba aprisionando a diferença na tentativa de dizer algo sobre o objeto; ou o positivismo e a ciência, que tenta reduzir um fato a uma verdade sem história. A necessidade de uma dialética negativa se torna ainda mais urgente justamente porque a realidade se mostra cada vez mais fechada, presa à identidade – mais fechada do que no liberalismo do início do século XX –, presa na identidade que cola o real ao que é não-verdadeiro de um modo antes nunca visto – que torna quase impossível a tarefa de perceber o cativo –, diagnóstico que já era possível de se acompanhar no *Dialética do Esclarecimento*, mas que vem se intensificando segundo os autores.

O elemento central da tese de Nobre (1998) é que o diagnóstico de tempo presente em Adorno mudou daquele presente no *Dialética do Esclarecimento* e o apresentado no

Dialética Negativa. No primeiro livro, Horkheimer e Adorno (1947/2006) mencionam o esquema de dominação encerrado pelo princípio de identidade, como forma de abstração das reações materiais de produção e reprodução da vida, que têm no modelo social da troca o seu correlato exemplar: o modo de produção burguês que torna a dominação da natureza possível pelo domínio do sujeito sob o objeto, inicialmente, através da abstração conceitual, “que por sua vez é tornada dominação simbólica e material sobre os próprios homens” (Nobre, 1998, p. 163). Para o autor, “a identidade entre ser e pensar é um modelo de autopreservação da dominação e da legitimação da dominação, pressuposição a ser posta historicamente a cada vez e a cada momento no desenvolvimento das forças produtivas” (Nobre, 1998, p. 163). Portanto, a dominação apoiada por meio da abstração conceitual como aquilo que funda, desde os mitos, a própria organização da vida humana em sociedade, tem seu poder intensificado e encontra o seu correlato máximo no capitalismo dos grandes monopólios – no entrelaçamento entre ciência, tecnologia e aparelho produtivo –, em que temos o princípio da identidade elevado à última instância como princípio social máximo da dominação.

Para Adorno (1969/1995d) a verdade é um momento da práxis correta. Isto é, a verdade não está na identidade entre o pensamento e o objeto, na diminuição da distância entre a coisa e o que se pensa dela, pois esse momento é sempre parcial e escapa à identificação. A verdade não é a cristalização do instante que passa, como unidade máxima doadora de sentido que se congela e transforma o conceito em um fato, mas reside no eterno movimento espiral de retorno ao objeto, pela autorreflexão do conteúdo da experiência abstraído do objeto (o conceito): manter a atitude negativa e evitar a retorno da tese por meio de uma síntese desastrosa é o mesmo que manter o não-idêntico sempre aberto à identidade do conceito. Que se modifica mais uma vez, pois seu motor é a história e a contradição. A verdade não é a vida do objeto imitada pelo conceito, como uma distância que deve ser suprimida, como no positivismo ou na própria filosofia, quando ela se hipostasia, mas o momento da práxis correta: a verdade possui um imbricamento inescapável com a felicidade. Para se perguntar se se vive, de fato, numa sociedade ‘verdadeira’, isto é, em uma estrutura social que seja justa (o universal), é preciso se perguntar se a sociedade realiza essa justiça (se realiza o particular). Neste sentido, se há sofrimento desnecessário (que poderia ser evitado), é ideologia dizer que o todo, o existente, o modo como nos organizamos para viver é verdadeiro. O todo, portanto, é falso, é o não-verdadeiro, porque ele sustenta uma vida ainda indigna para muitos, o que se mostra anacrônico do ponto de vista do grande desenvolvimento

das forças produtivas na atualidade. O todo só será verdadeiro se a felicidade e a liberdade de fato se realizarem. Assim, toda teoria (que visa discutir verdades), deveria ser crítica, para denunciar a inverdade da falsa sociedade, o que condena à infelicidade, quando já poderia realizar a igualdade e a plena satisfação de todas as necessidades mais prementes dos homens.

Portanto, Adorno e Horkheimer (1947/2006) não abrem mão da noção de verdade e, para eles, a verdade não pode ser compreendida isolada da práxis: a práxis, portanto, é a ação orientada que leva à vida justa, seja ela orientada pela via política - que se encontra obstada - , seja pela via do pensamento e da experiência ainda possíveis, mesmo que fragilizados (Adorno, 1966/2006). A verdade também não se estabelece numa relação apologética com o real, ao menos enquanto o real for a ilusão socialmente necessária, manutenção do horror e de falsas necessidades. A verdade ainda é a utopia, é a possibilidade de realização do que está bloqueado, mas que já se encontra possível na sociedade. Para Adorno (1966/2009), talvez a única resistência possível seja a atitude negativa, negar o quão não-verdadeiro é o todo.

Para Adorno (1966/2009), se a ilusão da identidade é necessária, ela é também contingente, pois é fruto das condições objetivadas da sociedade, ela não é natural, mas socialmente produzida, assim, pode, do mesmo modo, ser modificada. “Ocorre que para Adorno, essa simbiose histórica de estrutura de pensamento e realidade social capitalista paralisa a ação e fixa o mundo na sua figura atual da injustiça. Nesse quadro, a crítica não pode recorrer à crítica da razão (ou ao seu sucedâneo, a crítica da ideologia): a ideologia “não é mais véu, mas apenas e tão-somente o ameaçador rosto do mundo”, o que significa também que a ilusão do pensamento e sua verdade “entrelaçam-se” (Nobre, 1998, p. 162). Contudo, a ilusão socialmente produzida é falsamente necessária, “encontra o seu limite no fato de que ela não é capaz de fornecer legitimação para sua existência a não ser a sua própria existência de fato” (p. 162), isto é, ela pode ser dissolvida pela própria força que a anima, mas, como Horkheimer e Adorno (1956/1973) constataam, esse parece ser o esforço mais custoso de todos.

A ilusão da identidade também é verdadeira do ponto de vista da insuficiência do conceito em dizer da coisa. E ela é falsa porque a identidade como totalidade sistêmica impede a expressão do objeto em toda sua complexidade. A identidade é necessária, pois só é possível denunciar a inverdade por meio de conceitos, que são, em si, insuficientes de antemão, nesse sentido, trata-se de um problema epistemológico. Contudo, os conceitos se tornam ainda mais insuficientes, pois o sistema de unificação total dessa sociedade adequa a

vida ao socialmente falso, fato que decorre das condições totalitárias, tratando-se um problema que remete às condições objetivas da sociedade. Assim, por ser necessária, pois não pode se abrir mão do conceitual sem os conceitos, a consciência deve se compreender insuficiente, seria o que Adorno (1966/2009, p. 13) chama de “consciência consequente da não-identidade”. Nisso residiria o impulso salvaguardor da dialética: impedido de afirmar a crítica insuficiente como positividade, ela deve permanecer negativa, a única forma de afirmação possível é a negativa: afirmar o que impede a vida justa. Só é possível a crítica por meio de conceitos, mas eles devem conter em si a potência da negação, a crítica do estado falso, daí que a dialética é a sua ontologia (Adorno, 1966/2009). Mas ao mesmo tempo em que se produz uma unidade, pensar é identificar, tão logo deve-se refletir sobre essa insuficiência, a fim de manter o não idêntico livre do encanto da identidade. A dialética põe sob a luz a essa ilusão socialmente necessária. A dialética não assume antecipadamente nenhum ponto de vista, mas é aquela que pode afirmar a miséria existente.

Mas se a dialética quer de fato retomar na filosofia o impulso materialista que se encontra na tensão entre universal e particular, sujeito e objeto, sem falsos encantos e sínteses desastrosas, ele deve por meio do exercício negativo de uma dialética modificada, primar pelo individual que se encontra soterrado pela sociedade destrocada, para isso, é necessário refletir sobre as contradições da vida concreta do indivíduo: “a contradição entre o universal e o particular tem por conteúdo o fato de que a individualidade ainda não é e por isso é ruim onde ela se estabelece”, no entanto, “na era da opressão social universal”, aquilo que sobrevive no indivíduo para a nossa sorte, tal como foi citado aqui em referência a Benjamin, “é somente nos traços do indivíduo massacrado e violado que sobrevive a imagem da liberdade contra a sociedade” (Adorno, 2009, p. 132).

2.3 Resistência na *Dialética Negativa* ou dimensão mimética da experiência

De acordo com Adorno (1966/2009), mesmo as filosofias materialistas, ao não primarem pelo não idêntico, por meio de uma dialética que no fim se mostra apologética à realidade – uma vez que ela se tornou demasiado uniforme, impedindo uma tendência afirmativa da dialética –, acabam se tornando sistemas com os quais a identidade acaba

dominando o objeto: em “seus elementos incondicionalmente universais, toda filosofia, mesmo aquela que possui a intenção da liberdade, arrasta consigo a não liberdade na qual se prolonga a não liberdade da sociedade” (Adorno, 1966/2009, p. 48). Assim, a filosofia, se quer alcançar o filosofar concreto, deve com o peso da própria força do conceito e de sua insuficiência, se atentar para a dimensão não-conceitual como abertura para o não-idêntico, o que se encontra contingente na realidade, mas que se encontra obstado pelas forças materiais da dominação. Afirmar algo nessa sociedade é ideologia uma vez que, dominada pela identidade e pelo caráter totalitário da socialização, a verdade só é possível como negação do todo não-verdadeiro. Portanto, a dialética negativa de Adorno (1966/2009) critica não apenas o idealismo ou o positivismo, mas os sistemas totais ou, dito de outra forma, é crítica às totalidades. Essa proposta de uma dialética negativa se dá devido às necessidades do objeto, porque a realidade se tornou demasiadamente transparente em suas formas de dominação, como examinado na sessão sobre ideologia, ela se tornou ao mesmo tempo mais opaca e poderosa para legitimar esse domínio, impingindo, para tanto, uma força ainda mais sufocante sobre o indivíduo. Nesse sentido, a análise do processo do esclarecimento, a da passagem para o capitalismo tardio, e a análise da indústria cultura, oferecem subsídios importantes para compreender a falência do projeto do esclarecimento humano, e em como a formação do indivíduo ficou obstada. O pensamento de identidade é um pensamento abstrato porque não toca o objeto, mas o enclausura nas categorias do sujeito, obedecendo à sua lógica, distancia-se daquele, e enreda a consciência ao sempre igual – exigido pelos sistemas, pelas totalidades aqui analisadas, que determinam o que é possível experimentar e o que é a realidade, que se naturaliza, como totalidade falsa, na imagem ameaçadora do mundo naturalizado. O pensamento concreto para Adorno (1996/20009), só é possível quando nega a identidade, isto é, o encanto do sempre igual, que impossibilita que o diferente possa se expressar, não opondo resistência à objetividade heteronômica. Para isso, é preciso que o pensamento seja liberado, e não enclausurado pela formalização da razão acompanhada aqui nas análises do processo do esclarecimento, na análise do capitalismo e de sua lógica de troca, bem como de sua ideologia. Como o universal não realiza o particular, se não que o esconjura, como seria possível ao pensamento, na pseudoformação, entrar em contato com o objeto em sua multiplicidade histórica, isto é, como seria possível ao pensamento se realizar como práxis, como resistência ao sistema, como pensamento crítico? Para Adorno (1966/2009, p. 206), “ironicamente, o pensamento se aproveita hoje do fato de não se poder absolutizar seu próprio

conceito: enquanto comportamento, permanece um fragmento da prática, por mais velada que ela possa ser para si mesma”.

É própria à racionalidade instrumental, pautada pela lógica formal – que é a lógica do sujeito e não do objeto –, a divisão do mundo em categorias rígidas, em que o que destoa da identidade é colocado sob a marca da contradição, como equívoco lógico de um proceder do pensamento descolado da materialidade. Mais que isso, de acordo com Adorno (1966/2009), o que não pode ser capturado pelo conceito (ou pela abstração numérico-matemática), é impedido de se expressar. O que é heterogêneo fica de antemão submetido a um esquema que enquadra toda a dimensão cognitiva individual ao imediatamente dado, tornando-o um sempre o mesmo, obstruindo a possibilidade de diferenciação e regulamentando a experiência, como foi visto no positivismo, no capitalismo tardio, e na indústria cultural. Para Horkheimer e Adorno (1947/2006) e Adorno (1966/2009), o sistema de dominação inscrito pela lógica da identidade, em suas mais diferentes dimensões analisadas neste trabalho, não permite que o diferente/dissonante se expresse. Neste sistema de dominação é quase que totalmente vetada ao indivíduo a experiência com o não-idêntico, sua experiência está regulamentada pela racionalidade instrumental – expressão abstrata da lógica de funcionamento, produção e reprodução da sociedade capitalista altamente industrializada, tecnológica, dominada pela forma-mercadoria, pelos estereótipos e clichês, pela troca e pelo equivalente do capital – que adentra a cognição individual para não reconhecer o contraditório: a complexidade da realidade que não se limita à identidade. Assim, para os indivíduos pautados pela racionalidade instrumental, o que é diferente, e que escapa da identidade, não pode ser experimentado porque ele não pode ser de fato conhecido, para Adorno:

a imanência do sistema que virtualmente se imobiliza não tolera sequer algo qualitativamente outro, que poderia ser experimentado, nem capacita os sujeitos que lhe são adequados a uma experiência não regulamentada. A situação de mediação universal da coisificação de todas as relações entre homens, está sabotando a possibilidade objetiva de uma experiência específica da coisa (Adorno, 1974/1999, p. 177).

Adorno (1974/1999, p. 177) termina essa citação do seguinte modo: “este mundo ainda é passível de uma experiência viva?”. A experiência que Adorno menciona, como experiência não-regulamentada, é uma categoria importante de análise para se poder

compreender a resistência do indivíduo à tentativa de integração total orquestrada pela sociedade no capitalismo tardio, pela sua racionalidade (instrumental) e pelas suas diferentes expressões ideológicas. Se pelo domínio exercido por meio da identidade, a dominação social se impõe como tentativa de enclausuramento e administração total da vida, a resistência a essa dimensão totalitária da realidade só pode ser conquistada pela não-identidade que se opõe a essa totalidade, ou nas palavras de Adorno (1966/2009): “é preciso se opor à totalidade, imputando-lhe a não-identidade consigo mesma que ela recusa segundo o seu próprio conceito (p. 129). Adorno (1967/1995, p. 150), no seu trabalho intitulado “Educação para quê”, afirma: “eu diria que pensar é o mesmo que fazer experiências intelectuais”; e também define consciência: “este sentido mais profundo de consciência ou faculdade de pensar não é apenas o desenvolvimento lógico formal, mas ele corresponde literalmente à capacidade de fazer experiências” (p. 150). Portanto, essa parece ser uma categoria importante para se pensar a resistência, neste sentido, Adorno (1967/1995) concorda plenamente como Becker quando ele diz que “sem aptidão à experiência não existe propriamente um nível qualificado de reflexão”, isto é, para se poder pensar, é preciso experimentar o objeto, em diferentes níveis, o modo propriamente empírico e o intelectual, por meio dos conceitos, forma de elaboração mais complexa sobre a realidade. Pensar também é realizar experiências intelectuais, afirma Adorno (1967/1995). Experiência intelectual, ao que aprece, indica não apenas uma relação com o saber científico ou filosófico, mas à capacidade de exercer o pensamento não aprisionado, nela conteria a capacidade de experimentar as coisas não só a nível sensível, mas também de poder refletir sobre o que se experimenta. Portanto, de acordo com Adorno (1966/2009), só por meio da possibilidade de uma consciência que possa se relacionar com a não-identidade, é possível ao sujeito autocrático abrir da dominação sobre o objeto que se (pseudo)experimenta. Em outro momento, Adorno (1969/1995d) relaciona diretamente a capacidade de realizar experiências com a práxis que se sustenta na ação crítica do pensamento e da teoria – é preciso novamente que a teoria desça do terreno das abstrações e atinja a concretude (Adorno, 1966/2009). A práxis fica bloqueada quando não há experiência, ela é o substrato com o qual a práxis pode ser sustentada, uma vez que ela é acionada por sujeitos. O trato com a realidade deve ser objetivo se a práxis não quiser permanecer como algo de ilusório, ao só repor aquilo que deveria transformar.

O que, desde então, vale como o problema da práxis, e hoje novamente se agrava na questão da relação entre teoria e práxis, coincide com a perda de experiência causada pela racionalidade do sempre-igual. Onde a experiência é bloqueada ou simplesmente já não existe, a práxis é danificada e, por isso, ansiada, desfigurada, desesperadamente supervalorizada. Assim, o chamado problema da práxis está entrelaçado com o do conhecimento. A subjetividade abstrata, na qual culmina o processo de racionalização, pode, em sentido estrito, fazer tão pouco quanto se pode imaginar do sujeito transcendental, precisamente aquilo que lhe é atestado: a espontaneidade. A partir da doutrina cartesiana da certeza indubitável do sujeito - e a filosofia que a descreveu não fez senão codificar algo historicamente consumado, uma constelação de sujeito e objeto na qual, de acordo com o antigo 'topos', só o dessemelhante pode conhecer o dessemelhante - a práxis adota certo caráter de aparência, como se não franqueasse o fosso (Adorno, 1969/1995d, p. 203-204).

Uma forma de resistência à dimensão totalizante da vida seria então pensar o momento da não-identidade dentro da tenência identificante do princípio de identidade, presente em todo ato de pensar e de experimentar. Mas onde se localizariam esses momentos? Ou em que medida seria possível fomentá-los? A saída epistemológica passa, ao que parece, em expor as contradições da realidade por meio da teoria e da crítica social – momentos em que se conserva o caráter transformador da práxis nessa sociedade –, o que já é descrito na *Dialética do Esclarecimento*. Outra categoria de análise que parece ser importante para ser investigar seria o modo como o dissonante, o divergente, o heterogêneo, os traços psicológicos de caráter – aquilo que não se deixou capturar totalmente pelo existente –, ainda encontram possibilidade de se manifestar individualmente. Tais traços, na medida em que são tanto marcas de mutilação quanto de resistência (Horkheimer & Adorno, 1947/2006; Adorno, 1955/2015), indicam que o indivíduo ainda carrega consigo contradições que indicam que a adaptação ao existente ainda não é total – o que é negativo, se opõe à identidade totalizante. Manter o pensamento dialético negativo, para Adorno (1966/2009), seria manter a negatividade como resistência ao pensamento identificante, manter de alguma forma o princípio da contradição – ou aquilo que escapa ao aprisionamento do existente, como os traços psicológicos – seria o elemento primordial de resistência, a negatividade que mantém acesa a contradição e torna possível a expressão do não-idêntico. Mas se de fato a experiência com o não-idêntico é abertura para a possibilidade de resistência, ela é também a maior dificuldade a ser enfrentada na pseudoformação:

De fato, há uma experiência espiritual em verdade falível, mas imediata do essencial e do inessencial, uma experiência da qual a necessidade científica de ordem não

pode dissuadir os sujeitos senão pela força. Onde quer que uma tal experiência não seja feita, o conhecimento permanece imóvel e infrutífero. Ela encontra sua medida naquilo que se passa objetivamente aos sujeitos como o seu sofrimento. Paralelamente ao nivelamento teórico de essência e aparência, os sujeitos cognoscentes também perdem com certeza subjetivamente, junto com a sua capacidade para o sofrimento e para a felicidade, a faculdade primária de separar o essencial do inessencial, sem que se saiba aí corretamente o que é causa e o que é consequência. O impulso obstinado, que leva a preferir velar pela correção do irrelevante a refletir sobre o relevante com o risco do erro, está entre os sintomas mais difundidos da consciência regressiva (Adorno, 1966/2009, p. 147).

Pensamos que a experiência é um dos elementos mais importantes para se pensar a resistência do indivíduo à sociedade administrada. O indivíduo deveria ter condições de experimentar as coisas, mas não se experimenta apenas de modo imediato, o imediato é sempre mediado pela consciência e, com isso, pela experiência intelectual. Resistir, então, seria ligar a experiência não-regulamentada à experiência espiritual. Significamos o mundo por meio de categorias criadas por nós para tal, uma experiência nunca é pura na consciência. A experiência parte tanto do plano empírico quanto do plano intelectual. A estratégia então seria permitir que o momento mediatizado do conceito – por meio de uma dialética modificada – permitisse a abertura para o não idêntico na experiência individual, permitindo o objeto se expressar. O momento da não-identidade da experiência está resguardado pela experiência não-regulamentada, sustentada por uma atitude negativa do pensar concreto – que penetra no objeto, alcançando as mediações constitutivas do fenômeno pelo reconhecimento da consciência como mediada e constituída pela objetividade – que se reconhece nela. Para Adorno (1966/2009), a experiência não-regulamentada só é possível por meio de conceitos não-sistêmicos, por um pensamento assistemático – que não se fecha na identidade e mantém a contradição, uma experiência espiritual concreta.

É como se, na *Dialética negativa*, esses dilemas totalizantes de uma filosofia sistematizadora (compreendendo-se que, em virtude de seu objeto, a filosofia genuína é sempre em certa medida movida por esse impulso) fossem desarmados pela representação dramática (ou pela mimese) de um tipo de pseudototalidade (as conotações xamanísticas incluídas na *Dialética do Esclarecimento*). Pseudototalidade: a ilusão do sistema total é despertada e encorajada pelos vínculos sistemáticos e referências cruzadas estabelecidas entre uma gama de conceitos, enquanto o encanto funesto do sistema é subitamente exorcizado pela constatação de que a ordem de apresentação é não obrigante, que ela pode ter sido arranjada em uma forma profundamente diferente, de modo que, como numa fórmula divinatória, todos os elementos estão presentes, mas a forma de suas justaposições, a forma de sua desavença, é meramente ocasional. Benjamin chamou a esse tipo de *Darstellung*, que procura especificamente minar sua própria arquitetônica provisória, configuração, ou constelação, termos aos quais Adorno acrescentou o

aparentemente mais ousado “modelo”, oferecendo três demonstrações formais disso na segunda metade da *Dialética negativa* (Jameson, 1997, p. 75).

Nos termos adornianos, o entendimento do todo como o não-verdadeiro se refere praticamente como sinônimo para a sociedade administrada, isto é, a sociedade dominada pelo sistema total, pela identidade ou pela forma-mercadoria. Todas elas geram um encanto funesto sobre a particularidade, como um tipo de desencanto sedutor. O particular engolido pelo universal como abstração vazia de concretude e de verdade; o particular só é possível, nesse cenário, por meio da transformação do universal. O indivíduo está dominado pela totalidade que não deixa escapar nada, forma que torna a integração da particularidade psicológica, o que é mais íntimo do ser individual, como ferramenta que torna os indivíduos a tomarem partido contrário a si mesmos:

A não-identidade entre a unidade e o múltiplo, contudo, assume a forma de um primado do uno, enquanto identidade do sistema que não deixa escapar nada. Sem as espontaneidades individuais, a unidade não teria surgido, e, enquanto sua síntese, ela seria algo secundário; o nominalismo bem o recorda. Porém, na medida em que, por meio das necessidades de autoconservação dos muitos ou simplesmente em virtude das relações irracionais de dominação que utilizam abusivamente essas necessidades como pretexto, a unidade se tece cada vez mais espessamente, essa unidade abarca todos os indivíduos, sob a pena de aniquilação, integra-os - para usar o termo de Spencer -, absorve-os em sua legalidade, mesmo contra o seu interesse particular evidente. Foi isso que preparou paulatinamente o fim para a diferenciação progressiva da qual Spencer ainda podia ter a ilusão de que ela acompanharia necessariamente a integração (Adorno, 1966/2009, p. 262).

O universal, objetivo e concreto em sua falsidade, se torna uma forma de racionalidade irracional que se vê justificada por meio da ideologia, convertendo-se em espírito, fantasmagoria que reforça e anima o mesmo poder coercitivo do universal da totalidade falsa, seduzindo o homem em seu íntimo, hipostasiando as condições materiais de existência, isto é, tornando-as abstratas, neutralizando a história. Como visto, por meio dos grandes monopólios, a ideologia ratifica aquilo que já se automatizou por meio do modo de produção industrial, o espírito do mundo como metafísica que se concretiza de forma nefasta, torna real a mitologia do esclarecimento, isso intensifica a cegueira objetiva.

A ideologia do ser-em-si da ideia é tão poderosa porque ela é a verdade, mas ela é a verdade negativa; ela se torna ideologia por meio de sua reformulação afirmativa. Uma vez instruídos sobre a supremacia do universal, os homens não têm praticamente outra opção senão transfigurá-lo em espírito, enquanto o ser superior que eles devem apaziguar. A coerção transforma-se para eles em sentido. Não sem toda razão: pois o universal abstrato do todo que exerce a coerção é aparentado com a universalidade do pensamento, com o espírito. Isso permite por sua vez ao espírito em seu substrato se reprojeter sobre essa universalidade, como se ele fosse realizado nela e tivesse por si a sua própria realidade efetiva. No espírito, a consonância do universal tornou-se sujeito e a universalidade só se afirma na sociedade por meio do espírito, pela operação abstrativa que ele leva a termo de maneira extremamente real [...] Na expressão "espírito do mundo", o espírito é meramente afirmado e hipostasiado como aquilo que ele desde sempre já era em si; como reconheceu Durkheim, que foi exatamente por isso acusado de metafísico, nele a sociedade adora a si mesma, adora a sua coerção enquanto onipotência (Adorno, 1966/2009, p. 263).

O sistema é a não-constelação, é o arranjo linear que bloqueia a expressão do não-idêntico, sua expressão está inscrita nos objetos sociais e no sistema social como universal de uma totalidade falsa, reduzindo a experiência à experiência regulamentada. Assim, em uma sociedade que se organizasse por meio de um não-sistema, isso liberaria a experiência de cativo que lhe foi imposta pela ciência e pelo equivalente? De acordo com Adorno (1966/2009), justamente por ser falsa, algo que produz encantamento, a sociedade irracional poderia se dissolver pela própria autocrítica que quebraria esse encanto, “ao mesmo tempo, paradoxalmente, a conversão da totalidade social em ilusão socialmente necessária, em ideologia, representa ainda a única possibilidade de pensar a emancipação, justamente porque é só uma ilusão” (Repa, 2011, 282). Com o método das constelações, por meio de um arranjo em que o não-sistemático se organiza de modo a comunicar o não-idêntico, produz-se uma forma de comunicação que parece se comunicar sozinha, e que comunica mais do que tenta expressar denotativamente. É como se o arranjo das orações fosse organizado de modo a comunicar mais do que originalmente foi intencionado. A dialética negativa explicita o esforço da consciência necessária da não-identidade por dentro do sistema, condição que caso se torne superada, liberaria o positivo no interior da história, ou melhor, fazendo a humanidade entrar definitivamente na história? O método da constelação é uma forma de tratamento da realidade por meio das suas formas abstratas, e diz respeito à experiência como experiência intelectual, atividade do pensamento e do fazer filosófico e científico, ela faz expressar o não-idêntico por meio da identidade no exercício filosófico que tem seu modelo mais próximo a forma-ensaio:

O interior do não-idêntico é a sua relação com aquilo que ele mesmo não é e que lhe recusa a sua identidade arranjada, cristalizada, consigo mesmo. Ele só alcança a si mesmo na exteriorização, não em sua cristalização; isso ainda precisa ser aprendido com Hegel, sem fazer concessão aos momentos repressivos de sua doutrina da exteriorização. O objeto abre-se para uma insistência monadológica que é consciência da constelação na qual ele se encontra: a possibilidade de uma imersão no interior necessita desse exterior. No entanto, uma tal universalidade imanente do singular é objetiva como história sedimentada. Essa história está nele e fora dele, ela é algo que o engloba e em que ele tem seu lugar. Perceber a constelação na qual a coisa se encontra significa o mesmo que decifrar aquilo que ele porta em si enquanto algo que veio a ser. Por sua vez, o *chorismos* entre fora e dentro é condicionado historicamente. Somente um saber que tem presente o valor histórico conjuntural do objeto em sua relação com os outros objetos consegue liberar a história no objeto; atualização e concentração de algo já sabido que transforma o saber. O conhecimento do objeto em sua constelação é o conhecimento do processo que ele acumula em si. Enquanto constelação, o pensamento teórico circunscreve o conceito que ele gostaria de abrir, esperando que ele salte, mais ou menos como os cadeados de cofres-fortes bem guardados: não apenas por meio de uma única chave ou de um único número, mas de uma combinação numérica (Adorno 1966/2009, p. 141-142).

No entanto, seria possível uma experiência individual como a das constelações? Forma de operar a nível empírico – e não somente filosófico – inaugurando o não-sistema como forma de experiência em que a categorização fixa e a projeção sem autorreflexão seja apenas uma etapa primária? Em que não tentemos mais apenas encaixar a representação das coisas na representação das ideias fixas, mas experimentá-las de modo não-aprisionado, e por meio dos afetos mais primários, que talvez escapassem da representação estereotipificada do pensamento, podendo se ligar com o destoante? Não é à toa que a experiência que forma⁴ é aquela que nos constitui por meio da satisfação das pulsões por meio dos objetos dignos de amor – nesse momento, quando a experiência não está completamente aprisionada, a não-identidade, por meio da dimensão não-conceitual, poderia libertar o pensamento da identidade fixa. De acordo com Jamenson (1997), no *Dialética Negativa*, Adorno levaria esse entendimento como uma noção idiossincrática baseada em Benjamin, da linguagem como “mimese não representacional”, como uma forma mimetismo ou impulso arcaico, encontrada mais facilmente nas experiências infantis, que diz de uma dimensão não-conceitual ainda não subsumida pela linguagem institucionalizada, uma forma de experiência não reduzida ao fetiche da identidade e do sistema, como nos deteremos mais adiante. Isso seria o mesmo que uma forma de experiência que escapa à representação da coisa por meio das suas

⁴ “Ele se alimenta da herança mimética. O que é humano está preso à imitação: um ser humano só se torna um ser humano na medida em que imita outros seres humanos. É nesse comportamento, a forma primitiva do amor, que os sacerdotes da autenticidade farejam pistas daquela utopia capaz de abalar a estrutura da dominação” (Adorno, 1951/1993, p. 135-136).

representações, comunicando o que ainda não poderia ser comunicado. Para Adorno (1966/2009), a filosofia concreta é o pensamento que nega o encanto do sempre igual, revelando a utopia como necessidade contingente que precisa ser liberada, o modelo das constelações teria na forma do ensaio a possibilidade de comunicar, por meio dos conceitos, o não-idêntico subsumido na identidade. Para Alves Junior (2008, p. 4) “a filosofia, especialmente na forma ensaio, seria o modelo da experiência não-restringida (*unreduzierten Erfahrung*), na medida em que fosse capaz de expressar o momento mimético, fugidio ao conceito” Aquilo que poderia escapar da projeção e da organização dos conteúdos projetados e corrigidos em respeito ao primado do objeto, seria uma forma de comunicar o incomunicável por meio de um jogo entre semelhança e dessemelhança, imitação e não-imitação da natureza ambiente? A relação entre mimese e conhecimento estaria vinculada ao fato de que a primeira deve se relacionar com a natureza para poder conhecê-la, deve primeiro incorporá-la (imitá-la), para depois se diferenciar dela. Uma espécie de momento mimético da racionalidade, como etapa primeira e necessária ao conhecimento, mas que no processo do esclarecimento foi cada vez mais rompido, impondo sobre os indivíduos um tabu antimimético, que dificulta a relação do sujeito com o objeto. De acordo com Adorno (1966/2009, p. 42, grifo nosso):

Diferenciado é aquele que, na coisa e em seu conceito, ainda consegue distinguir o mais ínfimo que escapa ao conceito; somente a diferencialidade alcança o mais ínfimo. Em seu postulado, ou seja, no postulado da faculdade da experiência do objeto - e a diferencialidade é a sua experiência transformada em forma de reação subjetiva -, **o momento mimético do conhecimento, o momento da afinidade eletiva entre aquele que conhece e aquilo que é conhecido, encontra refúgio.** No interior do processo conjunto do esclarecimento, esse momento vai se desfazendo pouco apouco. Mas esse processo não o afasta totalmente, na medida em que não quer anular a si mesmo. **Ainda na concepção de um conhecimento racional, livre de toda afinidade, sobrevive o tatear em direção àquela concordância que outrora era incontestável para a ilusão mágica.** Se esse momento fosse totalmente eliminado, então a possibilidade de o sujeito conhecer o objeto se tornaria pura e simplesmente incompreensível e a racionalidade, solta, irracional. No entanto, o momento mimético se funde por sua parte no curso de sua secularização com o momento racional. Esse processo compreende-se como diferencialidade. Ela contém em si uma faculdade mimética de reação tanto quanto o órgão lógico para a relação de *genus, species e differentia specifica*.

De acordo com Alves Junior (2008, p. 2), esse momento mimético apontaria “para uma passividade material originária na base da racionalidade” que traz uma forte ligação com a sensibilidade e a dimensão corporal/afetiva primária, no entanto, por mais que esses

impulsos sejam mediatizados posteriormente, dando unidade ao eu e à razão, eles poderiam representar também algo ainda de não-representável, e, talvez, como momento em que é possível a experiência com o não-idêntico por meio de uma mimese não-representacional, esse momento fugidio do conceito trazido por Alves Junior? Mas se imita, primeiramente, por projeção, como um pseudópode, o jogo da imitação é o resultado da tentativa do sujeito de copiar a natureza por meio da projeção do que ele imagina que ela seja, como uma dança em que tentamos imitar os passos da coreografia por meio da incorporação desses movimentos e tentativa de reproduzi-los por tentativa e erro, de modo tateante, até conseguir fazê-lo sem o maior dos esforços. Esse seria o primeiro momento da mimese, a projeção/imitação. O segundo seria o controle da projeção e/ou reflexão que separa a imitação (que já incorporou o objeto) daquilo que o objeto é para além daquilo que consigo mimetizar, esse segundo momento teria parentesco com o mana nas relações do primitivo com a natureza? Ou o não-idêntico sob o aspecto da identidade? Seria a separação entre sujeito e objeto em que tanto o sujeito quanto o objeto são preservados e se relacionam reciprocamente, possibilitando algum conteúdo de verdade/identidade como potencial utópico? Para Jameson (1997, p. 95-96):

é, portanto, o componente mimético da sentença filosófica individual – sua tendência a narrativizar o conceitual – que finalmente leva o conceito abstrato isolado para fora da sua má identidade e permite, por assim dizer, que ele seja pensado ao mesmo tempo a partir de dentro e de fora: um conteúdo ideacional transformado mimeticamente em uma representação virtualmente narrativa. Esse microtrabalho da sentença no conceito isolado é, portanto, o que mina sua aparente autonomia racional e a pré-forma (para voltar à analogia musical) por meio de suas múltiplas posições no movimento mais amplo da constelação, ou do “modelo”. Pode-se pensar o mimético ou o narrativo como um tipo de estratégia homeopática na qual, por intermédio da revelação do movimento primário de dominação dissimulado dentro do pensamento abstrato, o veneno da abstração é neutralizado, possibilitando o surgimento de algum conteúdo-verdade potencial ou utópico.

Para Jameson (1997, p. 92), ao mesmo tempo em que o esclarecimento constrói esse tipo de afinidade entre sujeito e objeto, “seguramente, quer exterminá-la”. O conhecimento pressupõe a mimese, essa afinidade que liga e estabelece a comunicação entre sujeito e objeto, é preciso primeiro se assemelhar ao objeto, se identificar com ele, para depois se distanciar, diferenciando-se dele. Para isso, é imprescindível esse momento mimético que é a projeção do subjetivo, aquilo mesmo que o sistema formal busca aniquilar mas que acaba se submetendo

radicalmente. É preciso, contudo, entender que essa noção de subjetividade como objetividade social:

A subjetividade transforma sua qualidade em uma relação que ela não é capaz de desenvolver a partir de si mesma. Em virtude da disparidade no interior do conceito de mediação, o sujeito se abate sobre o objeto de maneira totalmente diferente do que este sobre o sujeito. O objeto só pode ser pensado por meio do sujeito, mas sempre se mantém como um outro diante dele; o sujeito, contudo, segundo sua própria constituição, também é antecipadamente objeto. Não é possível abstrair o objeto do sujeito, nem mesmo enquanto ideia; mas é possível esvaziar o sujeito do objeto. Também pertence ao sentido da subjetividade ser objeto; mas não do mesmo modo como ao sentido da objetividade ser sujeito. O eu essente permanece implicado pelo sentido do "eu penso" que deve poder acompanhar todas as minhas representações" porque ele possui a sucessão do tempo como condição de sua possibilidade, e a sucessão temporal não é senão enquanto sucessão daquilo que é temporal. O "minhas" (representações) remete a um sujeito como um objeto dentre objetos, e sem esse "minhas" não haveria nenhum "eu penso". A expressão ser-aí, sinônimo de sujeito, alude a tais estados de coisas. Deduz-se da objetividade o fato de que o sujeito é; ela lhe confere algo da objetividade; não é por acaso que o *subiectum*, aquilo que reside à base, relembra justamente aquilo que a linguagem artística da filosofia denominou objetivo. O objeto, em contrapartida, só se relaciona com a subjetividade na reflexão sobre a possibilidade de sua determinação. Não que a objetividade seja algo imediato e que a crítica ao realismo ingênuo precisasse ser esquecida. O primado do objeto significa o progresso da diferenciação qualitativa daquilo que é mediado em si, um momento na dialética que não se acha para além dela, mas se articula nela (Adorno, 1966/2009, p. 158).

O pensamento científico, ou o pensamento não-especulativo, o pensamento-sistema, é o sistema lógico-formal que opera por meio do congelamento do objeto à identidade do sujeito ao condenar o que no sujeito liberaria o objeto de seu aprisionamento, o jogo da imitação que começa na identidade, mas que vai para além dela. Sem essa afinidade, não há conhecimento. No final da segunda parte do *Dialética Negativa*, Adorno (1966/2009) chama a atenção para essa dimensão não-conceitual, que é imprescindível ao conceito, e à não-identidade que se encontra subsumida na identidade, como momento posterior que salta qualitativamente pela própria crítica à dominação efetivada pela identidade; ele relaciona essa dimensão não-conceitual com a dimensão corpórea, que, ao que parece, pode se inscrever como uma importante chave de interpretação dos seus modelos de dialética negativa: sobre a importância da dimensão corporal e das sensações como momento irredutíveis ao conceito. Para Adorno, (1966/2009, p. 165), a passagem ao materialismo na filosofia necessita refletir sobre a não separação entre somático e psíquico, mas ao mesmo tempo, não os reduzir um ao outro. Somos natureza e não-natureza, como natureza e objetos, somos em certos momentos,

irredutíveis à identidade; “apesar de, segundo o princípio da estilização cognitiva, a sensação pertencer à consciência, sua fenomenologia, sem prevenção e de acordo com a regra cognitiva, precisaria descrevê-la como algo que não emerge na consciência”. Como não-natureza, essa parte, no entanto, é sempre representável pois é mediação. Adorno (1966/2009, p. 241) traz uma bela passagem que reforça esse entendimento quando ele analisa a razão em Kant: “o fato de a razão ser diversa da natureza e, no entanto, um de seus momentos diz respeito à história prévia da razão, uma história que se tornou sua determinação imanente”, o que já foi amplamente discutido no primeiro capítulo sobre o processo do esclarecimento, que traz que a razão é produto da natureza histórica humana que, no entanto, deve ser reprimida pelo homem civilizado, isto é, a razão é “natural como a força psíquica desviada para finalidades de autoconservação. Todavia, uma vez cindida da natureza e contrastada com ela, a razão também se transforma em seu outro”. Desse modo, segundo sua própria constituição dialética, “emergindo da natureza de modo efêmero, a razão é ao mesmo tempo idêntica e não-idêntica à natureza” por isso a necessidade de refletir sobre essa contradição, e não neutralizá-la, “pois quanto mais desenfreadamente a razão se transforma no interior dessa dialética no contrário absoluto da natureza e esquece a natureza nela mesma, tanto mais ela regride, como uma autoconservação que retoma ao estado selvagem, à natureza”. Assim, Adorno (1966/2009) reforça mais uma vez a importância do pensamento e da filosofia reconhecer essa dimensão não-conceitual sem absolutizá-la e nem se evadir dela. A racionalidade autárquica do esclarecimento, da ciência e da filosofia buscam reduzir a natureza ao material abstrato das representações, contudo, para o autor, mesmo sem essa autocorreção, o não-idêntico consegue sobreviver no momento não-conceitual-corporal.

Apesar de, segundo o princípio da estilização cognitiva, a sensação pertencer à consciência, sua fenomenologia, sem prevenção e de acordo com a regra cognitiva, precisaria descrevê-la como algo que não emerge na consciência. **Toda sensação também é em si sentimento corporal.** Esse sentimento não “acompanha” nem mesmo a sensação. Esse acompanhamento pressuporia o *chorismos* da sensação em relação ao elemento corporal; mas o *chorismos* não lhe é dado senão pela intenção noológica, em sentido estrito pela abstração. O timbre linguístico de palavras como “sensível”: “sensorial” e mesmo “sensação” revela o quão pouco os estados de coisas designados com elas se mostram como aquilo pelo que a teoria do conhecimento os trata, puros momentos do conhecimento. Sem a *physis* que a teoria do conhecimento autárquica gostaria de edificar unicamente sobre a sensação, a reconstrução imanente e subjetiva do mundo das coisas não teria a base de sua hierarquia, justamente a sensação. **Enquanto momento não puramente cognitivo do conhecimento, o momento somático é irredutível.** Com isso, a exigência subjetiva torna-se caduca mesmo lá onde precisamente o empirismo radical a tinha

conservado. O fato de as performances cognitivas do sujeito do conhecimento serem somáticas segundo o seu próprio sentido não afeta apenas a relação de fundação de sujeito e objeto, mas também a dignidade do corporal. No polo ôntico do conhecimento subjetivo, o corporal se destaca como o seu cerne. Isso destrona a ideia diretriz da teoria do conhecimento de constituir o corpo como a lei da conexão entre sensações e atos, ou seja, espiritualmente; **as sensações já são em si aquilo que a sistemática gostaria de apresentar como a sua formação por meio da consciência.** A filosofia tradicional enfeitiçou o que lhe é heterogêneo por meio do corte de suas categorias. Nem o sujeito, nem o objeto são, segundo a terminologia hegeliana, simples "posicionados". Só isso explica completamente por que o antagonismo que a filosofia reveste com as palavras "sujeito" e "objeto" não pode ser interpretado como um estado de coisas originário. Senão, o espírito se tornaria o simplesmente outro em relação ao corpo, em contradição com aquilo que nele mesmo se mostra como imanentemente somático; o antagonismo, no entanto, não pode ser eliminado apenas por meio do espírito, porque isso o espiritualizaria virtualmente uma vez mais. Nele também se manifesta aquilo que teria o primado ante o sujeito e que se lhe subtrai, ou seja, a irreconciliação da época do mundo com o sujeito, por assim dizer a figura invertida do primado da objetividade (Adorno, 1966/2009, p. 165, grifo nosso).

Como foi trazido minimamente nesse bloco, tanto em Hegel quanto em Kant, suas filosofias convertem-se em sistemas que elevam o sujeito autárquico à figura de um transcendental, portador da identidade universal, trata-se da crítica fundamental de Adorno (1966/2009) ao idealismo, à ilusão de uma subjetividade constitutiva de toda experiência. “Desde que se passou a buscar o fundamento de todo conhecimento na suposta imediatidade daquilo que é dado subjetivamente, procurou-se, de maneira por assim dizer fiel ao ídolo da pura atualidade, expulsar do pensamento a sua dimensão histórica” (Adorno, 1966/2009, p. 53). Por outro lado, quando Adorno (1966/2009) elabora sua crítica à fundamentação da moral kantiana aponta mais uma antinomia. Para Kant, a moral é determinada pela razão pura, isto é, ela é inteligível – algo fundamentado apenas na esfera razão, e independente do mundo sensível, que é regido pelas leis da natureza –, portanto, ela seria independente das leis morais do mundo e dos sujeitos empíricos. O inteligível é, por sua vez, produto humano e do pensamento que reflete sobre a história e a natureza, e não algo indeterminado, que nasce da razão pura, como algo totalmente abstrato. “Aquilo que é manifesto nessas categorias enquanto o universal segundo o modelo do conceito kantiano de lei é secretamente algo social” (Adorno, 1966/2009, p. 235), isto é, o abstrato é produto do empírico e, portanto, produto social; contudo, feita essas correções, Adorno (1966/2009) concorda com Kant de que a moral é um imperativo filosófico universal, portando, de certo modo inteligível, e que ele não pode corresponder com a consciência moral do superego do indivíduo revelado pela

ciência psicológica, uma vez que ela é a internalização da moral civilizada repressiva e irracional.

De acordo com Adorno (1966/2009, p. 235), “no que a psicologia desvela o supereu como norma social interiorizada, ela quebra suas barreiras monadológicas. Essas barreiras, por sua vez, são socialmente produzidas”, para o autor, essa “consciência moral retira sua objetividade em relação aos homens da objetividade da sociedade na qual e por meio da qual eles vivem, e que alcança até o cerne de sua individuação”, assim, essa individuação que se mostra mais como uma pseudoformação é “aquilo que reproduz na consciência moral a monstruosidade obstinadamente insistente e repressiva da sociedade”. Nesse sentido, seria necessário refletir tanto sobre essa antinomia do conceito de moral kantiano, quanto refletir sobre a relação entre a consciência moral-social internalizada pelos indivíduos com a moral filosófica enquanto imperativo da razão universal que, nesse caso, traria maior conteúdo de verdade em relação à primeira, pois, para Adorno (1966/2009, p. 235, “a incompatibilidade de todo juízo universalmente moral com a determinação psicológica que, contudo, não se dispensa de julgar que isso é o mal, não emerge de uma falta de correção dedutiva do pensamento, mas de um antagonismo objetivo”. Feita essas reflexões, é preciso retomar o argumento adorniano de que nesses sistemas analisados por ele, tudo que escapa às representações do sujeito, assim como a dimensão do não-conceitual, devem ser submetidos à consciência sempre idêntica de uma lógica subjetiva doadora de sentido; somente quando a consciência se liberar dessa causalidade supra determinada pelo espírito absoluto ou pela razão pura, ela poderia opor resistência, liberando a afinidade com o objeto. Esse seria o objetivo de uma dialética negativa, trazer para o conceito a dimensão não-conceitual que ele insiste em suprimir, algo que o esclarecimento e a ciência também não toleram. Como visto, essa repressão da mimese e da natureza interna do sujeito sempre levaram a mais repressão e dominação, essa tornando-se o próprio princípio da razão, que se torna instrumental. Se a filosofia pretende escapar desse mecanismo, ela deve se reconciliar e se conscientizar sobre essa natureza negada – que traz algo de mimese – subsumida na identidade com a qual seus sistemas operam:

Objetiva e subjetivamente, a causalidade é o encanto da natureza dominada. Ela tem seu *fundamentum in re* na identidade que, enquanto princípio do espírito, não é senão o reflexo da dominação real da natureza. Na reflexão sobre a causalidade, a

razão, que encontra essa causalidade na natureza por toda parte em que domina essa natureza, também se conscientiza de sua própria naturalidade indômita como princípio do encantamento. Em uma tal autoconsciência, o esclarecimento progressivo afasta-se do retorno à mitologia que ele se prescrevera irrefletidamente. Esse esclarecimento subtrai sua onipotência ao esquema de sua redução, ao esquema "isso é o homem": na medida em que o homem reconhece a si mesmo como sendo aquilo que ele reduz insaciavelmente. **Não obstante, a causalidade não é outra coisa senão a natureza indômita do homem, a qual ele faz prosseguir como domínio da natureza.** Se o sujeito chega a conhecer algum dia o momento de sua igualdade com a natureza, então ele não precisa mais igualar a natureza a si mesmo. Esse é o conteúdo veritativo secreto e invertido do idealismo. Pois quanto mais fundamentalmente o sujeito, segundo o hábito idealista, iguala a natureza a si mesmo, tanto mais ele se distancia de toda igualdade com ela. **A afinidade é o ápice de uma dialética do Esclarecimento. Essa recai na ofuscação, na execução a-conceitual, logo que quebra completamente a afinidade. Sem essa afinidade, não há nenhuma verdade:** foi isso que o idealismo caricaturou em termos de uma filosofia da identidade. A consciência sabe tanto de seu outro quanto lhe é similar, não na medida em que se cancela juntamente com essa similaridade. A objetividade definida como resíduo após a retirada do sujeito não é senão uma macaquice. Ela é o esquema inconsciente de si mesmo, ao qual o sujeito subsume o seu outro. Quanto menos o sujeito tolera a afinidade com as coisas, tanto mais ele identifica sem hesitações. Mas mesmo a afinidade não é uma determinação ontológica particular positiva. Se ela se tornasse intuição, verdade conhecida imediata e intuitivamente, então ela seria triturada pela dialética do Esclarecimento como um retrocesso, como um mito requeitado; em consonância com a mitologia que se reproduz a partir da razão pura: com a dominação. **A afinidade não é nenhum resto que o conhecimento reteve em suas mãos depois da eliminação dos esquemas de identificação do aparato categorial. Ao contrário, ela é muito mais a negação determinada desses esquemas. Em uma tal crítica, a causalidade é refletida. Nela, o pensamento imita o encanto das coisas, um encanto imposto às coisas pelo pensamento; e isso no limiar de uma simpatia que poderia produzir o desaparecimento desse encanto.** A subjetividade da causalidade possui uma afinidade seletiva com os objetos enquanto pressentimento daquilo com que eles se depararam por conta do sujeito (Adorno, 1966/2009, p. 225-226, grifo nosso).

Nessa bela passagem, Adorno (1966/2009) traz uma reflexão bastante profícua sobre as contradições do pensamento de identidade, desse momento de afinidade que, ao mesmo tempo que é afinidade entre sujeito e objeto pela identidade/igualdade entre ambos, ela é também afinidade, disposição para a experiência, que, como visto nos sistemas totais, se paralisa nesse movimento, não indo para além dele. Na medida em que a identidade é modo de dominação da natureza, refletir sobre essa causalidade, é possibilidade de compreendê-la como encanto, que pode por isso, ser quebrado. Adorno (1966/2009) traz que a resistência como anamnese das fissuras que penetram pela força negativa do pensamento do não-idêntico o espectro totalitário dos sistemas totais, deve ser realizado seja no exame da sociedade, como do exame micrológico da particularidade; se nesse momento da experiência mínima, a afinidade “se tornasse intuição, verdade conhecida imediata e intuitivamente” ela se tornaria mais do que aquilo que iguala sujeito e objeto pelas suas semelhanças, que se produzem por

meio “dos esquemas de identificação do aparato categorial. Ao contrário, ela é muito mais a negação determinada desses esquemas” (p. 126). Por meio dessa afinidade ainda não refletida, a proximidade que se dá na afinidade com o objeto é, ainda assim, tentativa de se encontrar com ele, que, todavia, é dificultada pelo encanto da identidade, contudo, ao que parece, a identidade resguarda em si uma contradição importante, ao emular essa simpatia pelo idêntico, ao mesmo tempo, “poderia produzir o desaparecimento desse encanto (p. 126)”. A identidade é aquilo que ainda liga o sujeito aos objetos por meio de uma afinidade eletiva, e talvez, por meio da experiência do sofrimento, como nas neuroses, esse encanto pode ser revelado, pois ela pode revelar essa inadequação pela dor, como será discutido mais adiante. Na identificação do sujeito consigo mesmo no outro – seja na identificação narcísica, seja no recalçamento dessa igualdade que se expressa por meio da falsa projeção, mimese da mimese –, anulando a diferença, ela causa sofrimento, pois é feito por meio da repressão dos afetos mais primários. Esse sofrimento, então, ao mesmo tempo que reforça a negação da diferença, poderia revelar a falsidade desse encanto, poderia representar também, a possibilidade dessa mimese não-representacional? Como um “impulso mimético, gesto que questiona a tendência do pensamento a uma coerência excessiva” (Alves Junior, 2008, p. 02), e traz à tona a dimensão corpórea e sensível da experiência e do pensamento?

O *mana* é a representação da natureza que subjaz todos os seres, como aquilo que lhes dá vida, e que não pode ser conhecido ou representado, indicando no objeto, aquilo que ele ainda não é, o não-idêntico, uma vez que esse não é possível de ser capturado pela identidade (Horkheimer & Adorno, 1947/2006; Adorno, 1966/2009). Para Adorno (1966/2009), a filosofia deve respeitar e reconhecer a existência e importância desse elemento indômito, respeitando o fato de que nem tudo pode ser explicado e representado na consciência, contudo, é tarefa da dialética se voltar para essa dimensão não-conceitual, buscando por meio dos conceitos não-sistêmicos, a não-identidade como possibilidade do pensamento conceitual e idêntico, liberando o objeto. Mas, ao mesmo tempo que não deve reduzir o incognoscível à identidade, deve-se trazer para o campo das ciências e da filosofia a necessidade e o quão fundamental é voltar o pensamento para essa dimensão, mas sem aprisioná-la, reconhecendo-a como algo de indômito e também algo constitutivo: “enquanto momento não puramente cognitivo do conhecimento, o momento somático é irreduzível” (Adorno, 1966/2009, p. 166). Partindo desse entendimento, daquilo que é natureza transformada, indicar que o indivíduo é também natureza, e a sensibilidade, como na experiência da dor e da felicidade, talvez seja

possível rememorar/experimentar de modo sensível, que alguns impulsos tem origem no somático não-redutível, que revelam uma dimensão não aprisionada, dimensão essa que pode ser compreendida como resistência pois é parcela do não-idêntico expressa na dimensão corporal, uma vez que é vida como impulso que é psicologicamente administrado pelo sistema, mas que também escapa a essa administração. Num livro eminentemente filosófico, Adorno traz reflexões para a psicologia que ultrapassam certa medida suas obras anteriores.

Um tal círculo lógico é um indício do falso ponto de partida. Este dissimula a não existência de fatos puros e em si da consciência, considerados como algo primeiro absoluto e indubitável: essa foi a experiência fundamental das gerações do *Jugendstil* e do neorromantismo, que se exasperaram contra a representação dominante da factualidade rigorosa do psíquico. **Posteriormente, sob o ditame do controle da validade e a partir da necessidade de classificação, os fatos da consciência passaram a ser distintos de suas transições limítrofes sutis que contradizem o seu elemento supostamente fixo, sobretudo das transições para as suas inervações corporais.** [...] Quando Kant construiu na "fundamentação" a liberdade como liberdade em relação à sensação, homenageou involuntariamente aquilo que ele queria refutar. Assim como não se pode salvar a hierarquia idealista dos dados, também não se pode salvar a cisão absoluta entre corpo e espírito, **uma cisão que já conflui subrepticiamente para o primado do espírito.** Os dois entraram historicamente em oposição recíproca na esteira do desenvolvimento da racionalidade e do princípio do eu; no entanto, nenhum deles é sem o outro (Adorno, 1966/2009, p. 168, grifo nosso).

Para Adorno (1955/2009, p. 165), por mais que Marx esteja correto ao afirmar que seria ideologia sustentar a ideia da possibilidade de felicidade e liberdade anterior à sociedade, como uma espécie de retorno mítico a um estado indiferenciado do homem com a natureza, “ele distingue o estado de liberdade da imediatidade primitiva”. No entanto, nesse movimento, ele acabou excluindo de sua filosofia esse elemento pré-individual, coisal, que remete a essa experiência primitiva e originária, que só faria sentido no mundo da cultura, no mundo das determinações, contudo, “cabe à filosofia pensar aquilo que é diverso do pensamento e que o transforma pela primeira vez em pensamento, apesar de o seu demônio persuadi-lo de que isso não deve ser” (p. 165). Para o autor, a cisão (pseudo)reconciliada entre corpo e espírito já está de antemão falsificada sob o domínio do espírito, ou primado do sujeito, onde não pode haver nenhum impulso sensível (*res extensa*) que já não esteja de antemão capturado pelo *res cogitans*.

No entanto, o momento do não-ser no espírito está tão entrelaçado com o ser aí que lhe extrair daí de maneira acurada seria o mesmo que objetivá-lo e falsificá-lo. A controvérsia sobre a prioridade do espírito ou do corpo procede de maneira pré-dialética. Ela continua arrastando consigo a pergunta sobre algo primeiro. De modo quase hilezoísta, ela conduz a uma *àpxi*), ontológica segundo sua forma, por mais que a própria resposta possa soar materialista em termos de conteúdo. Os dois, corpo e espírito, são abstrações de sua experiência; sua diferença radical é algo posto. Essa diferença reflete a "autoconsciência" historicamente conquistada do espírito e o seu desprendimento daquilo que ele nega por causa de sua própria identidade. Todo espiritual é impulso corporal modificado e uma tal modificação, a transformação qualitativa naquilo que não é meramente. Segundo a compreensão de Schelling, ímpeto é a forma preliminar do espírito (Adorno, 1966/2009, p. 172).

No que não está mediatizado pelo conceito, expressa-se a resistência do não-idêntico à identidade, indicando na experiência não-redutível uma possibilidade de experiência não regulamentada, como aquilo que ainda pulsa como impulsos pré-egoicos (pré-representacionais), indicando a não integração total do indivíduo. No entanto, esses impulsos são antecipadamente submetidos e aprisionados pelo elemento espiritual, pela razão, fazendo com que o que não pode ser espiritualizado no objeto, e que não foi representado na consciência, torne-se mediatizado pelo conceito, pelo sujeito autárquico cuja lógica subjetiva parece inquebrantável, assim, o não-espiritual ou somático é subsumido na teoria das ideias pela filosofia do conhecimento.

Por meio da passagem para o primado do objeto, a dialética torna-se materialista. O objeto, a expressão positiva do não-idêntico, é uma máscara terminológica. No objeto, elaborado e transformado em objeto do conhecimento, **o elemento corporal é antecipadamente espiritualizado através de sua tradução para a teoria do conhecimento** e reduzido segundo o modo como, por fim, a fenomenologia husserliana o prescreve em geral metodologicamente. **Se as categorias do sujeito e do objeto - indissolúveis, pela crítica do conhecimento - apresentam-se nela como falsas, como não posicionadas puramente uma em face da outra, então isso também significa que, por aquilo que é objetivo no objeto, ou seja, aquilo que não pode ser espiritualizado nele, nós compreendemos o objeto sob o ponto de vista da análise estabelecida subjetivamente, para a qual o primado do sujeito parece inquestionável. Considerado de fora, aquilo que na reflexão sobre o espírito se apresenta especificamente como não-espiritual, como objeto, torna-se matéria.** A categoria da não-identidade obedece ainda ao critério da identidade. Emancipados de um tal critério, os momentos não-idênticos mostram-se como materiais ou fundidos inseparavelmente com o material. A sensação, dificuldade central de toda teoria do conhecimento, só é reinterpretada como um fato da consciência por essa teoria, e isso em contradição com a sua própria constituição plena que deve ser, contudo, a fonte de direito do conhecimento. **Não há nenhuma sensação sem o momento somático. Desse modo, seu conceito é velado em relação àquilo que ele supostamente subsume; e isso em favor da exigência de uma conexão autárquica de todos os estágios do conhecimento** (Adorno, 1966/2009, p. 165-166, grifo nosso).

Com a separação cartesiana entre sensibilidade e racionalidade, a experiência da dor, ou consciência infeliz, como expressão da vida desbotada, é o que restou de dignidade contra essa separação, uma vez que ela é representada como dor sensível pela consciência, o que faz com que ela possa rememorar esse elemento corpóreo que foi expulso da representação da consciência autárquica e ajustada que o corpo vivo é algo que nenhum sistema pode capturar. Por mais que a psicologia individual esteja administrada até em seu íntimo, até o terreno das pulsões, o corpo quebrado, dilatado e dominado internamente no processo do esclarecimento e desenvolvimento da razão ocidental, algo de resistência se apresenta como dimensão do sofrimento que traz a anamnese daquilo que o mutila, o que já traz esperança, mesmo que fugidia. Ela faz eclodir essa lembrança negativa do aspecto físico do espírito, essa esperança reside no fato da possibilidade de o espírito ainda poder sentir; até ele que ele seja expulso pela razão autoritária. Isso lembra da afinidade entre o filosofar e a sua necessidade de não reprimir a dimensão não-conceitual, sem a qual, não é possível nenhum conceito, além de que, para Adorno (1966/2009, p. 173), “toda dor e toda negatividade, motor do pensamento dialético, se mostram como a figura multiplamente mediatizada, e por vezes irreconhecível, do elemento físico, assim como toda felicidade visa ao preenchimento sensível e conquista nesse preenchimento sua objetividade”, assim, também depende a própria felicidade dos homens, uma vez que se reprimirmos “todos os aspectos desse tipo, então ela não se mostra mais como felicidade. Nos dados subjetivamente sensoriais, essa dimensão, por sua vez aquilo que contradiz o espírito no espírito, é enfraquecida e por assim dizer transformada em sua imagem teórico-cognitiva”. Para Ramos (2006, p. 18), quando Adorno afirma que todo sofrimento é físico ele indica “com isso que a consciência infeliz do indivíduo burguês não pode ser compreendida como um desvio do espírito, mas como recordação, na sua forma negativa, da componente somática do espírito”. Como discutimos, essa componente somática é fundamental para a constituição da faculdade do pensamento, por esse motivo, a filosofia não deve reprimir, mas acolher essa dimensão não-conceitual, isso tem implicações importantes para a dialética negativa adorniana, pois, de acordo com Ramos (2006, p. 18), “sob esta perspectiva a fruição, as paixões, o prazer, a sensualidade, a sensibilidade, em suma, as vozes corporais, adquirem um caráter crítico e subversivo”.

É cômodo criticar essa teoria como sendo sub-repticiamente naturalista de uma forma ingênua. Mas nela vibra uma última vez o momento somático em meio à teoria do conhecimento, até ele ser completamente expulso. No conhecimento, ele sobrevive como a inquietude que coloca o conhecimento em movimento e que se reproduz de modo não-atenuado em seu progresso; **a consciência infeliz não é nenhuma veleidade cega do espírito, mas lhe é inerente, a única dignidade autêntica que ele recebeu na separação do corpo vivo. Ela o lembra, negativamente, de seu aspecto corpóreo; por si só, o fato de ele ser capaz disso já lhe confere alguma esperança. O mais mínimo rastro de sofrimento sem sentido no mundo experimentado infringe um desmentido a toda a filosofia da identidade que gostaria de desviar a consciência da experiência:** "Enquanto ainda houver um mendigo, ainda haverá mito"; é por isso que a filosofia da identidade é, enquanto pensamento, mitologia. O momento corporal anuncia ao conhecimento que o sofrimento não deve ser, que ele deve mudar. "a dor diz: pereça:" Por isso, o especificamente materialista converge com aquilo que é crítico, com a práxis socialmente transformadora. A supressão do sofrimento ou a sua atenuação até um certo grau que não pode ser antecipado teoricamente e ao qual não se pode ordenar nenhum limite não depende do indivíduo singular, mas apenas da espécie à qual ele ainda pertence mesmo lá onde se liberta dela subjetivamente e é impelido objetivamente para a solidão absoluta de um objeto indefeso (Adorno, 1966/2009, p. 173, grifo nosso).

Contudo, não se trata de hipostasiar essa dimensão não-conceitual, mimético-aconceitual, mas trazer essa dimensão para uma reconciliação com a filosofia e com o pensamento de identidade, como uma possibilidade de a natureza indômita – inacessível à identidade – como uma forma de mimese autêntica, fazendo-a sensível ao não-conceitual, levando para a reflexão esses aspectos não-conceituais para a mediação filosófica que os reprimem; só assim seria possível alguma reconciliação entre o homem e a natureza, como será discutido mais adiante. No entanto, já é possível afirmar com Adorno, que é só por meio dessa reconciliação que a filosofia poderia acertar contas consigo mesma, a incorporação desses elementos miméticos para a filosofia fundamenta a ideia central defendida no *Dialética Negativa*, de que somente se assim prosseguir, o não-idêntico pode ser expressado, saltando qualitativamente do conceito e da identidade por meio da escrita e da linguagem, isto é, por meio de exercício do pensamento não-aprisionado, dialético negativo, que está contemplado na forma-ensaio, onde os conceitos se abriam para o não-idêntico por meio de um arranjo antissistemático em forma de constelação.

Isso pode ajudar a explicar por que para a filosofia a sua apresentação não é algo indiferente e extrínseco, mas imanente à sua ideia. Seu momento expressivo integral, mimético-aconceitual, só é objetivado por meio da apresentação – da linguagem. A liberdade da filosofia não é outra coisa senão a capacidade de dar voz

à sua não-liberdade. Se o momento expressivo se arvora como mais do que isso, ele se degenera em visão de mundo; se a filosofia se abstém do momento expressivo e do compromisso com a apresentação, ela é assimilada à ciência (Adorno, 1966/2009, p. 24).

Apresentamos aqui algumas considerações iniciais sobre a hipótese de uma possibilidade de resistência do sujeito empírico trazido por Adorno (1966/2009) no *Dialética Negativa*, reflexões que não poderão se consolidar antes de examinarmos o próprio exercício filosófico do autor posto em movimento, os seus modelos de dialética negativa, ensaios em forma de constelações. Nesse tópico, concluímos que o autor dá centralidade para a resistência à identidade que se realiza na escrita e na linguagem, contudo, procuramos levantar alguns indícios que apontariam para essa dimensão da resistência para além do exercício filosófico esclarecido, restrito apenas à academia, mas pensar também se essa possibilidade pode ser encontrada também nos indivíduos empíricos na sua vida cotidiana. Nos modelos de dialética negativa discutidos no próximo capítulo, as hipóteses levantadas aqui inicialmente não encontrarão respostas precisas, isso seria incongruente com a própria dialética negativa, contudo, alguns indícios de resistência do indivíduo empírico começarão a tomar contornos mais evidentes.

CPÍTULO 3 – A POTÊNCIA DOS MODELOS DE DIALÉTICA NEGATIVA ADORNIANOS

3.1 Liberdade: antinomias do conceito e do objeto

O princípio da individuação é um projeto do esclarecimento, ele diz respeito ao percurso do desenvolvimento da razão humana e do indivíduo burguês na história, formando-se como consciência autônoma que se reconhece mediada e constituída pela objetividade social e histórica – produto humano –, a qual deveria garantir as bases materiais para a diferenciação e a autodeterminação individual para além da adaptação. A liberdade nasce desse mesmo projeto, uma sociedade que assegure a igualdade e a justiça entre homens e mulheres; não há autonomia no reino da não-liberdade. Nesse sentido, para Adorno (1966/2009), buscar apenas na experiência individual o recurso à liberdade, extraindo essa concepção de uma filosofia que encara o particular como expressão do absoluto e, portanto, portador da liberdade apenas por existir como parte de um todo que é por si só expressão da liberdade, é a expressão de uma liberdade abstrata de uma filosofia idealista que compreende o absoluto como expressão da liberdade como algo absoluto, sem conexão com a concretude. Essa concepção é enclausuradora e fortalece a mônada individual e alternativas individualistas para enfrentar os verdadeiros obstáculos à não-liberdade, que dizem respeito aos seus determinantes objetivos e sociais. A liberdade não é um conceito meramente abstrato e metafísico, como um indeterminado, mas algo que se refere à humanidade e, portanto, produto humano, que se realiza na esfera objetiva como produto de determinações históricas. Como conceito, a liberdade é de fato uma abstração, mesmo não possuindo existência material, suas consequências, e o modo como ela é experimentada, ou se há ou não há liberdade, isso remete à existência particular na sua relação com o universal (ao conceito), também entendido como produto humano, e à experiência singular (ao plano empírico), priorizar um ou outro é ideologia (Adorno, 1966/2009). Compreender o universal, nesse caso, o conceito de liberdade, como um absoluto, ou como algo cuja existência se faz no indivíduo empírico como um *a priori* do sujeito racional, torna natural o que é histórico. Mais uma vez Adorno (1966/2009) critica a dominação exercida por meio da identidade, seja no idealismo, na crítica aos universais, seja na ciência e no positivismo, em seu realismo ingênuo, trata-se

de ideologia, pois ambas as compreensões, quando isoladas e em não-contradição consigo mesmas, produzem um entendimento falso sobre a realidade, que acaba justificando a não-liberdade, seja na sua compreensão parcial – quando não considera as contradições entre conceito e objeto –, seja na naturalização do objeto, que é histórico.

A sociedade determina os indivíduos, mesmo segundo a sua gênese imanente, para aquilo que eles são; sua liberdade ou não-liberdade não é o dado primário com o qual, sob o véu do *principium individuationis*, ela aparece. De fato, mesmo a intelecção de sua dependência é obstaculizada para a consciência subjetiva por meio do eu, tal como Schopenhauer o explicitou por meio do mito do véu de Maia. O princípio de individuação, a lei da particularização, à qual a universalidade da razão está ligada nos indivíduos, fecha-se tendencialmente contra os contextos que os abarcam, reforçando, com isso, a confiança lisonjeira na autarquia do sujeito. Seu modelo é contrastado sob o nome de liberdade com tudo aquilo que restringe a individualidade. O *principium individuationis*, contudo, não é de maneira alguma o elemento metafisicamente derradeiro e imutável, e, por isso, também não o é a liberdade; a liberdade é muito mais um fator em um duplo sentido: ela não é isolável, mas acha-se entretecida; e por enquanto ela não passa de um instante de espontaneidade, de um ponto nodal histórico, encoberto pelas condições atuais (Adorno, 1966/2009, p. 185).

Remeter toda a responsabilidade pela liberdade apenas ao indivíduo é ideologia, ela naturaliza o sofrimento e o sacrifício como modo de vida, de onde mesmo assim, é possível extrai-la, como se o indivíduo fosse uma mônada, alheia aos processos sociais e econômicos. Trata-se de uma estratégia de dominação do universal falseado para impedir a consciência de refletir sobre as mazelas sociais que são a sua causa e expressão. O sofrimento desnecessário – que não serve à autonomia, ou como necessidade em relação à luta contra o próprio sofrimento –, é um dos elementos que expressam a não-liberdade, que é vivida internamente; mas seus determinantes lhe são exteriores, eles só podem ser buscados na realização prática da justiça contida no projeto do esclarecimento. A busca de uma liberdade no interior do homem é tautológica, o faz girar em círculos dentro do cativeiro; manter-se aí, revela a força do cativeiro social vivido interiormente como cativeiro psicológico, como visto, isso traz sofrimento mas também modos de (pseudo)satisfação, isso impede de enfrentar o mundo real, e refletir sobre as próprias condições que mutilam a sua subjetividade e a encarceram. O cativeiro se mantém como dominação por meio de um sistema que se mantém total, que fixa a identidade, como forma de compreensão parcial e ideológica da existência, que ajuda a

inculcar na consciência que o indivíduo é livre em sua não-liberdade em um mundo que é perene de desigualdade e injustiça.

Isso tem como consequência eliminar as contradições entre a experiência do homem concreto e a liberdade, conceito universal, como potencialidade humana inscrita no projeto do esclarecimento. No entanto, como o esclarecimento é contraditório, contém também elementos de dominação que inviabilizam a concretização desse projeto; em se tratando da liberdade apenas formal, como pensada pelo nominalismo, ela não dá conta dessas contradições; como uma espécie de valor absoluto e indeterminado, obscurece a percepção da não-liberdade. A liberdade subtraída da objetividade histórica do homem torna-se metafísica, perdendo sua relação com a dimensão singular, e não resolve suas contradições, que permanecem reais e devem ser refletidas na crítica à concepção monadológica que encara o sujeito de forma abstrata e a realidade como metafísica, emanção do espírito absoluto, "junto à formação conceitual orientada pelo modelo de uma filosofia subjetiva da imanência, a estrutura monadológica da vontade e da liberdade é tacitamente pressuposta" (Adorno, 1966/2009, p. 180). Em outro sentido, buscar a liberdade apenas na sua expressão individual e empírica dos homens é reduzi-la ao existente, desconsiderando sua dimensão espiritual como produto do entendimento humano acumulado, produto do esclarecimento, forma conceitual e abstrata que diz da coisa, do que seria a liberdade – conceitos não são puros e não ‘brotam em árvores’, mesmos os ‘positivos’, eles nascem da experiência. Para Adorno (1966/2009), essa imagem positiva deve ser substituída por uma negativa, dizer o que a liberdade não é, dizer da sua aparência é forma de esperança dentro do capitalismo tardio, é preciso negá-la por meio da crítica à identidade e do reavivamento da dimensão do não-conceitual, revelando, assim, por meio da análise das contradições e antinomias do objeto liberdade, a não-liberdade da sociedade. Insuflar no pensamento a crítica de que a liberdade não se realiza de fato nesse mundo, que é, essencialmente, luta pela autoconservação, é tarefa da teoria crítica, resistir à integração social que se apresenta por meio da identidade, como forma de entendimento que fixa o existente, e exclui para fora do objeto e da identidade a não-identidade e as contradições da sociedade. Refletir sobre essas dimensões, tarefa aqui realizada por meio desse modelo de dialética negativa, auxilia a compreender assim como liberar o potencial humano contido no esclarecimento, trata-se de uma forma de práxis, que em sua dimensão teórica busca, por meio da crítica imanente, negar a não-liberdade, trazendo de volta o

fundamento da vida que se inscreve na liberdade individual e coletiva contingente, ou realização da utopia.

Portanto, o conceito de liberdade tratado na filosofia idealista é antinômico em si, onde se expressam suas contradições, entre a dimensão conceitual e não-conceitual, entre a sua expressão abstrata, que reflete as bases objetivas como projeto do esclarecimento, e sua dimensão concreta, que verifica a sua possibilidade de concretização. Nesse tensionamento é possível revelar os limites de seu entendimento puramente formal, como pura abstração, e como algo já possível no reino dos homens (Adorno, 1966/2009). A expressão concreta da liberdade corresponde à relação do singular com o particular, remetido ao universal, uma vez que a noção de liberdade como imanente à condição humana, mas produto dos homens na reflexão com a existência, também ajuda a fundamentar a existência material individual dos sujeitos empíricos (Adorno, 1966/2009). Portanto, para se examinar a liberdade como objeto, ela deve ser tencionada em sua expressão conceitual e não-conceitual, evitando uma síntese entre ambos, uma vez que a sua verdade se revela nessa tensão.

Para Adorno (1966/2009), a liberdade não se separa da sua relação com a razão, com a conduta humana direcionada pelo pensamento crítico e negativo, que guia a vida para a produção de mais vida. Nesse sentido, como representante de um conceito universal, a liberdade é algo que ajudou a fundar a própria noção de humanidade, como aquilo que define e produz o homem, mas que, por ocasião do progresso histórico do esclarecimento e do capitalismo, torna-se apenas liberdade formal, uma vez que a dominação que se inscreveu nessa sociedade, produz de fato a não-liberdade (Adorno, 1966/2009). No entanto, a liberdade mesmo em suas antinomias e contradições, deve sua determinação à prioridade do objeto, para Adorno (1966/2009, p. 181) “inúmeros fatores da realidade exterior, sobretudo da realidade social, entram nas decisões assinaladas pela vontade e pela liberdade”, isto é, a questão sobre liberdade ou a ausência de liberdade não pode ser respondida de forma abstrata como realizada por Kant – fazê-lo é recair na dominação do universal por meio da identidade –, pois se o conceito de liberdade abstraído do de racionalidade “quer efetivamente dizer algo, então esse conceito se refere justamente a essa realidade, por mais obstinadamente que Kant o tenha contestado”.

Expresso de maneira ao mesmo tempo mais rigorosa e mais kantiana, o sujeito empírico que toma tais decisões - e somente um sujeito empírico pode tomá-las, o "eu penso" transcendentemente puro não seria capaz de nenhum impulso - é ele

mesmo momento do mundo "exterior" espaciotemporal e não tem nenhuma prioridade ontológica em face dele. Por isso, fracassa a tentativa de localizar nele a pergunta sobre a liberdade da vontade (Adorno, 1966/2009, p. 180-181).

Desse modo, é preciso manter a tensão entre universal e particular, de modo a fazer valer as suas contradições, sem neutralizá-las. É preciso, portanto, debater sobre a pretensão dos universais como totalidade defendida nas concepções idealistas como a kantiana, que submetem à razão pura algumas expressões dos fenômenos particulares. Nesse caso, sobre a liberdade como totalidade, é preciso acompanhar a realização dessa universalidade por meio do exame da experiência particular – sua dimensão micrológica –, mas sempre remetendo-a ao conceitual.

Por vezes, o indivíduo se contrapõe à sociedade como um ser autônomo ainda que particular, um ser capaz de perseguir com racionalidade os seus próprios interesses. Nessa fase e para além dela, a questão sobre a liberdade era a questão genuína de saber se a sociedade permite ao indivíduo ser tão livre quanto ela lhe promete; e, com isso, a questão de saber se ela mesma o é. O indivíduo extrapola temporariamente a conexão cega da sociedade, mas ajuda então propriamente, em seu isolamento privado de aberturas, a reproduzir essa conexão. A tese da não-liberdade não anuncia menos a experiência histórica da não-conciliação entre interior e exterior: os homens não são livres porque são escravos do exterior e eles mesmos também são, por sua vez, isso que lhes é exterior. Somente junto àquilo que se acha separado dele e que se mostra como necessário para ele o sujeito conquista, segundo o conhecimento adquirido na *Fenomenologia* hegeliana, os conceitos de liberdade e de não-liberdade que ele reconecta, então, com a sua própria estrutura monadológica (Adorno, 1966/2009, p. 185).

Os pensamentos não são livres em si mesmos, como supunha o idealismo alemão, em que tudo que é pensamento é pensamento que expressa a liberdade de forma imanente e naturalizada, como o produto do espírito absoluto hegeliano e, portanto, expressão abstrata do reino da liberdade realizado como um *a priori* onde o seu próprio princípio é a própria causa de sua realização. Trata-se de visão ideológica, produto de um universal falso, ou todo não-verdadeiro. Poder-se-ia provar essa inverdade por meio do exame do controle social exercido sobre os homens, "de toda adaptação às relações de dominação, em sua forma pura, na consistência lógica", e também por meio da "existência de uma coerção em face daquilo que é pensado tanto quanto em face daquele que pensa" (Adorno, 1966/2009, p. 197), indicando, assim, a face concreta da não-liberdade. Para Adorno (1966/2009, p. 197), "a contradição entre liberdade e pensamento não pode ser eliminada nem pelo pensamento, nem para o

pensamento, mas exige sua autorreflexão". Em Kant, a causalidade supõe a lógica formal, "mais propriamente a ausência de contradições, o princípio da identidade nua e crua", como uma espécie de vontade autônoma em si mesma, e por isso livre como autoconsciência que se respalda, mas está sempre submetida aos fundamentos de uma razão pura.

Toda a filosofia kantiana se acha sob o signo da unidade. Apesar dos fortes acentos sobre o elemento material que não é derivado das formas puras, isso lhe confere o seu caráter de sistema: Kant não esperava do sistema menos do que os seus sucessores. A unidade dominante, porém, é o mesmo conceito da razão, e, por fim, a unidade lógica da pura ausência de contradições. Nada é acrescentado a essa lógica na doutrina kantiana da prática. A distinção sugerida terminologicamente entre a razão pura teórica e a razão pura prática, assim como entre uma razão lógico-formal e uma lógico-transcendental e, finalmente, a diferença da doutrina das ideias em sentido mais restrito, essas não são diferenças no interior da razão em si, mas somente em vista de seu uso, que ou não tem nada em comum com objetos, ou se refere pura e simplesmente à possibilidade de objetos, ou ainda, como a razão prática, cria seus objetos, as ações livres, a partir de si mesmo (Adorno, 1966/2009, p. 197-198).

Mesmo que a liberdade não seja fruto da causalidade (mundo empírico), mas se desenvolva na esfera da razão, ela carece de um *telos* prático, ela depende da vontade; mas, se ela se desenvolve no interior de uma sociedade heteronômica, fica obsoleta a crítica da liberdade sem o exame das contradições que se dão não apenas entre a liberdade e a não-liberdade do pensamento e da razão, é preciso remeter a liberdade e a não-liberdade na sua dimensão também particular e singular. A liberdade como expressão de uma razão pura é ideologia, ela deve ser refletida junto com a razão prática. De acordo com Adorno (1966/2009), tal como Kant pôde enunciar, a liberdade obedece às leis da razão, e não possui uma causalidade natural, contudo, ela não pode ser subsumida de sua relação com a existência das experiências reais, uma vez que a liberdade se realiza nessa esfera. Crítica da razão como um absoluto, como um imperativo da razão abstrata, essa é crítica à identidade de Adorno (1966/2008) a Kant. Sem esse entendimento sobre a liberdade, reforça-se o domínio e autarquia do sujeito, que julga que a detém em seu universo particular, como domínio próprio e razão de sua própria causa, e são, portanto, seduzidos pela identidade, pois o problema da liberdade e da não-liberdade fica restrita a um debate metafísico. Essa armadilha é a mesma em que o esclarecimento se viu emaranhado, recaindo na mitologia que tentou superar por meio da dominação da natureza, que, na verdade, levou à naturalização crescente do homem.

O mesmo se passa com a liberdade, reduzida à metafísica, esquece-se que a liberdade só faz sentido no reino dos homens, onde esse adquire sua existência.

As concepções de liberdade e suas antinomias – principalmente no debate com Kant – são examinadas por Adorno (1966/2009) nesse modelo de dialética negativa, elas representam as contradições do próprio objeto, do seu conceito e da realidade. Revelar a concretização aparente da liberdade representa um impulso prático que revela parcela dos escombros que soterram as fissuras do todo não-verdadeiro, isto é, suas contradições – que foram se tornando cada vez mais neutralizadas nessa sociedade –, que apontam para as brechas à integração total. Nas sociedades administradas e devido às transformações sociais engendradas pelo capitalismo tardio, discutimos que as contradições das instâncias de mediação social foram se neutralizando, o que afetou tanto a cultura quanto o indivíduo, enfraquecendo as forças de oposição. A autorreflexão sobre a não-liberdade representa um impulso prático que revela as fissuras da tendência à integração total da sociedade, uma sociedade cuja realização da vida foi sendo soterrada, mas que produz na consciência dos indivíduos um entendimento contrário, onde se encontra como que sob escombros. A sociedade, ainda que mantenha essa forte tendência à integração total, pelo fechamento como sistema que abafa o que é contraditório e a diferença, ainda é permeada de contradições. Mesmo em um todo não-verdadeiro é possível afirmar a não-identidade como resistência à identidade que obsta a possibilidade de uma teoria que seja afirmativa, ela deve se fazer então negativa, afirmando a não-verdade da totalidade. Os indivíduos se compreendem livres nessa sociedade, e que podem alcançar uma vida plena – encantada pelos fetiches da cultura –, quando na realidade ela se encontra desbotada, e os fetiches, uma ilusão socialmente necessária para manter o encanto no desencanto.

Talvez esse modo de funcionamento e administração da subjetividade, do prazer e da pulsão, seja uma forma de devolver à realidade totalmente desencantada, algum tipo de encanto pelos fetiches das mercadorias, mesmo que este seja falso e vazio. “O princípio do prazer, antes negado, é agora dominado pelo princípio de realidade” (Ramos, 2006, p. 24), onde os indivíduos traçam uma formação de compromisso, e se mantêm quietos e onde encontram sua pseudossatisfação, identificando-se com essa realidade falsa, que não realiza nada, apenas a si mesma, isso faz com que “a satisfação, antes subversiva, agora se torna repressiva, pois age contra o próprio indivíduo” (p. 24). Desencantar até o fim, perde-se o encanto que é da vida, o fetiche parece restituir à realidade desencantada algum tipo de

encanto, no entanto, “prazer, numa sociedade opressiva, é imposta uma lógica autodestrutiva” (p. 24). Diante da impossibilidade de algo que valha a pena amar, acabamos amando grades e prisões, mas essas se tornam sedutoras no capitalismo tardio e na pseudocultura, a prisão se torna repleta de ‘enfeites’, pois apresentam-se como fetiches, que prometem o simulacro daquilo que o sujeito deseja, mas que não pode encontrar e realizar na realidade empírica e desencantada, se não que apenas no encanto provocado pelos produtos da cultura-mercadoria, pelo seu estímulos incessantes, pelo consumo e pela identificação com seus clichês e simulacros.

Não se pode excluir da dialética do que está estabelecido aquilo que a consciência experimenta como estranho enquanto coisa: negativamente a compulsão e a heteronomia, mas também a figura deformada daquilo que seria preciso amar e que o encanto, a endogamia da consciência não permite que amemos (Adorno, 1966/2009, p. 164).

A sociedade, quando se mostra como livre enquanto na verdade se constitui como um sistema heteronômico que fixa a identidade a uma forma de síntese ilusória, obnubilando a consciência sobre seus limites e forçando um entendimento distorcido do que seria liberdade, enfraquece as forças de oposição: por isso, é preciso uma crítica radical da identidade, para de fato se chegar ao filosofar e ao pensamento concretos. Se na mentira manifesta ou na realidade transformada como ideologia de si mesma, a sociedade se simplifica fortalecendo a força da tendência à integração total, é preciso insistir e rastrear as contradições que ainda se sustentam, ainda que soterradas sobre a realidade. Na crítica efetuada por Adorno (1966/2009) a Kant, que buscou na crítica da razão prática uma forma de imperativo categórico que sustentaria a liberdade como universal e inerente à humanidade, no final, sua filosofia se fecha em um sistema e iguala o mundo sensível ao imperativo de uma razão pura – racionalidade total –, sempre igual a si mesma, assim a ação prática não pode ser nada além do que o espírito já possui em si como algo indubitável, nesse sentido, ele peca contra a própria liberdade.

Como a liberdade desemboca em Kant, mesmo no domínio prático, na invariância de uma razão sempre igual a si mesma, ela perde isso que na linguagem usual distingue razão e vontade. Por força de sua racionalidade total, a vontade se torna irracional. A crítica da razão prática movimenta-se em um nexo de ofuscação. Para

ela, o espírito já serve como um sucedâneo da ação que não deve ser aí nada além do mero espírito. Isso sabota a liberdade: seu suporte kantiano, a razão, coincide com a lei pura. Em Kant, a liberdade necessária do heterônomo. Sem algo contingente segundo o critério da razão pura, haveria tão pouca liberdade quanto sem o juízo racional. A cisão absoluta entre liberdade e contingência é tão arbitrária quanto a cisão absoluta entre liberdade e racionalidade. De acordo com um critério não-dialético de normatividade, sempre aparece na liberdade algo contingente; ela exige uma reflexão que se eleve acima das categorias particulares da lei e da contingência (Adorno, 1966/2009, p. 200).

Nesse modelo de dialética negativa, Adorno (1966/2009) analisa em nível micrológico a liberdade, mas sem perder de referência a relação com a totalidade, para isso, tensiona universal e particular. Como o cativeiro social é produto de uma tecnocracia que simula o encanto da vida, mentindo cinicamente, por meio de suas ideologias, sobre a morte em vida por meio do encanto do sempre igual, o existente e o homem se veem completamente naturalizados, a liberdade se torna puramente formal, como algo indeterminado e inerente à condição humana, independente da realidade empírica, como causa do ente em si. Nesse movimento, a dor e o sofrimento são naturalizados e confundidos como ciclo inescapável em que a liberdade e a felicidade ainda assim são prometidas como possíveis se realizar, mesmo em um mundo injusto. Contudo, a liberdade que os sujeitos experimentam dentro da prisão é falsa tal como a sociedade que os aprisiona, mas de modos distintos. Liberdade e a sociedade não são falsas do mesmo modo; a liberdade é uma condição almejada e, por vezes, reduzida ao ideal que em si mesmo a falsifica; a sociedade é uma estrutura dinâmica na qual existimos e por meio da qual nos constituímos, mas que se torna um todo falso porque torna-se irracional, contrária à sua finalidade como produto humano. Como visto, a ideologia fortalece esse cativeiro social pelas formas de pseudossatisfação no consumo e no fetiche da mercadoria. Como a primazia é do objeto, é necessário examinar a liberdade remetendo-a a seu conceito e à sua aparência, a não-liberdade pode ser compreendida subjetivamente, em nível micrológico, pelo cativeiro psicológico, no exame da suposta liberdade vivida pelo indivíduo. A dor e o sofrimento como o experimentado nas compulsões e na neurose individual revelam a não-liberdade vivida interiormente por meio da compulsão social:

Todo conteúdo veritativo das neuroses está no fato de elas demonstrarem ao eu em si a sua não-liberdade com base no que é estranho ao eu, com base no sentimento do mas este não sou eu; e isso lá onde se interrompe seu domínio sobre a natureza interior. Aquilo que cai sob a unidade do que a teoria do conhecimento tradicional denominava a autoconsciência pessoal – ela mesma cheia de compulsões, porquanto

essa unidade se impõe sobre todos os seus momentos sob a forma de uma legalidade –, isso aparece como livre para o eu que se recolhe em si porque ele deduz a ideia de liberdade do modelo de sua própria dominação; primeiramente, da dominação sobre os homens e as coisas, e, então, interiorizada, da dominação sobre o conjunto de seu conteúdo concreto do qual ele dispõe na medida em que o pensa. [...] É isto que verifica metapsicologicamente a teoria psicanalítica do recalçamento. De acordo com ela, de uma maneira dialeticamente suficiente, a instância recalçadora, o mecanismo compulsivo, é idêntica ao eu, ao órgão da liberdade. A introspecção não descobre em si nem a liberdade, nem a não-liberdade como algo positivo. Ela concebe as duas coisas em relação com algo extramental: a liberdade como a contraimagem polêmica do sofrimento sob a compulsão social, a não-liberdade como a própria imagem desse sofrimento (Adorno 1966/2009, p. 188).

Para Adorno (1966/2009), quanto mais a sociedade se inclina para a totalidade, mais ela abre espaço o que desencanta o encanto da identidade. Quanto mais o mal-estar cresce, mesmo com sua tendência ao incremento das forças de ajustamento, mais exige do aparelho psíquico, assim, ter-se-ia de se perguntar até quando o indivíduo o suportaria. É esse mesmo mal-estar que inclina o indivíduo à doença nervosa, e, ao mesmo tempo, à sua tentativa de cura. Do mesmo modo, a sociedade dificilmente concretizará a integração total do indivíduo ao existente pois ela se nutre daquilo que ainda sobra de vivo no indivíduo, utilizando-o para encantá-lo ao seu desencanto, assim, se ela suprime o indivíduo e sua dimensão psicológica em demasia, ela sabotaria a si mesma. Nas palavras de Adorno:

Na experiência humana, o encanto é o equivalente do caráter de fetiche das mercadorias. Aquilo que se faz por si mesmo torna-se um em si do qual o si próprio não consegue mais sair; na crença dominante nos fatos enquanto tais, em sua aceitação positiva, o sujeito inverte sua imagem refletida. Enquanto encanto, a consciência reificada se tornou total. **O fato de ela ser uma consciência falsa é uma promessa da possibilidade de sua suspensão:** a promessa de que ela não permanecerá aí, de que uma consciência falsa precisa inexoravelmente ir além de si mesma, de que ela não pode manter a última palavra. Quanto mais a sociedade se inclina para a totalidade que se reproduz no encanto dos sujeitos, tanto mais profunda se torna também a sua tendência para a dissociação. Essa tendência tanto ameaça a vida da espécie, quanto desmente o encanto do todo, a falsa identidade entre sujeito e objeto. **O universal, que comprime o particular como que por meio de um instrumento de tortura até que ele se desfaz em pedaços, trabalha contra si mesmo porque tem a sua substância na vida do particular; sem ele, o universal se degrada à sua forma abstrata, cindida e extingüível** (Adorno, 1966/2009, p. 286-287, grifo nosso).

A sociedade irracional utiliza dos impulsos vitais dos indivíduos para a sua manutenção, se a dominação se torna demasiadamente sufocante, esse recuso se tonaria cada vez mais escasso. Se esse olhar para a dor pode inclinar os indivíduos para o esclarecimento

das relações que os mutilam, nota-se a força da contradição que se estabelece entre indivíduo e sociedade, entre particular e universal, e que parece não se dissolver. Ao que parece, essas forças foram sendo neutralizadas, levando ao declínio da individualidade, mas, ao mesmo tempo que podem produzir mais mal-estar, por sua vez, faz aumentar essas contradições, podendo levar ao rompimento do encanto e a consciência a respeito deste mal-estar, revelando o quão injusto é o sofrimento que já poderia ter sido superado. Contudo, não se pode saber se isso levaria à liberdade, como dito, ou a mais empobrecimento da dimensão psicológica (Adorno, 1966/2009), uma vez que o mal-estar crescente, tendencialmente deverá ser neutralizado pelas forças sociais provocando mais dominação e exploração.

O mal-estar da civilização, de Freud, possui um conteúdo que só muito dificilmente estava presente para ele; não é apenas na psyche dos indivíduos socializados que a pulsão para a agressão se acumula até se tornar um ímpeto abertamente destrutivo, mas a socialização total prepara objetivamente o surgimento de seu termo antagônico, sem que se possa até hoje dizer se este seria a catástrofe ou a libertação (Adorno, 1966/2009, p. 287).

Assim, a angustia é sempre angustia social. Vivida interiormente e dignificada como existencial pelos sistemas filosóficos idealistas, na realidade é resultado da “claustrofobia no mundo: no sistema fechado. Ela perpetua o encanto sob a forma da frieza que reina entre os homens, uma frieza sem a qual a desgraça não poderia se repetir” (Adorno, 1966/2009, p. 287). Assim, a angustia revela-se como sobra, como indicativo de um não-ajustamento total da subjetividade, pois, por mais que o indivíduo esteja integrado, o mal-estar na civilização é sempre expressão de uma dor inquieta, sinal de que o indivíduo ainda está em contradição com o princípio da realidade, o que revela que o quadro das neuroses continuam indicam um conflito entre indivíduo e sociedade, de que a sociedade deposita sobre o indivíduo um peso gigantesco, ocasião de seu sofrimento que se expressa por meio de uma satisfação e uma insatisfação, sinal de sua integração ao existente ameaçador e sinal de que ele ainda não foi completamente integrado, não está na indiferenciação extrema, ele ainda resiste. “Com a angústia e o seu fundamento, talvez desaparecesse também a frieza. Na frieza universal, a angústia é a figura necessária da maldição que pesa sobre aqueles que padecem dela” (Adorno, 1966/2009, p. 287).

Para a apologia de sua forma invertida, a sociedade encoraja os indivíduos a hipostasiarem sua própria individualidade e, com isso, sua liberdade. Até onde alcança uma tal aparência persistente, a consciência não é instruída sobre o momento de sua não-liberdade senão em estados patogênicos como as neuroses compulsivas. Essas neuroses impõem à consciência que ela aja na esfera da própria imanência segundo leis que ela experimenta como "estranhas ao eu"; recusa da liberdade em seu reino natural. Metapsicologicamente, o sofrimento característico das neuroses também tem o aspecto de que elas destróem a imagem cômoda de ser livre no interior e não livre no exterior, sem que se abra para o sujeito em seu estado patológico a verdade, que esse estado lhe comunica e que ele não pode conciliar nem com sua pulsão, nem com seu interesse racional. Todo conteúdo veritativo das neuroses está no fato de elas demonstrarem ao eu em si a sua não-liberdade com base no que é estranho ao eu, com base no sentimento do "mas este não sou eu"; e isso lá onde se interrompe seu domínio sobre a natureza interior (Adorno, 1966/2009, p. 188).

Em sua relação com a psicodinâmica dos indivíduos, Adorno (1966/2009) tece importantes considerações sobre a resistência, aproximando-a do quadro das neuroses. No entanto, do mesmo modo que a neurose é o esquema da repetição, do sempre igual, como defesa, é do mesmo modo, tentativa desajeitada em busca do objeto de amor, mas que busca pela experimentação obstruída pelas condições objetivas vigentes diante do medo e da angústia (medo difuso) intensificados por meio do acirramento da luta pela autoconservação, que, nesse sociedade é “verdadeiramente a lei natural de todo vivente” (Adorno, 1966/2009, p. 290). A repetição já é sinal de uma dor inquieta, e é, talvez, rastreando essa dor, não se pacificando com ela, que é possível indicar a prisão e, assim, as cifras de liberdade perdida, como resistência à não-liberdade.

Os traços radicalmente individuais e irredutíveis de uma pessoa são sempre duas coisas numa só: o que não foi totalmente capturado pelo sistema dominante e sobrevive para sorte nossa e as marcas da mutilação que o sistema inflige a seus membros. Esses traços repetem de maneira exagerada as determinações básicas do sistema: na avareza, por exemplo, a propriedade fixa; na doença imaginária, a autoconservação irrefletida. Na medida em que o indivíduo utiliza esses traços para se afirmar desesperadamente contra a compulsão da natureza e da sociedade, contra a doença e a bancarrota, esses traços assumem necessariamente um caráter compulsivo (Horkheimer & Adorno, 1947/2006, p 198).

Na sessão sobre a liberdade, Adorno (1966/2009) retrata a relação entre a vontade e os impulsos arcaicos. Sem a liberdade, não existiria a vontade como impulso da necessidade que transforma a natureza externa e conduz o homem à cultura e à produção de sua consciência e racionalidade, que é a própria condição para se pensar o que seria a liberdade,

“sem a unidade e a coerção da razão, algo similar à liberdade jamais poderia ter sido nem mesmo pensado, para não falar de ele poder ter existido” (Adorno, 1966/2009, p. 222). Contudo, mesmo que a consciência seja o “recipiente” da razão e da possibilidade de liberdade no reino dos homens, “isso não é inteiramente quimérico porque a consciência, energia pulsional derivada, também é ela mesma impulso, mesmo um momento daquilo em que ela interfere”. Assim, sem essa relação entre corpóreo como afinidade com a natureza que não é totalmente razão pura, “se não houvesse essa afinidade que Kant nega convulsivamente, também não haveria a ideia de liberdade em virtude da qual ele se recusa a aceitar a afinidade (p. 222). A possibilidade de um mundo melhor vem da transformação do princípio do prazer em princípio da realidade, que, contudo, se perde na realidade sufocante e anacrônica que submete o prazer – a natureza interna – ao domínio do logos irracional, tornando os sujeitos cativos, individualidades idênticas. Adorno (1966/2009, p. 223) retoma a argumentação sobre a vontade humana, para ele “uma vontade sem impulsos corporais que continuam a viver atenuados na imaginação não seria vontade alguma”; ao mesmo tempo, contudo, ela se erige como uma “unidade centralizadora dos impulsos, como a instância que os doma e potencialmente os nega”. Assim, ao que parece, esses impulsos corporais continuam a viver dormentes na imaginação e na fantasia – aquela faculdade que transcende a racionalização extenuante da razão eficaz – faculdade que, mesmo que adormecida, é indomável, pois nasce nos limites do corpo como impulsos fortes de vida. No terceiro modelo Adorno retomará essas questões para pensar a experiência metafísica.

De acordo com Adorno (1966/2009, p. 214), em Kant, a causalidade sempre se torna objeto de domínio da razão pura e, assim, tudo que é sensível e imediato já é de antemão submetido à identidade, “para Kant, liberdade significa o mesmo que a razão pura prática, produtora ela mesma de seus objetos”, isso significa implicitamente que “a autonomia absoluta da vontade seria o mesmo que o domínio absoluto sobre a natureza interna”, fazendo com que qualquer estímulo de natureza não-conceitual produza “a subordinação de todo estímulo à unidade lógica, o primado dessa unidade sobre o difuso da natureza, sim, sobre toda a pluralidade do não-idêntico”. Ainda com Adorno, essa é a aporia com a qual Kant se depara com o conceito de liberdade que se torna antinômico em sua filosofia, uma vez que ela, no fim, se torna um sistema total regido por uma razão pura abstrata, “em Kant, todas as concretizações da moral portam traços repressivos. Seu caráter abstrato é de conteúdo porque ela alija do sujeito aquilo que não corresponde ao seu conceito puro”.

A normatividade das formas puras do pensamento, a *causa cognoscendi*, é projetada sobre os objetos como *causa efficiens*. A causalidade supõe o princípio lógico-formal, mais propriamente a ausência de contradições, o princípio da identidade nua e crua, enquanto regra do conhecimento material de objetos, ainda que o desenvolvimento tenha transcorrido historicamente de maneira inversa. Daí a equivocidade presente na palavra *ratio*: razão e fundamento. **É isso que a causalidade tem de expiar: segundo a intelecção humeniana, ela não pode se reportar a nada sensivelmente imediato.** Nessa medida, ela está inserida no idealismo como um resto dogmático, uma vez que sem a causalidade ele não poderia exercer o domínio desejado sobre o ente. **Privado da coerção à identidade, o pensamento talvez pudesse renunciar à causalidade que é modelada segundo essa coerção. Esta hipostasia a forma como critério obrigatório para um conteúdo que não apresenta essa forma por si:** uma reflexão metacrítica teria de acolher o empirismo. Em contrapartida, toda a filosofia kantiana se acha sob o signo da unidade. Apesar dos fortes acentos sobre o elemento material que não é derivado das formas puras, isso lhe confere o seu caráter de sistema: Kant não esperava do sistema menos do que os seus sucessores. A unidade dominante, porém, é o mesmo conceito da razão, e, por fim, a unidade lógica da pura ausência de contradições (Adorno, 1966/2009, p. 197, grifo nosso).

“A consciência nascente da liberdade alimenta-se da lembrança do impulso arcaico, que ainda não é dirigido por nenhum eu fixo”, isto é, que ainda não foi submetido ao logos ou à razão puramente formal, assim, “quanto mais o eu doma esse impulso, tanto mais questionável se torna para ele a liberdade primitiva enquanto uma liberdade caótica” (Adorno, 1966/2009, p. 187). Para Adorno (1966/2009, p. 187), “no conceito filosófico que eleva ao máximo a liberdade” mesmo que de forma abstrata ou ideal, “enquanto modo de comportamento, sobre a existência empírica, ou seja, no conceito de espontaneidade, ressoa o eco daquilo que o eu da filosofia idealista, devendo controlar até a aniquilação, toma como prova de sua liberdade”. Dito de outro modo, no mesmo movimento em que a liberdade formal naturalizada e hipostasiada no ente obsta a percepção da não-liberdade, é justamente nesse momento da individualidade naturalizada ou hipostasiada, no individualismo exacerbado, que esse impulso da liberdade se preserva; nas palavras do autor: “para a apologia de sua forma invertida, a sociedade encoraja os indivíduos a hipostasiarem sua própria individualidade e, com isso, sua liberdade”. Além disso, só em reconciliação com a natureza que é possível pensar a própria liberdade, uma vez que, para Adorno (1966/2009, p. 187), “sem a anamnese do impulso indômito e pré-egoico que é banido mais tarde para a zona da sujeição à natureza sem liberdade, não poderia ser criada a ideia de liberdade que, contudo,

culmina ela mesma no fortalecimento do eu”. Em outro momento, no aforismo *Intellectus sacrificium intellectus*, Adorno (1951/1993, p. 107) reforça esse posicionamento, para ele, “apenas a fantasia, hoje consignada no domínio do inconsciente e no conhecimento como um rudimento infantil e sem juízo, institui aquela relação entre objetos que é fonte irrevogável de todo juízo”, assim se esse elemento é banido, “então o juízo – o ato de conhecimento propriamente dito – se vê exorcizado”. Isso revela a necessidade de examinar essa esfera micrológica e psicológica dos indivíduos, pois, “até onde alcança uma tal aparência persistente, a consciência não é instruída sobre o momento de sua não-liberdade senão em estados patogênicos como as neuroses compulsivas”. Para isso, é imprescindível tomar como objeto da filosofia esse teor da experiência, essa dimensão do micrológico e do não-conceitual, algo que remete à dimensão sensível-somática e corpórea dos indivíduos.

A prática também necessita, porém, de algo diverso, que não se esgote na consciência, algo corpóreo, mediado com respeito à razão e diverso dela qualitativamente. Estes dois momentos não são experimentados de maneira alguma como separados; não obstante, a análise filosófica dispôs o fenômeno de tal modo que, depois disso, na linguagem da filosofia, não podemos exprimi-lo senão dando a impressão de adicionar uma outra coisa à racionalidade. Ao fazer valer a razão como o único motor da prática, Kant permaneceu preso a esse elemento esvaecidamente teórico contra o qual ele inventou, por compensação, o primado da razão prática. **Disso se ressentia toda a sua filosofia moral. Aquilo que, na ação, se diferencia da consciência pura – a qual em Kant impele à ação -, aquilo que eclode repentinamente, é a espontaneidade que Kant transplantou igualmente para a consciência pura, porque de outro modo a função constitutiva do 'eu penso' teria sido ameaçada.** A memória daquilo que foi excluído só sobrevive nele na dupla significação da espontaneidade interpretada de maneira intramental. Ela por um lado é uma capacidade da consciência: pensamento; por outro lado, é inconsciente e involuntária, a batida do coração da *res cogitans* para além dela. A própria consciência pura - "a lógica" - é algo que veio a ser e algo válido no qual sua gênese sucumbiu (Adorno, 1966/2009, p. 194, grifo nosso).

Nessa citação bastante reveladora, Adorno (1966/2009) analisará os limites do primado da razão prática kantiana para se pensar a possibilidade da moral como imperativo absoluto e prático, isto é, que é realizado no mundo empírico, no fazer. Contudo, ao deduzir toda forma de experiência sensível e de espontaneidade ao primado da razão pura, ele subtrai desses elementos sua relação com o não-conceitual submetendo-os à identidade. Se por um lado esses elementos são expressos na consciência, a partir do eu penso, de outro lado eles também são inconscientes e involuntários, é a “batida do coração” da coisa pensante para além dela, algo diverso do espírito, que não se esgota nele, algo prático e qualitativamente

diferente daquele. No aforismo *Intellectus sacrificium intellectus*, Adorno (1951/1993, p. 107) traça essa relação entre a faculdade do pensamento e a fantasia – infelizmente cada vez mais “consignada ao domínio do inconsciente” e mais presente como “um rudimento infantil” – e diz: “uma vez suprimido o último traço de emoção, o que resta do pensamento é apenas a absoluta tautologia”. Como retrata Horkheimer e Adorno (1947/2006, p. 159), pensando nesses elementos inconscientes e involuntários, ele acrescenta: “toda percepção contém elementos conceituais inconscientes, assim como todo juízo contém elementos fenomenalistas não aclarados”. No aforismo *Lacunae* Adorno (Ano, 1951/1993, p. 69-70) acrescenta:

O conhecimento se dá numa rede onde se entrelaçam preconceitos, intuições, inervações, autocorreções, antecipações e exageros, em poucas palavras, na experiência, que é densa, fundada, mas de modo algum transparente em todos os seus pontos. Desta, a regra cartesiana, segundo a qual só devemos nos ocupar com aqueles objetos “dos quais nosso espírito parece poder atingir um conhecimento certo e indubitável”, fornece um conceito tão falso – juntamente com toda a ordem e disposição aos quais a regra se refere – quanto a doutrina que lhes é contrária, mas intimamente aparentada, da “intuição das essências”. Enquanto esta última nega o direito da lógica, que apesar disso se impõe em todo pensamento, a primeira toma-o em sua imediatidade, referindo a cada ato intelectual em sua singularidade, e não numa mediação com o fluxo total da vida consciente do sujeito do conhecimento. Mas isso contém, ao mesmo tempo, a confissão de uma profunda insuficiência. Pois se os pensamentos honestos resultam necessariamente em mera repetição, seja do dado, seja das formas categoriais, então o pensamento que, por amor à relação com seu objeto, renuncia à plena transparência de sua gênese lógica, fica sempre a dever alguma coisa. Ele quebra a promessa que é posta com a própria forma de juízo. Essa insuficiência é como a linha da vida, que segue seu curso retorcida, desviada, decepcionante diante de suas premissas e que, no entanto, apenas nesse curso – na medida em que ela é sempre menos do que deveria ser – é capaz de representar, sob as condições de existência dadas, uma existência não regulamentada.

Mesmo que não possam ser separados, razão e sensibilidade, para Kant e para os filósofos racionalistas, essa sempre foi dominada pela razão eficiente, os impulsos vitais devem ser sempre capturados para a consciência pura que as integram e lhes retiram seu potencial vital, caso contrário, a constituição subjetiva do “eu penso”, a autarquia do sujeito racional seria ameaçada, algo impensável para os filósofos iluministas (Adorno, 1966/2009). A partir dessas reflexões contidas nesse modelo de dialética negativa, Adorno nos dá indícios fecundos para se analisar a resistência como aspecto não-idêntico que se inscreve nessa dimensão somática do corpóreo, poderíamos então interpretar que esse não-conceitual – que

também remete ao não-idêntico como algo que resiste e que escapa ao ‘veneno’⁵ das representações fixas – como expressão da dimensão micrológica da experiência humana poderia ser um elemento importante para se pensar a resistência à identidade.

Seria possível, para Adorno (1966/2009), uma forma de experiência não-regulamentada que se expresse como impulso arcaico-mimético que ainda não foi totalmente submetido pelo pensamento de identidade, e, portanto, algo não-conceitual que remete a esses impulsos indômitos ainda não aprisionados pela identidade? Como algo que escapa e ao mesmo tempo passa pela consciência e que por isso, poderia escapar do ‘veneno’ das representações, ou do domínio exercido pela lógica do sujeito puramente formal? Esses momentos ainda seriam possíveis, mesmo que fugidios? Para Adorno:

O impulso, ao mesmo tempo intramental e somático, impele para além da esfera da consciência, uma esfera à qual, porém, ele pertence. Com o impulso, a liberdade penetra na experiência; isto anima seu conceito de liberdade entendido como o conceito de um estado que não seria nem natureza cega, nem natureza reprimida. O fantasma da liberdade – que não deixa a razão se estiolar em face da presença de nenhuma prova de interdependência causal - é o fantasma de uma reconciliação entre espírito e natureza. Esse fantasma não é tão estranho à razão quanto parece sob o aspecto da equiparação kantiana da razão com a vontade; ele não cai do céu. Para a reflexão filosófica, ele aparece como algo puro e simplesmente diverso, porque a vontade reduzida à razão pura prática é uma abstração. O elemento suplementar é o nome dado àquilo que foi exterminado por essa abstração; sem ele, a vontade não teria nenhuma realidade. Esse elemento suplementar surge subitamente entre os polos daquilo que se deu há muito tempo e quase se tornou incognoscível e daquilo que um dia poderia ser (Adorno, 1966/2009, p. 193).

Como foi examinado minimamente sobre a razão prática kantiana, o mundo causal é reduzido à razão pura, ela é uma abstração, que reconduz a vontade (a “quinta-essência” da liberdade de agir livremente) como momento do impulso prático da razão à vontade pura, universalmente determinada por leis apriorísticas e ideias. A reconciliação entre espírito e natureza como fantasma da liberdade é relativamente estranha à filosofia da identidade, pois ela torna o sujeito transcendental como portador da razão absoluta, eliminando esse elemento incognoscível, submetendo-o à razão abstrata e formal, elemento somático que ao mesmo tempo que pertence à consciência a impele para além dela mesma, no entanto:

⁵ “Sob o encanto, aquilo que é diverso e cuja mais mínima adição seria certamente incompatível com esse encanto se transforma ainda em veneno. Enquanto contingente, o resto não-idêntico torna-se por sua vez tão abstrato que se adapta à legalidade da identificação” (Adorno, 1966/2009, p. 288).

A verdadeira prática, a quinta-essência das ações que satisfariam a ideia de liberdade, necessita, em verdade, da plena consciência teórica. O decisionismo que elimina a razão na passagem para a ação entrega-a ao automatismo da dominação: a liberdade irrefletida que ele pretende possuir torna-se escrava da não-liberdade total. O império hitlerista, unindo o decisionismo e o darwinismo social, prolongamento afirmativo da causalidade natural, foi instrutivo quanto a esse ponto (Adorno, 1966/2009, p. 194).

Por outro lado, como foi citado, “a prática também necessita, porém, de algo diverso, que não se esgote na consciência, algo corpóreo, mediado com respeito à razão e diverso dela qualitativamente”, isso revela as contradições entre razão e sensibilidade analisadas aqui sob a ótica das antinomias e contradições da liberdade kantiana. Ao mesmo tempo em que essa dimensão não-conceitual e sensível não pode ser separada do pensamento racional, ela é dominada pelo racionalismo autocrático do sujeito, que imprime a primazia da razão formal à natureza humana em sua dimensão mais arcaica, mimética-corporal, tentando mais uma vez dominar a natureza interna do indivíduo, mas como ressalta Alves Junior (2003), isso tem consequências diretas para a possibilidade do estado de liberdade, uma vez que a verdadeira práxis, como citado acima, depende da plena consciência teórica que não é possível quando se mantém essa separação radical daquilo mesmo de onde nasce a consciência e a capacidade de filosofar por meio de conceitos:

Isso implica a consideração da liberdade como construção de uma mediação para além da identidade coercitiva da consciência, de um acolhimento da alteridade das pulsões (ND, 294). Uma vez que a liberdade é a superação do imperativo de dominação irrestrita da natureza interna e externa, ela será medida pelo grau de alteridade, de não-identidade que a razão poderia abrigar em sua constituição. Ora, isso equivale a reconhecer que a liberdade é um conceito antinômico, a ideia de um instável campo de forças entre o momento somático e o momento racional de uma práxis destituída de violência contra a natureza. Em outros termos, a liberdade coincidiria, segundo Adorno, com a construção de um espaço de tensões entre sujeito e objeto, teoria e práxis que não desfigurasse ambos em vista de uma exigência de identidade, mas tampouco impusesse um alheamento radical entre os dois momentos do devir histórico da razão (Alves Junior, 2003, p. 334).

A crítica à identidade está representada nos modelos de dialética negativa aparentados por Adorno (1966/2009). Nesse modelo que discute a liberdade, suas contradições e antinomias, revelam a importância de tensionar universal e particular como algo prioritário para a filosofia e o pensar concretos, revela também que quando assim procedemos, é possível penetrar no caráter multívoco do objeto, revelando os aspectos não-

verdadeiros no exame das totalidades. Quando o pensamento não opera por meio desse critério, cria-se primazias que se mostram falsas, seja a da experiência seja a da abstração, refletir sobre isso já é esclarecimento e resistência. Procedendo do mesmo modo, é possível revelar que a dor não é natural e deve ser criticada em seus determinantes individuais e sociais, a neurose, como trazido nesse modelo indica essa tensão. Assim, revelar a não-liberdade por meio desse modelo, permite trazer à tona a importância de se examinar a esfera micrológica, a experiência da dor, uma vez que entendendo que essa dor não é natural – assim com a liberdade também não o é –, trazer esse elemento para a reflexão também já é uma forma de esclarecimento. Para isso, Adorno (1966/2009) começa a chamar a atenção para a dimensão empírica ou não-representacional do sofrimento, para a dimensão não-conceitual não subsumida na identidade. O elemento corpóreo, esse impulso somático, revela que talvez algo de não representável pode se expressar por meio do exame micrológico da experiência histórica do homem, elementos até aqui apontados inicialmente, mas que serão imprescindíveis para compreender a dimensão da resistência individual. Esse modelo ajuda a compreender também a importância de remeter sempre o universal ao particular, buscando verificar se esse está sendo realizado, uma vez que só é possível compreender a resistência, como no exame micrológico da dor, se trazermos a noção de que a contradição entre o universal e o particular deve sempre se voltar para a dimensão da experiência individual – assim como examinando no objeto liberdade. Trata-se de se atentar para a importância de não apenas se deixar seduzir sobre o que é o sofrimento por meio de conceitos universais – que são necessários, pois indicam o trabalho do esclarecimento em nomear o que é ou não racional e humano, e o que é barbárie –, no entanto, só essa dimensão abstrata se mostra insuficiente, é preciso se voltar para o mínimo, para aquilo que a filosofia por muito tempo deixou relegada: o domínio relegado da experiência singular, do micrológico – que contém a contingência da experiência que se tornou malograda nessa sociedade (Adorno, 1966/2009). Nesse modelo de dialética negativa, Adorno (1966/2009) começa a chamar a atenção para essa dimensão não-conceitual da existência, que se faz tão importante quanto a crítica à identidade por meio do não-idêntico, aliás, pensamos que a dialética negativa de Adorno faz uma extensa crítica à identidade, à totalidade, e aos universais sistematizantes, para poder chegar ao entendimento e à importância da não-identidade que se expressa também pela dimensão micrológica e não-conceitual. A liberdade é um objeto interessante para se fazer essa análise uma vez que ele não possui existência material, mas se realiza empiricamente.

3.2 Espírito do mundo e história natural: o materialismo dos escombros ou passagem ao materialismo

Este tópico trata da inversão entre espírito do mundo e história natural, naturalizado se torna o espírito do mundo, ele se hipostasias, isto é, perde sua base material, tornando-se o que há de mais abstrato, como totalidade falsa, alimento e substrato da *ratio* burguesa (racionalidade da dominação, ou irracionalidade cega em seus meios). Nesse modelo de dialética negativa, Adorno (1966/2009) busca dar base materialista para o conceito de espírito do mundo, isto é, trazer o universal abstrato para a sua concretude, fazendo a crítica da totalidade como totalidade sistêmica que, por isso, impede a realização do universal e do particular. Para Adorno (1966/2009), a identificação entre espírito absoluto e espírito objetivo é ideologia, ela ratifica o existente que é dominação, dor e sofrimento, como a realização natural da história universal do homem e da razão humana no processo do esclarecimento, objeto central de crítica do *Dialética do Esclarecimento* (Horkheimer & Adorno, 1947/2006), que revela a falsidade do todo nivelador. Mas, ao mesmo tempo, como foi dito, a universalidade tal como Hegel postulou é verdadeira, uma vez que essa totalidade heteronômica é real e mantém de fato o encanto do universal sobre o particular, como determinante de toda experiência, mas ela não é um ente natural – um indiferenciado, isto é, sem determinações, pois isso ela é também aparência. Assim, para Adorno (1966/2009), o espírito do mundo é a ideologia da história natural, é objetividade humana hipostasiada, tornando-se natural, como universalidade abstrata que remete a um todo falso (ou algo absoluto), ou à história como positividade (como algo na realidade a-histórico).

O espírito enquanto segunda natureza, no entanto, é a negação do espírito, e, em verdade, tanto mais fundamentalmente, quanto mais a sua autoconsciência se recusa a ver a sua própria naturalidade. Isso se consuma em Hegel. O seu espírito do mundo é a ideologia da história natural. Para ele, a história natural chama-se espírito do mundo por força de sua violência. O domínio torna-se absoluto, ele se projeta sobre o ser mesmo que se mostra aí como espírito. A história, porém, a explicação de algo que ela já deve ter sido desde sempre, adquire a qualidade do a-histórico. Em meio à história, Hegel toma o partido daquilo que ela possui de imutável, da perpetuação do igual, da identidade do processo para a qual a totalidade seria salva.

É preciso acusá-lo sem qualquer metáfora de uma mitologia da história (Adorno, 1966/2009, p. 295).

Adorno (1966/2009) nomeará essa universalidade como invertida, uma vez que é ocasionada por um todo não-verdadeiro, mas que se manifesta como o que é mais real e verdadeiro para o sujeito. Por meio de uma violência demasiada, ela força-se ao indivíduo como natureza, como algo invariável. “A legalidade natural da sociedade é ideologia na medida em que é hipostasiada como um dado natural imutável (Adorno, 1966/2009, p. 295), ela tende a justificar essa natureza humana como algo que se autodesenvolve por um princípio interno, subjacente a todos os seres, sem necessidade de mediação com a dimensão objetiva da vida, com o qual a subjetividade humana se constitui: a história natural é a objetividade da vida histórica do homem que lhe foi subtraída e transformada em segunda natureza (Adorno, 1966/2009; Adorno; 1931/2018).:

Uma passagem do *Contribuição à crítica da economia política* não deixa nenhuma dúvida quanto à essência crítica de sua concepção da história natural: “Por mais que o todo desse movimento apareça agora como processo social e por mais que os momentos singulares desse movimento partam da vontade consciente e das finalidades particulares dos indivíduos, a totalidade do processo sempre se mostra como uma conexão objetiva que emerge naturalmente; ainda que provenha da interação entre os indivíduos conscientes, essa conexão não reside em sua consciência nem é subsumida a ela enquanto um todo”. Um tal conceito social de natureza possui a sua própria dialética. A legalidade natural da sociedade é ideologia na medida em que é hipostasiada como um dado natural imutável (Adorno, 1966/2009, p. 294-295).

Para Adorno (1966/2009, p. 296), a dialética hegeliana da história ratifica o existente, que é dominação e sofrimento, como verdade que se subordina ao absoluto, como concretização de um indeterminado, portanto, Hegel “cita a natureza e a violência da natureza como modelos da história”, onde o todo não pode ser falso uma vez que o existente é o que é no caminho em direção ao absoluto que é verdadeiro em si. Contudo, “não há mais mesmo efetivamente nada fora, nada que não tenha sido tocado pela mediação total que se deixa encantar pelo domínio cego da natureza”, portanto, a verdade como momento do encontro do espírito consigo mesmo naturaliza o espírito do mundo, hipostasiando a história natural e com isso o homem e sua liberdade. Como esboçado no tópico anterior, essa identidade é a mesma que encanta a dominação da natureza impondo a cegueira que a afirma como produto da

verdade dialética. “Com o distanciamento da história da humanidade ante a natureza, essa aparência ao mesmo tempo se reforça: a natureza transforma-se em uma alegoria irresistível do aprisionamento” (Adorno, 1966/2009, p. 296). Marx, contudo, buscou diferenciar esses dois momentos, a relação entre história da natureza e história da humanidade:

O jovem Marx expressou o entrelaçamento incessante desses dois momentos com uma força extrema que deve irritar os materialistas dogmáticos: "Nós só conhecemos uma única ciência: a ciência da história. A história pode ser considerada a partir de dois pontos de vista: ela pode ser dividida na história da natureza e na história da humanidade. No entanto, esses dois ângulos não podem ser cindidos um do outro; porquanto os homens existem, a história da natureza e a história dos homens se condicionam reciprocamente". A antítese tradicional entre natureza e história é verdadeira e falsa; verdadeira na medida em que enuncia o que acontece com o momento natural; falsa na medida em que repete apologeticamente o encobrimento da naturalidade da história por meio dessa história mesma graças à sua construção conceitual a posteriori (Adorno, 1966/2009, p. 296-297).

Nesse movimento apontado por Adorno (1966/2009), as leis sociais e do trabalho, tornando-se naturais, e essa natureza entendida por Hegel como espírito do mundo, leva à mistificação da objetividade, tornando-a abstrata – objetividade mistificada –, universalidade que se torna meio de determinação da individualidade, que torna o homem também abstrato, que se constitui, portanto, invertida, gerando obstáculos à individuação. Portanto, a lei do capital se torna uma lei natural, mistificando e obnubilando a consciência dos homens, que não se reconhecem como mediados por uma objetividade histórica, que deveria ser compreendida como produto humano, mas que é percebida como consciência naturalizada ajustada ao existente como algo indeterminado. O espírito do mundo transforma o indivíduo em algo abstrato, submetido à tendência histórica universal que é a realização da barbárie como natureza no curso positivo da história natural, o indivíduo perde a sua materialidade e se torna entidade abstrata remetida ao absoluto, isso é ideologia, é forma de dominação da totalidade não-verdadeira e abstrata.

O que se tem em vista aqui não é certamente o conceito antropológico de natureza de Feuerbach, um conceito contra o qual Marx acentuou o materialismo dialético, no sentido de uma retomada de Hegel contra os hegelianos de esquerda. A assim chamada lei da natureza, que, contudo, não seria senão uma lei da sociedade capitalista, é por isso denominada por Marx uma mistificação: "Portanto, a lei da acumulação capitalista, mistificada e transformada em lei da natureza, expressa efetivamente o fato de a natureza dessa acumulação excluir toda diminuição do grau

de exploração do trabalho ou todo aumento do preço do trabalho que poderia colocar seriamente em risco a reprodução constante da relação de capital e a sua reprodução sobre uma escala incessantemente ampliada. As coisas não podem ser diversas em um modo de produção no qual o trabalhador existe para servir às necessidades de valorização dos valores subsistentes, ao invés de, inversamente, a riqueza objetiva existir para servir às necessidades de desenvolvimento do trabalhador”. Essa lei é natural por causa de seu caráter de inevitabilidade sob as relações dominantes de produção. A ideologia não se sobrepõe ao ser social como uma camada destacável, mas mora no ponto mais íntimo do ser social. Ela se funda na abstração que contribui essencialmente com o processo de troca. Sem se abstrair dos homens viventes, não seria possível trocar. Até hoje, no processo real da vida, isso implica necessariamente uma ilusão social. O cerne dessa ilusão é o valor enquanto coisa em si, enquanto "natureza". A bruta naturalidade da sociedade capitalista é real e ao mesmo tempo uma tal ilusão. O tema mais forte de toda a teoria marxista, o tema da supressibilidade dessas leis, fala a favor do fato de não se dever tomar ao pé da letra a suposição de leis naturais, muito menos ontologizá-la no sentido de um projeto do que chamamos homem, como quer que esse projeto venha a ser configurado (Adorno, 1966/2009, p. 293-294).

Para Adorno (1966/2009, p. 268), a utopia seria a negação do metafisicamente contingente, “a teoria só consegue movimentar o enorme peso da necessidade histórica se esta é reconhecida como aparência que se tornou realidade e a determinação histórica, como metafisicamente contingente. Um tal reconhecimento é impelido pela metafísica da história”. Essa passagem da metafísica à história traz a urgência de se pensar aquilo que ainda não se realizou, mas que se encontra como potencial, que pode ser encontrado na realidade e que aponta para o que é diferente. Isso se relaciona com o conceito de história para Adorno (1932/2018, p. 448), que “significa um modo de comportamento do ser humano proveniente da tradição, caracterizado sobretudo pelo fato de nele se manifestar algo qualitativamente novo”, trata-se de um movimento “que não se desenrola na pura identidade, em pura reprodução do que sempre esteve existiu, mas sim no qual ocorre, algo novo e no qual obtém seu verdadeiro caráter através do que se manifesta nele como novo”. Já a história natural, pode ser compreendida como “um complexo enrijecido, alienado, e que não mais desperta a interioridade; ela é um calvário de interioridade putrefatas” (Adorno, 1931/2018, p. 471), para o autor, só poderiam estar despertas – se isso fosse possível – “ apenas mediante o ato metafísico de uma ressurreição do anímico” (p. 471), que as criou ou as mantém em sua existência anterior ou presumida.

Somente se tudo pudesse ter sido diverso; somente se a totalidade (aparência socialmente necessária enquanto hipótese do universal extraído dos homens individuais) fosse quebrada em sua exigência de absolutidade, a consciência social

crítica conservaria a liberdade de pensar que um dia as coisas poderiam ser diferentes. A teoria só consegue movimentar o enorme peso da necessidade histórica se esta é reconhecida como aparência que se tornou realidade e a determinação histórica, como metafisicamente contingente. Um tal reconhecimento é impelido pela metafísica da história. À catástrofe que se prepara corresponde antes a suposição de uma catástrofe irracional nos começos. Hoje, a possibilidade malograda do diverso concentrou-se na possibilidade de, apesar de tudo, a catástrofe (Adorno, 1966/2009, p. 268).

Neste sentido, identificar o lugar da história como ruína⁶ é duplamente libertador, primeiro, porque, identificando-a, é possível esclarecer o que nela se revela de libertador, e, segundo, porque é, no exame dialético da catástrofe, que se encontra a possibilidade malograda do diverso. Com o universal transformado em catástrofe histórica, a saída de Adorno (1966/2009), ao que parece, é reexaminar a metafísica do mesmo modo como uma vez Marx colocou a dialética hegeliana de cabeça para cima: o esforço de explicar até os limites de uma dialética radical é para preparar o terreno para uma leitura materialista da metafísica. Portanto, para Adorno (1966/2009), é preciso se perguntar pela natureza do universal, pela sua racionalidade, e não a compreender tal como Hegel, como forma pura da razão em que é imediatamente real, uma vez que o real é expressão do espírito absoluto, caminho positivo da história. É preciso rever se o universal de fato vem realizando o particular. Concluindo, é preciso recuperar por meio do exame dialético das ruínas, as contradições da totalidade aparentemente sem contradição, reavendo, com o esforço negativo de uma dialética que não quer mais permanecer impotente, a possibilidade da diferença, do não-idêntico malgrado, que escapa dos escombros do que restou da humanidade segundo seu próprio conceito:

Ao invés disso, cabe ao pensamento ver toda natureza e tudo aquilo que viesse a se instalar como tal enquanto história e toda história enquanto natureza: seria preciso "compreender o próprio ser histórico em sua determinidade histórica extrema, no âmbito em que ele é o mais histórico possível, como um ser natural, ou compreender a natureza, no âmbito em que ela persiste em si aparentemente da maneira mais profunda, como um ser histórico": O momento, porém, em que a natureza e a história se tornam mutuamente comensuráveis é o momento da ruína; Benjamin

⁶ “Adorno retoma aqui um neologismo utilizado por Walter Benjamin em A origem do drama barroco alemão: o termo alemão *Vergängnis*. Esse termo é formado a partir do verbo *vergehen*, que significa "passar~ "perecer"; "desvanecer~ e que forma, entre outros, o substantivo *Vergangenheit* (passado). Na construção do neologismo, o momento ativo do passar é realçado. Por isso, optamos pelo substantivo “ruína”. (N.T.) (Adorno, 1966/2009, p. 298).

reconheceu isso de maneira central em *A origem do drama barroco alemão*. Para os poetas barrocos, assim se encontra formulado lá, a natureza se apresentaria "como a eterna ruína, na qual somente o olhar satúrnico daquela geração reconheceria a história". Não apenas o olhar de sua geração: a história natural continua sendo sempre o cânone para a interpretação histórico-filosófica: "Quando a história entra em cena juntamente com o drama, ela o faz como escrita. Sobre a face da natureza, a 'história' está escrita com os sinais próprios à ruína. A fisionomia alegórica da história-natureza que é colocada em cena por meio do drama está realmente presente como ruína: **Essa é a transmutação da metafísica em história**. Essa transmutação seculariza a metafísica na categoria pura e simplesmente secular, na categoria da decadência. A filosofia interpreta esses sinais escritos, a advertência fatídica incessantemente renovada, em seus mínimos detalhes, nos fragmentos que a decadência cunha e que portam significações objetivas. **Nenhuma memória da transcendência é mais possível, a não ser por força da ruína; a eternidade não aparece enquanto tal, mas é quebrada através das coisas mais efêmeras**. Se a metafísica hegeliana equipara de maneira transfiguradora a vida do absoluto com a totalidade da ruína de todas as coisas finitas, ela ao mesmo tempo lança o seu olhar um pouco para além do encanto mítico que ela recolhe e reforça (Adorno, 1966/2009, p. 298, grifo nosso).

Para Adorno (1931/2018), a história natural é na realidade proto-histórica, e a história o lugar da ruína, daquilo que foi subtraído dos homens, que forma neles uma segunda natureza, submetida à imediaticidade, nesse sentido, para liberar a história é preciso entendê-la como catástrofe, como algo ainda não realizado. "É somente em seu resíduo, porém, naquilo que é historicamente condenado, que se encontra o que não se sacrifica à falsa identidade" (Adorno, 1966/2009, p. 285), aqui o autor já começa a apresentar alguns elementos importantes que serão discutidos no seu próximo modelo, o qual traz o conceito de experiência metafísica, nesse sentido, aquilo que "não se sacrifica à falsa identidade" se encontra como potencialidade no reconhecimento da história como ruína, e no sofrimento humano como curso da experiência do indivíduo na história natural. Essa noção de metafísica da história em Adorno (1966/2009) traz a urgência de trazer o não-conceitual para a especulação filosófica e para o pensamento crítico, como uma forma de metafísica reformulada. Algo que "remete a uma sublimidade desvinculada de um arcabouço transcendental da razão prática, dependente, por outro lado, de pequenas experiências da abertura do sentido do sensível" (Alves Júnior, 2008, p. 13). Essa experiência do sensível talvez pudesse se opor à experiência regulamentada dos sistemas totalitários; por meio da experiência com o sofrimento e com a morte, destituída de encantos, talvez fosse possível "recusando-se a sancionar a dor e expressando inconformismo ante toda forma de justificação do sofrimento" (Chiarello, sd), opor resistência ao seu apelo integrador. A relação do corpo com o materialismo, como analisado nesses modelos de dialética negativa, oferece

importantes subsídios para compreender algumas formas de resistência à integração total, “o oprimido se expressa com mais força na dor do que no prazer” (Adorno, 1977/1987, p. 133), pois revela uma inadequação no curso histórico da barbárie.

A crítica à totalidade nesse modelo de dialética negativa leva à constatação da necessidade do pensamento e da filosofia se voltar para a dimensão não-conceitual, ou o domínio relegado da experiência singular, do micrológico – que contém a contingência da experiência malograda, como utopia da natureza humana que se encontra soterrada e subsumida na história natural. Trata-se da necessidade de deslocamento da noção de metafísica para a apreensão do não-conceitual na crítica ao modelo mais abstrato de pensamento, indicando a necessidade de utilizar das abstrações mesmo que insuficientes do conceito para a dimensão contingente da experiência individual uma vez que a história como ruína, na medida em que revela os rudimentos da barbárie no curso histórico do sofrimento humano, é antítese do espírito do mundo como natureza histórica imutável, como curso da história universal que ratificam e naturalizam o sofrimento como curso natural do indivíduo em direção à sua própria realização no absoluto.

Nesse modelo de dialética negativa, Adorno (1966/2009) nos mostra a necessidade de compreender os determinantes materiais da experiência e da natureza humana como natureza histórica. Se no modelo anterior foi se estabelecendo os limites entre universal e particular para se chegar à concretude, mostrando a importância do esclarecimento e dos conceitos como produtos humanos que remetem ao desenvolvimento e ao progresso do esclarecimento em demonstrar o potencial de liberdade contidos neles, sem, todavia, esquecer-se da dimensão empírica da experiência individual, nesse modelo Adorno (1966/2009) enfatizará a necessidade de compreender o conceito de natureza humana como natureza histórica, isto é, como expressão da experiência viva dos indivíduos mediados pela sociedade e pela cultura. Assim, não basta criticar a insuficiência dos conceitos e da teoria quando presos a sistemas universais que se tornam totalitários, uma vez que aqueles são indispensáveis para fazer a passagem/retorno das abstrações para a concretude. Como o autor faz a ressalva de que a concretude na filosofia foi apenas insinuada, ele busca, nesses modelos de dialética, endossar a necessidade de encarar as contradições dos objetos, buscando a sua primazia, mas também, indicar a importância da identidade quanto a sua limitação nos conceitos, sem os quais, é impossível ultrapassar a apreensão imediata da realidade, e que, para isso, têm de permanecer negativos. Uma forma de fazer isso é sempre tensionar o

universal (os conceitos) e o particular (na sua dimensão empírica e também universal) tendo em mente também a dimensão não-conceitual sem a qual não há possibilidade de qualquer representação, isto é, de qualquer crítica por meio de conceitos. O não-conceitual, o que não está identificado, é o objetivo da dialética negativa, trata-se de revelar o não-idêntico, o que sempre escapa na representação do objeto no pensamento. O objeto é o não-racional, que só pode ser compreendido pela razão, no entanto, a razão não deve suprimir o não-representável que nasce desse impulso somático e não-conceitual. Só assim é possível alguma resistência à socialização total. Quando o universal se sobrepõe ao particular, relegando-o, a filosofia nega a si mesma, um dos pontos centrais da dialética negativa de Adorno (1966/2009) é fazer o retorno à dimensão empírica da experiência, para essa esfera micrológica tão relegada pela filosofia. Sobre a história natural, é importante reconhecer que a experiência é sempre uma construção que se dá no momento presente, mas que só se realiza no seu vir a ser, quando ela modifica o objeto e o sujeito; naturalizá-la, ou naturalizar a natureza humana, é subtrair o indivíduo da história, significa mantê-lo na identidade, fixado e indiferenciado. Fazendo essas duas passagens, o autor da base material e justifica/prepara o terreno para o terceiro modelo, o da metafísica, buscando dar base material a ela, para assim, poder levar a filosofia em sua busca pela concretude a descer das abstrações universais e chegar ao filosofar concreto, buscando um tipo de experiência metafísica, em que seja possível trazer para a dimensão micrológica da experiência o potencial libertador do esclarecimento dos universais, mantendo, para isso, toda crítica sobre os limites da filosofia da identidade, que fora discutida anteriormente, assim o faz para liberar o pensamento para a contradição e para o não-conceitual.

Ao examinar a experiência da dor que se expressa na história como ruína, ele nos indica que além do fato de o indivíduo não estar completamente integrado, ele pode opor resistência em alguns momentos, no *Dialética Negativa*, Adorno (1966/2009) deixa pistas de como essa resistência poderia ocorrer, e não só por meio da teoria e do ensaio filosófico. Essa dimensão da resistência, é o não-idêntico que aparece tanto na teoria quanto na dimensão não-conceitual da experiência dos sujeitos. A crítica à identidade está representada nesses modelos de dialética negativa, no segundo modelo, que trata da história natural, o não-idêntico como resistência aparece a partir da crítica à naturalização da história que nas filosofias idealistas é hipostasiada, tornando-se metafísica. Isso prepara a passagem para o próximo modelo, em que

Adorno (1966/2009) fará o movimento inverso: fazendo a passagem da metafísica para a história.

3.3 Meditações sobre a metafísica: a metafísica da experiência ou experiência e contingência

A micrologia é o lugar da metafísica como refúgio diante daquilo que é total. Nada absoluto pode ser expresso senão em materiais e em categorias da imanência, por mais que estas não possam ser divinizadas nem em sua condicionalidade nem em sua suma conceitual total.

(Adorno, 1966/2009, p. 337)

Para Adorno (1966/2009, p. 311), a metafísica “trata de um elemento objetivo sem, contudo, poder se dispensar da reflexão subjetiva”, sendo assim, ela tem como objeto a realidade objetiva, mas não deve divagar pela imaginação sem freios do pensamento, como poderia ser acusada ao figurar apenas na pureza das abstrações, como no idealismo. Para Adorno (1966/2009, p. 303), a dialética só pode ser considerada materialista se ela não abandonar a verdade da metafísica – “o curso da história conduz necessariamente ao materialismo aquilo que tradicionalmente foi o seu oposto imediato, a metafísica” – isto é, o seu momento especulativo e universal/abstrato, sem o qual, o pensamento dificilmente poderia transcender a aparência socialmente necessária da totalidade integradora; para o autor, “os sujeitos são engajados em si mesmos, em sua “constituição”: cabe à metafísica pensar sobre o quanto ela consegue, porém, enxergar para além de si mesma”. Isso só é possível, no entanto, por meio de sua passagem ao materialismo. Para Ginzburg (2003, p. 64), nesse movimento “a Metafísica” cede “lugar à História, trocando o idealismo das permanências pela finitude da experiência histórica”, nesse movimento, suspende-se “o interesse por uma totalidade subjetiva, dotada de unidade, e passamos a trabalhar com uma concepção de sujeito necessariamente processual, incompleta, em andamento, e por isso sempre aquém da unidade totalizada”. Assim, as contradições do ser naturalmente histórico, não têm como horizonte

uma totalidade unitária que neutraliza essas contradições, mas que as entende como momentos cindidos e fraturados.

A metafísica sem materialidade ou a materialidade que se abstrai da metafísica ratificam o espírito do mundo como concretude positiva da experiência e da história, e a história natural como destino e tautologia, tal como é possível acusar Kant e Hegel (Adorno, 1966/2009). Reexaminar a metafísica seria reexaminar o seu purismo que, ao buscar pela essência, pelos primeiros porquês que dão ordenamento a todas as coisas, leis e paradigmas – os universais como pura abstração –, acaba se afastando dos homens, da essência como concretude social. Ao tentar explicar as leis de toda a natureza das coisas, ela se afasta da natureza do mundo, como natureza histórica. Abstraindo-se das múltiplas determinações sociais, afasta-se do conhecimento que busca desvelar; “é para as coisas aparentemente insignificantes (Houaiss), para “a escória do mundo dos fenômenos” (Freud), para a observação do particular concreto (Benjamin) que se deve voltar a metafísica”, mas sem abandonar as categorias específicas que lhe são essências e que “deram sua sustentabilidade histórica, porém, “invertidas na tendência de sua direção”” (Pucci, 2014, p. 261). O materialismo não se deixa furtar dessas questões, a do sofrimento e da dor como inscritos na história como ruína, que revela a o curso da história do sofrimento humano, e sua inadequação, nesse sentido, cabe às filosofias idealistas repararem esse descuido, sem a qual, nenhuma teleologia alcançaria a verdadeira finalidade da teoria e do pensamento: refletir sobre a vida danificada. “A necessidade de dar voz ao sofrimento é condição de toda verdade. Pois sofrimento é objetividade que pesa sobre o sujeito” (Adorno, 1966/2009, p. 24). Nesse sentido, o autor faz uma dura crítica filosofia e à identidade:

O conhecimento dialético não tem, como seus adversários lhe imputam, que construir de cima contradições e continuar progredindo por meio de sua dissolução, apesar de Hegel por vezes proceder dessa forma. Em vez disso, ela tem por tarefa perseguir a inadequação entre pensamento e coisa; experimentá-la na coisa. A dialética não precisa se deixar intimidar pela acusação de estar possuída pela ideia fixa do antagonismo objetivo, apesar de a coisa já estar pacificada; nada singular encontra a sua paz no todo não-pacificado. Os conceitos aporéticos da filosofia são as marcas daquilo que não é resolvido, não apenas pelo pensamento, mas objetivamente. Creditar as contradições como uma culpa na conta da teimosia especulativa incorrigível não faria senão deslocar essa culpa; o pudor ordena à filosofia não reprimir a inteligência de Georg Simmel segundo a qual é espantoso o quão pouco os sofrimentos da humanidade são observados na história da filosofia. A contradição dialética não “é” enquanto tal, mas tem a sua intenção – o seu momento subjetivo – no fato de não se deixar dissuadir; por meio dessa intenção, a dialética se

dirige para o diverso. O movimento dialético permanece filosófico enquanto autocrítica da filosofia (Adorno, 1966/2009, p. 133).

Onde a dialética negativa entra aqui, qual a sua necessidade para se poder pensar a experiência do não-idêntico? A metafísica em sua passagem ao materialismo, volta-se para exame micrológico que vira do avesso a vivência do horror, buscando encontrar, nas contradições da totalidade e dos universais os resquícios ou o rastro de uma possibilidade de experiência não-regulamentada. A noção de experiência metafísica em Adorno (1966/2009, p. 308), diz respeito a essa necessidade de tomar a metafísica pela história: “o nome do corpo da mística judaica, a cabala, significa tradição. A imediatidade metafísica, lá onde ela avança o máximo possível, não nega o quanto ela é mediatizada”, contudo, do mesmo modo, “se ela se reporta à tradição, então ela também precisa admitir a sua dependência em relação ao estado histórico do espírito”.

A felicidade, a única coisa na experiência metafísica que é mais do que uma exigência impotente, conserva o interior dos objetos como algo que se subtrai imediatamente a eles. Quem, contudo, se deleita ingenuamente com uma tal experiência, como se ele tivesse nas mãos o que ela sugere, sucumbe às condições do mundo empírico, acima das quais ele gostaria de estar e que, porém, são as únicas a lhe conceder uma tal possibilidade. O conceito de experiência metafísica ainda é antinômico de um modo diverso do que a dialética transcendental kantiana ensina. O que é anunciado no domínio metafísico sem recurso à experiência do sujeito, sem a sua presença imediata, é impotente ante o desejo do sujeito autônomo de não deixar que lhe imponham nada que não seja discernível para ele mesmo. O que é imediatamente evidente para ele, porém, sofre de falibilidade e de relatividade (Adorno, 1966/2009, p. 310).

Assim, a experiência metafísica em Adorno (1966/2009) traz a urgência de pensar o não-conceitual e trazê-lo para a especulação filosófica e para o pensamento crítico, como uma forma de metafísica reformulada. Uma busca por um sentido materialista da transcendência metafísica como algo urgente para qualquer orientação filosófica sobre a moral depois do horror que foi o evento de Auschwitz, essa necessidade de uma passagem da metafísica para a história é a de repensar o inteligível e o teológico até a dimensão do corpo e a dimensão micrológica do sofrimento humano. Algo que “remete a uma sublimidade desvinculada de um arcabouço transcendental da razão prática, dependente, por outro lado, de pequenas experiências da abertura do sentido do sensível” (Alves Júnior, 2008, p. 13). Essa experiência do sensível talvez poderia se opor à experiência regulamentada dos sistemas totalitários. Por

meio da experiência com o sofrimento e a morte, destituída de encantos, talvez fosse possível, “recusando-se a sancionar a dor e expressando inconformismo ante toda forma de justificação do sofrimento” (Chiarello, sd), opor resistência ao seu apelo integrador. A relação do corpo com o materialismo, como analisado nesse modelo de dialética negativa, oferece importantes subsídios para compreender algumas formas de resistência à integração total.

Nesse modelo de dialética negativa, Adorno (1966/2009) busca encontrar o concreto da experiência possível no exame da dor e da morte, objeto aqui analisado, para isso traça um diálogo com Heidegger que, para o autor, instaura a morte como primeira natureza que dá sentido à existência do ser. A compreensão da morte como algo indubitável e que dá sentido ao ser como na filosofia de Heidegger, abstrai da filosofia todas as consequências materiais do exame da natureza histórica ou do espírito do mundo como tratados na sessão anterior. Essa é a preocupação de Adorno (1966/2009) ao revisar a metafísica, trazer para a mediação com os universais a dimensão histórica da experiência humana, uma vez que examinar essa dimensão micrológica individual, não é possível, como foi discutido sobre a liberdade, sem tencioná-los com os universais. Colocar a morte como algo derradeiro é ideologia, é um escárnio que mascara o passado, cobrindo o odor e o cemitério de corpos sem identificação com campos floridos, como ocorrido em Auschwitz. A experiência metafísica para Adorno (1966/2009) é a metafísica da experiência histórica do homem, a constelação histórica do sujeito fortemente marcada pela experiência do sofrimento, Sofrimento esse sedimentado no eu, e que, por isso, deve ser examinado, revelando essa inadequação que busca despir a morte do seu encanto falso, e devolver a ela a seriedade e concretude devida como campo de reflexão da vida, mas não como aquilo que dá sentido à vida, mas aquilo que deve ser compreendido para que a vida possa, a partir daí, voltar a ter sentido.

Enquanto os fascistas trovejavam contra o bolchevismo cultural destrutivo, Heidegger transformou a destruição em algo respeitável enquanto dispositivo para penetrar no ser. A crítica cultural e a barbárie não se dão sem alguma concordância. Isso foi rapidamente comprovado de modo prático. **Ponderações metafísicas que procuram se livrar dos elementos que são nelas mediados, cultura, negam a relação de suas categorias pretensamente puras com o conteúdo social. Abstraindo da sociedade, elas encorajam a sua perpetuação nas formas subsistentes que por sua parte bloqueiam tanto o conhecimento da verdade quanto a sua realização.** O ídolo de uma experiência originária pura macaqueia tanto quanto o que é culturalmente preparado o tesouro exaurido das categorias daquilo que é BÊaEt. A única coisa que poderia conduzir para fora daí seria aquilo que determina as duas em sua mediação, a cultura enquanto cobertura sobre a

imundície e a natureza - mesmo onde ela se mostra como pedra fundamental do ser - enquanto projeção da má exigência cultural de que se precisaria permanecer junto ao mesmo, apesar de toda mudança. Nem mesmo a experiência da morte é suficiente para tanto, da morte considerada enquanto algo derradeiro e indubitável, enquanto metafísica similar àquela que Descartes deduziu outrora do frágil ego cogitans (Adorno, 1966/2009, p. 305, grifo nosso).

O horror nunca deve ser esquecido, recalcado, ou colocado sobre os escombros da história. Substituído por ricas paisagens, reforça a frieza e o esquecimento como reificação. Ao que parece, Adorno (1966/2009) culpa a filosofia desse crime, para resolver isso, é preciso fazer um retorno à metafísica. O reexame da metafísica, seria o retorno ao mais essencial, elaboração do que foi recalcado pela história natural e relegado pela filosofia, que soterrou sobre camadas ‘inconscientes’ os efeitos dos universais no terror da história, a história como encarnação do horror no curso positivo da história universal. A filosofia se tornou então reificação, se distanciando do seu campo de reflexão sobre a experiência particular, pois se tornou esquecimento. A passagem ao materialismo na filosofia idealista requer a reconciliação com aquilo que, nesse mesmo curso, foi o seu oposto, a metafísica. Se essa pretende manter sua força – naquilo que ela consegue tocar pela “qualidade imanente do pensamento, o que se manifesta nele como força, resistência, fantasia” (Adorno, 1966/2009, p. 319) –, deve ir além de si mesma, deve ser remetida à experiência histórica dos homens. Portanto, para Adorno (1966/2009), a negatividade como motor da dialética deveria se voltar para o que nega a vida, para a experiência do sofrimento, trazendo à luz aquilo que o determina: a mínima expressão de dor e sofrimento, que poderiam ser evitados, é sinal de uma dor secreta, da dominação do todo sobre a parte, revelando uma outra dor, a do encanto da filosofia pelos seus sistemas, que perderem a tensão entre universal e particular. A metafísica deveria reacender, na filosofia e no pensamento, o sentimento e a experiência corporal da dor, e não da anestesia, que passa panos quentes na história, a liberdade e a felicidade não são estados que se afirmam por decreto metodológico, ou pela pura afirmação da vontade de quem assim a espera desesperadamente, mas, pelo contrário, é justamente no enfrentamento do desespero, da experiência do desespero é que se encontra a possibilidade de libertação, “a esperança só nos é dada em nome dos desesperançados” traz Adorno (1966/2009, p. 313) citando Benjamin.

Adorno (1966/2009) dá o exemplo do homem que resistiu a Auschwitz, que pensa que a resistência ou o antídoto para o terror é o perfume que camufla o odor dos corpos

queimados, e que o mesmo destino havia se passado com a metafísica: esquecer-se do essencial (a experiência individual e histórica do homem) ao se votar para o supostamente mais objetivo e essencial para pensar a possibilidade de liberdade, mas uma liberdade meramente formal. Trata-se de uma crítica fundamental à metafísica, que em favor de uma reconciliação forçada entre a sensibilidade – a experiência humana na sua relação com o corpo e o sofrimento – e a razão – a pureza das formulações abstratas e universais –, acabam produzindo o contrário, a sua separação. Para Adorno (1966/2009, p. 322-323), “a separação entre sensibilidade e entendimento, o ponto nevrálgico da argumentação em favor do bloco, é por sua vez um produto social”, com essa separação entre corpo e razão, isto é, “por meio do *chorismos*, a sensibilidade é designada como vítima do entendimento porque a organização do mundo, apesar de todas as disposições contrárias, não a satisfaz”. O resultado disso é que os idealistas acabam por “explicitar o espírito enquanto unidade de si mesmo com o seu não-idêntico”, eles “glorificam a reconciliação em meio ao irreconciliado como algo realizado ou a atribuem à totalidade do irreconciliado”, no fim acabam submetendo o corpo a princípios abstratos e formais – tal como foi realizado com o objeto liberdade –, nesse sentido, Adorno (1966/2009) procuraria por meio da experiência metafísica, uma forma de superar essa cisão entre a mimese e a razão.

No niilismo abstrato, as questões que giram em torno do sentido da morte (uma busca pelo sentido sem sentido), por meio de uma busca de sentido que gira no terreno abstrato das ideias, sem conexão com a efetividade do sofrimento que leva à experiência da morte, já é engodo e ideologia, é criticado por Adorno (1966/2009) como momento da metafísica que ele busca superar. As perguntas rasas sobre o sentido da vida escondem as questões de fato essências, “olhar para o todo, calcular o lucro líquido da vida, é justamente a morte da qual a assim chamada pergunta acerca do sentido quer escapar” (Adorno, 1966/2009, p. 312). Objeto de uma metafísica reexaminada, ela não deixa escapar o olhar que se volta para a liquidação da vida no interior do espírito do mundo que, contrariamente à ordenação positiva da realidade histórica hegeliana, é a natureza histórica como segunda natureza (Adorno, 1966/2009; Adorno, 1931/2018). No capitalismo tardio estamos piores do que Heidegger pôde expor em sua filosofia, a frieza e a negação/recalcamento da morte se tornaram tão fortes, que se tornaram maiores que o medo subsumido da natureza que a propriedade vem aplacar, como foi demonstrado no processo do esclarecimento, na radicalização da angustia mítica. Em Heidegger, a experiência com a morte a traz para o

centro da existência do ser, mesmo que de maneira fúnebre, como espécie de celebração que doa sentido à existência, mas, atualmente, estamos demasiadamente anestesiados para cogitar sequer a sua inevitabilidade (Adorno, 1966/2009).

Assim é essa limitação da consciência da morte, esta neutralização radical da possibilidade de sua experiência (vista como decorrente da aniquilação efetiva do indivíduo, consumada socialmente no horizonte da história da espécie), esta limitação da consciência, dizia, deve ser igualmente compreendida nos termos psicanalíticos do recalçamento: a consciência da morte deve ser tanto mais reprimida quanto mais o nela pesar desperta nos indivíduos, ou no que ainda resta deles, a lembrança opressiva da situação atual de coisa morta, equiparável às mercadorias intercambiáveis da sociedade de trocas. Pensar na morte faz despertar angústia diante da nulidade da existência (Chiarello, 2006, p. 228).

Segundo Adorno (1966/2009), o que Heidegger faz é entronizar a morte em vez de ver na morte a constelação da dor e da barbárie. Reexaminar a metafísica da experiência da dor é dar materialidade à metafísica da morte, sem falsos encantos, mas refletindo duramente sobre a existência cruel e cinzenta que vem nos conduzindo como mortos vivos em um cativeiro sem portas e janelas. A morte é de fato uma certeza indubitável, mas a morte só daria sentido ao ser e seria respeitosa com a vida se a vida fosse plena, só assim a morte daria sentido à vida, sem isso tendemos a ser desrespeitosos com a vida, porque não refletiríamos materialmente sobre aquilo que impede a vida digna, nos pacificando com ela ao mesmo tempo em que nos desesperamos quando ela se aproxima de nós ou acomete algum ente querido. Se para Adorno (1966/2009), contra Heidegger, temos a entronização da morte que tenta dar sentido à morte pela vida, e à vida pela morte, que contém iminentemente a aceitação tácita da barbárie. Nas sociedades administradas há um duplo giro em direção à morte, pior do que tê-la como núcleo da existência, é se radicar totalmente dela, como que presos sob um encanto que impede de ver a morte em vida, negando que exista algo a se fazer contra ela. Ocorre também que negando a experiência do sofrimento e da morte, de nada querendo saber sobre ela, fortalecemos o encanto das ilusões socialmente necessárias para se julgar minimamente em segurança. A metafísica da morte sem materialidade, instaura a morte em vida de maneira ainda mais cruel e opaca.

As reflexões que dão sentido à morte são tão inúteis quanto as reflexões tautológicas. [...] Com a entronização histórica do sujeito enquanto espírito, associa-se a ilusão de que ele não teria como perder a si mesmo. Se as formas primitivas da propriedade caminhavam lado a lado com as práticas mágicas que buscavam conjurar a morte, o que afugenta a morte, quanto mais plenamente todas as relações humanas são determinadas pela propriedade, é a *ratio*, e ela o faz com tanta obstinação quanto outrora os ritos. **Em um estágio derradeiro, a própria morte se transforma, por desespero de causa, em propriedade. Sua elevação metafísica a desvincula de sua experiência.** A metafísica corrente da morte não é nada além da consolação impotente da sociedade quanto ao fato de os homens poderem perder, por meio das transformações sociais, aquilo que outrora podia tornar a morte suportável: o sentimento de sua unidade épica com a vida que se mostra como preenchida. [...] Na sociedade socializada, contudo, no tecido inextrincavelmente denso da imanência, os homens só continuam sentindo a morte como algo que lhes é extrínseco e alheio, sem ilusão quanto à sua comensurabilidade com as suas vidas. Eles não conseguem metabolizar o fato de precisarem morrer. A isso se junta uma parcela de esperança incongruente e errática: justamente porque a morte não constitui, como em Heidegger, a totalidade do ser-aí, experimentamos, na medida em que não somos débeis, a morte e seus mensageiros, as doenças, como heterogêneos, como alheios ao eu (Adorno, 1966/2009, p. 306, grifo nosso).

O fato de vivermos a não-vida de maneira tão intensa faz com que nos mortifiquemos diante da morte, com tamanha angustia interna, a reflexão sobre o aprisionamento e ceifamento da vida ficam neutralizados, e mais o indivíduo deve reprimir isso que os ameaça, aumentando a pressão interna de suas instancias psíquicas. Isso impede que a experimentação da dor e do sofrimento sejam percebidos como algo não-natural, mas condicionado pelo espírito do mundo que se converteu em história natural, impedem também de reconhecer essas mutilações no outro. Levar esse conteúdo para a consciência, rompendo com seu caráter ideológico, é esclarecimento e possibilidade de resistência. É também no exame metafísico da dor, inscrita na experiência histórica, que Adorno (1966/2009) apostará no potencial da resistência individual à integração ao existente que naturaliza o sofrimento, também é por meio da experiência metafísica que seria possível rememorar no pensamento essa dimensão do sofrimento que está inscrito no corpo.

Se o indivíduo Harnlet deduzisse algum dia a sua essencialidade absoluta da consciência emergente da irrevogabilidade da morte, então a queda do indivíduo traria consigo toda a construção da existência burguesa. O que é aniquilado é algo em si e talvez mesmo já por si nulo. Por isso, o pânico persistente em face da morte. Esse pânico não pode mais ser aplacado senão por meio de sua repressão. **A morte enquanto tal ou enquanto fenômeno biológico originário não pode ser destacada de suas imbricações históricas; nesse sentido, o indivíduo que porta a experiência da morte é uma categoria por demais histórica.** A afirmação de que a morte é sempre a mesma é tão abstrata quanto não-verdadeira; a forma com a qual a consciência se acomoda à morte varia juntamente com as condições concretas em

que alguém morre, e isso até o interior da *physis*. A morte nos campos de concentração tem um novo horror: desde Auschwitz, temer a morte significa temer algo pior do que a morte (Adorno, 1966/2009, p. 307, grifo nosso).

A dialética negativa deve então mergulhar na experiência metafísica da dor se quiser livrar-se do encanto que leva à morte e ao sofrimento, é preciso rever a metafísica – o exame minucioso que vai pelas abstrações até o mais íntimo do ente abstrato – passando-a à materialidade por meio do exame histórico da natureza humana. Desse modo, revelando nos escombros de uma sociedade destroçada o que de fato ela é, e não como se apresenta, como canto da sereia que seduz e satisfaz os sentidos ao engodo que na verdade escraviza o homem e faz com que ele, diante da experiência da dor, siga negando o que o sacrifica. “Os interesses metafísicos dos homens necessitam de uma percepção não reduzida de seus interesses materiais. Enquanto esses interesses permanecem velados para eles, eles vivem sob o véu de Maia (Adorno, 1966/2009, p. 330). A metafísica, em sua materialidade e negatividade radical, precisa dizer o indizível, aquilo que ninguém quer entrar em contato: a morte em vida. Só assim é possível reavivar a possibilidade de experiência com o que resta ainda de vivo num mundo coberto por cinzas. De acordo com Adorno (1966/2009, p. 321), “no interior do ponto de partida identificador não é possível retomar complementando-o aquilo que ele mesmo elimina segundo a sua própria essência”, para isso, é preciso esclarecer os limites da identidade abstrata, de sua insuficiência necessária e do seu engodo. “O fato de fazer tão pouca justiça à experiência vivente que é conhecimento é um indício de sua falsidade de sua incapacidade de realizar aquilo a que ele se propõe, a saber, a incapacidade de fundamentar a experiência”.

A micrologia é o lugar da metafísica como refúgio diante daquilo que é total. Nada absoluto pode ser expresso senão em materiais e em categorias da imanência, por mais que estas não possam ser divinizadas nem em sua condicionalidade nem em sua suma conceitual total. Segundo o seu conceito, a metafísica não é possível como uma conexão dedutiva de juízos sobre o ente. Do mesmo modo, ela não pode ser pensada segundo o modelo de algo absolutamente diverso que escarneceria positivamente do pensamento. **Por conseguinte, ela só seria possível como constelação legível do ente.** Deste a metafísica recebe a matéria, mas não transfigura a existência de seus elementos. Ao contrário, ela os traz para uma configuração na qual os elementos se reúnem na escrita. Para tanto, ela precisa entender o que deseja. Desde Xenófanés, o fato de o desejo ser um mau pai do pensamento é uma das teses gerais do Esclarecimento europeu, e ela continua valendo sem restrição em face das tentativas de restauração ontológica. Mas o pensamento, ele mesmo um comportamento, contém a necessidade - de início a necessidade vital - em si. Pensa-se a partir da necessidade mesmo onde o *wishful*

thinking é rejeitado. O motor da necessidade é o motor do esforço que envolve o pensamento como um fazer. **O objeto da crítica não é por isso a necessidade no pensamento, mas a relação entre os dois. Todavia, a necessidade do pensamento quer que ele seja pensado. Ela exige a sua negação pelo pensamento, precisa desaparecer no pensamento, se é que ela realmente deve ser satisfeita, e perdura nessa negação, representa na célula mais intrínseca ao pensamento aquilo que não é igual a ele. Os menores traços intramundanos teriam relevância para o absoluto, pois a visão micrológica descobre aquilo que, segundo os critérios do conceito superior em sua dinâmica de subsunção, permanece desesperadamente isolado, e explode a sua identidade, a ilusão de que ele seria um mero exemplar. Um tal pensamento é solidário com a metafísica no instante de sua queda** (Adorno, 1966/2009, p. 337, grifo nosso).

Nesse sentido, para Adorno (1966/2009), a experiência metafísica caberia a potencialidade de trazer esse impulso mimético reprimido, que de certo modo é algo que mostra, por meio da reconciliação do corpo com a razão, esses elementos que apontam para essa diferença que não foi totalmente assimilada pelos conceitos que, por meio dessa reconciliação, o sujeito poderia se abrir para uma experiência “na qual estariam presentes traços de uma identificação compassiva do eu com o outro? Penso que o que há de metafísico nessa experiência é a *sua abertura ao sentido* que se constitui *na experiência*, para além do domínio racional, num estrato corpóreo, mimético, pulsional” (Alves Junior, 2003, p. 155). Na micrologia encontra-se o refúgio à totalidade, é a sua antítese como resistência do não-idêntico à identidade totalizadora, ela revela o micrológico, o não-conceitual como experiência malograda e experiência histórica do homem diante do horror, como experiência da dor inscrita no corpo em sua dimensão mais primitiva e pré-egóica, ela indica um momento em que ainda é possível a experiência como objetividade interna e externa – tanto em si quanto no outro – que não é totalmente submetida pelas representações ou conceitos. Assim, a esperança que resiste diante do fracasso, como sustentação de uma possibilidade ainda concreta de realização (uma espécie de manutenção do desejo de realização), uma felicidade diante do fracasso que ainda aguarda em vão a realização de daquela promessa. Aqui, Adorno (1966/2009, p. 334) aproxima a expressão do humano na metafísica como aquilo que está próximo de uma experiência estética, que, no entanto, se mostra mais poderosa nessa esfera. “Com certeza, a metafísica não pode ressuscitar”, nisso registra o conteúdo de não-verdade da teologia, contudo, “talvez ela só surja com a realização daquilo que é pensado em seus sinais. A arte antecipa algo disso”. A esse respeito, Adorno (1966/2009, p. 334) cita a obra de Nietzsche, a qual “transborda de invectivas contra a metafísica”, mas que, “no entanto,

nenhuma fórmula a descreve de maneira mais fiel do que a fórmula do Zaratustra: "Só louco, só poeta: """.

Uma experiência metafísica e uma experiência subjetivamente liberta convergem em humanidade. Toda expressão de esperança que, mesmo na era do emudecimento, emana das grandes obras de arte de modo mais potente que dos textos teológicos tradicionais possui a mesma configuração que a expressão do humano; e isso em lugar algum de maneira mais ambígua do que nos instantes de Beethoven. O que significa que nem tudo seria vão é marcado pela simpatia com o humano, automeditação da natureza nos sujeitos; o gênio da natureza só surge na experiência de sua própria naturalidade (Adorno, 1966/2009, p. 329).

No capítulo destinado às categorias e conceitos, após uma longa crítica à identidade e à filosofia, Adorno (1966/2009) encerra o capítulo trazendo fecundas análises sobre materialismo e imediatidade, materialismo sem imagens, e sobre o sofrimento físico, elementos que foram retomados novamente, e de modo qualitativamente diferente para reflexão nos três modelos de dialética negativa apresentados nesse trabalho. Neste último modelo essas análises foram apresentadas examinando o conceito de experiência metafísica. A partir da crítica aos universais como totalidades, Adorno (1966/2009, p. 310) não abre mão do momento da identidade no conceito, mas vai até os limites de sua crítica, fazendo emergir o que para o autor, os sistemas filosóficos excluíram de suas pretensões, “desde o jovem Hegel, a filosofia não conseguiu mais reprimir o quanto ela se imiscuiu nas questões relativas à existência material, na medida em que ela não se vendia a elucubrações aprovadas”. Como analisamos também, o mesmo se passou com a ciência, em ambos os momentos Adorno (1966/2009) é categórico: o sujeito autárquico é despido de suas falsas pretensões e de suas tentativas de domínio sobre a o indivíduo, sua dimensão pulsional, natureza interna, corpórea e sensível da experiência não-regulamentada, a qual ele tenta a todo momento submeter à atividade organizadora da razão sem sensibilidade, *ratio* ou razão de domínio – a mesma que no processo do esclarecimento separou razão e sensibilidade, e impôs ao indivíduo a dominação de sua própria natureza interna e um tabu diante do que é natural e mimético. Mas, para Adorno (1966/2009, p. 303), “aquilo que um dia o espírito se gabava de determinar ou de construir como o seu igual move-se em direção ao que não é igual ao espírito; em direção ao que escapa ao seu domínio”, essa talvez seja a dimensão da mimese genuína – elemento que deve ser incorporado pela filosofia –, a outra, a falsa mimese, se volta contra o próprio

indivíduo e contra a própria civilização, como revolta da natureza, e segunda natureza. Como segunda natureza, é resultado da proscrição da mimese no processo de esclarecimento, que a associava aos modelos de conhecimento mágico-miméticos do primitivo.

A esse respeito, Adorno (1966/2009) relaciona a metafísica da transcendência e da teologia – onde se encontra o refúgio e a esperança de salvação remetidas ao divino e ao absoluto –, com a faculdade da imaginação e da memória que não se deixa capturar principalmente nas experiências infantis – onde esses impulsos miméticos ainda possuem maior força. No entanto, quando essas são conduzidas por uma interpretação demasiado racional, expurgaria toda a possibilidade de salvação – prometida pela teologia – contida nas metáforas e que sobrevivem na experiência infantil mediada pela imaginação, que transcende a racionalidade instrumental. Desse modo, para Adorno (1966/2009, p. 331), “pode-se censurar com razão - como fez Karl Kraus - aquele que torna a transcendência algo sólido e concreto por uma falta de fantasia, por uma hostilidade ao espírito e, nessa hostilidade, por uma traição à transcendência”

Em uma explicação redigida décadas depois de sua composição sobre o poema "Afastamento" (Entrückung) de Stephan George, Arnold Schönberg celebrou esse poema como uma antecipação profética dos sentimentos dos astronautas. Rebaixando assim ingenuamente uma de suas peças mais significativas ao nível da sciencefiction, ele agiu involuntariamente a partir de uma necessidade da metafísica. De maneira inquestionada, nesse poema neorromântico, o conteúdo material, a face daquele que pisa em "outros planetas": mostra-se como a alegoria de um sentimento interior, do arrebatamento e da elevação na lembrança da máxima. O êxtase não é nenhum êxtase no espaço, mesmo que se tratasse da experiência cósmica e por mais que ele possa tomar de empréstimo suas imagens dessa experiência. Mas é justamente isso que trai o fundamento objetivo de uma interpretação por demais terrena. Tão bárbara quanto ela seria tomar ao pé da letra a promessa da teologia. É apenas historicamente que um respeito acumulado bloqueia a consciência disso. A elevação poética é retirada do âmbito teológico, assim como a linguagem simbólica do conjunto desse ciclo de poemas (Adorno, 1966/2009, p. 330-331).

Contudo, essa metafísica que não admite o material nem a fantasia como algo transcendente que não se submeta todo elemento corporal à prisão do espírito absoluto provoca uma ambiguidade, ela “provém da necessidade epistemológica que outrora mobilizou os idealistas para além da análise da consciência individual em direção à construção de uma consciência transcendental ou absoluta”, contudo, como foi desenvolvido aqui, a consciência não é independente do seu componente material, e do mundo espaciotemporal, e “não possui nenhuma prerrogativa em relação a esse mundo e que é impossível de ser imaginado, segundo

as faculdades humanas, sem qualquer vínculo com o mundo corporal”. Na experiência metafísica, Adorno (1966/2009) examinará a experiência histórica do sofrimento buscando superar a cisão histórica da razão (formal e abstrata, metafísica que deve ser criticada e revisada) no processo do esclarecimento com a dimensão corporal e sensível (que foi relegada pela ciência por meio de um tabu antimimético), buscando nesse modelo demonstrar o papel crucial na relação do autêntico materialismo com o corpo, que é a busca pela reconciliação entre mimese e razão. Para Adorno, a experiência metafísica teria relação com o impulso moral que nos leva ao reconhecimento do outro mutilado, uma vez que esse elemento tem origem no somático. De acordo com Alves Junior (2003), isso é possível sintetizar a partir de

dois pontos fundamentais: primeiro, o de que a filosofia transcendental já contém, implicitamente, elementos para uma transição a uma filosofia negativa dialética, atenta à dependência do pensamento em relação ao corpóreo, ao material. Em segundo lugar, o de que Kant teria recalcado estes elementos em sua própria filosofia, de modo a não romper com a prioridade lógica da identidade na constituição do transcendental – em prejuízo do elemento de atividade, abstraído da psicologia individual, o qual *também* é essencial à noção de transcendental. É lícito pensar, assim, que Kant dá a Adorno ocasião de pensar a experiência como algo simultaneamente racional-universal e somático-individual. E é daí que a noção de experiência adquire importância absolutamente fundamental na filosofia de Adorno, uma vez que a própria idéia de dialética negativa é concebida como uma *experiência* do sujeito, a de pensar, através do conceito, aquilo que escapa ao próprio conceito (Cf. ND, 39ss, 50ss). É a noção de *experiência metafísica* que emerge aqui, como um confronto, que cada indivíduo pode realizar, entre o universal do conceito e o inassimilável particular da natureza sofredora, nele mesmo e nos outros (Cf. ND, 54ss, 365, 366s, 389s) (Alves Junior, 2003, p. 66).

Assim, parece que algo ainda escapa/sobra do domínio da identidade e da administração da subjetividade que contém tanto a esperança quanto o horror, para Adorno (1966/2009) isso pode ser rastreado principalmente nas experiências infantis, que, por meio do saber inconsciente como um sussurro, registra algo que ainda não foi totalmente reprimido pela internalização da repressão civilizatória. Para o autor, a experiência metafísica faria mais jus e levaria os homens mais próximos do espírito absoluto hegeliano que o próprio ar de superioridade retratado neste capítulo de sua filosofia, que trata com ar autárquico aquilo mesmo que afasta os homens de si mesmos.

A infância pressente algo disso na fascinação que emana da zona do esfolador, do cadáver, do odor nauseante e doce de putrefação, das expressões suspeitas que designam essa zona. O poder desse âmbito no inconsciente pode não ser menor que o poder da sexualidade infantil; os dois se sobrepõem na fixação anal, por mais que seja difícil dizer que se trata da mesma coisa. Um saber inconsciente sussurra para as crianças aquilo que nesse caso é reprimido pela educação civilizatória, e é esse saber que está em questão: a miserável existência física inflama-se em direção ao interesse supremo que não é muito menos reprimido, em direção ao "O que é isso?" e ao "Para onde isso leva?". Quem conseguisse se lembrar do que se abateu sobre si e que escutou a expressão "fossa para os mortos" ou "caminho para os porcos" estaria com certeza mais próximo do espírito absoluto que o capítulo hegeliano que promete esse espírito ao leitor para em seguida recusá-lo com ares superiores. Seria preciso revogar teoricamente a integração da morte física à cultura, mas não em favor da essência ontologicamente pura da morte, mas em virtude daquilo que o odor cadavérico exprime e sobre o que ilude a sua transfiguração em corpo morto (Adorno, 1966/2009, 302-303).

Esses elementos são bastante fecundos para cogitar a possibilidade de uma mimese não-representacional, como esse resíduo mimético do sofrimento, que traz profunda relação com a experiência metafísica – é onde se encontra sedimentada a historiografia do sofrimento humano –, ela é a constelação histórica do sujeito, pois, de acordo com Adorno (1966/2009, p. 307) "morte e história, sobretudo a história coletiva da categoria do indivíduo, formam uma constelação". De acordo com Alves Junior (2003, p. 69), "para Adorno, o confronto físico com a morte é o modelo mais fundamental da experiência metafísica, ao colocar em questão os limites do eu, a origem do pensamento e a diferença do vivo. Trata-se, nada menos, do que o núcleo corpóreo e individual da universalidade do pensamento":

As crianças experimentam essa abertura inquietante a um sentido que escapa à linguagem, em ocasiões que tocam o corpóreo. O grunhido do animal que é abatido para o açougue aparece como estranho e ao mesmo tempo familiar, como o choro de uma pessoa. O formato e o odor do corpo dos adultos, também, aparece dotado de um fascínio mesclado de medo. Além disso, quando o corpóreo é tocado pela expressão lingüística e sobrevive, metamorfoseado nela, as crianças o percebem com admiração e temor: é o caso quando as pessoas brigam verbalmente diante delas, e cada frase é como se um estivesse esmurrando ou enforcando o outro. A criança registra, com grande esforço mimético, todos esses tipos de eventos, tentando fazer o seu corpo e a sua voz comensuráveis com essas experiências: ela imita a voz do adulto raivoso ou o grito do animal no matadouro. Mas alguma coisa não se encaixa nas palavras com as quais ela poderá contar para si mesma ou para os outros o que viu, ouviu, cheirou ou tocou. É nesse resíduo opaco que o sofrimento permanece vivendo, a provocar a expressão mimética do que fugiu às palavras (Alves Junior, 2003, p. 259).

Assim, para Adorno (1966/2009) e Alves Junior (2008, p. 10), a experiência metafísica talvez seja mais frequentemente expressada nessas experiências infantis diante do indizível: “o horror da criança diante da pilha de carcaças de animais é também uma exigência de verdade: nós somos isso também”. Esta seria um tipo de experiência “que funda a possibilidade de uma participação no sofrimento do outro”. Essas experiências infantis relembram essa possibilidade, elas são metafísicas porque compreendem “tanto uma orientação para a verdade das coisas como para um envolvimento do sujeito com um campo de sentidos não subsumível a conceitos” (Alves Junior, 2008, p. 10), que nos abre para uma possibilidade de relação com o outro em um campo de abertura sensível onde se fogem as palavras. A experiência metafísica traria para a superfície essas experiências corporais extremas – a tortura e a morte – como experiências vitais em sua relação imanente com o materialismo do corpo. A sua relação com a moral e a expressão é essa possibilidade de aproximação mais imediata com a fragilidade humana, tanto em si, quanto nos outros, que é tanto possibilidade que lembra a relação com a mimese que é tanto fonte de prazer e de medo, e que pode trazer algo de reconciliação com a natureza que de fato é imprescindível tanto para pensamento quanto para a experiência do indivíduo, pensando essa como um momento prático de abertura para o outro como forma de resistência.

O pensamento especular seria desprovido de reflexão, uma contradição não-dialética; sem reflexão não há teoria. Uma consciência que inserisse entre ela e aquilo que ela pensa um terceiro elemento, as imagens, reproduziria sem perceber o idealismo; um corpo de representações substituiria o objeto do conhecimento, e o arbítrio de tais representações é o arbítrio daqueles que decretam. A nostalgia materialista de conceber o objeto quer o contrário: só sem imagens seria possível pensar o objeto plenamente. Uma tal ausência de imagens converge com a interdição teológica às imagens. O materialismo a seculariza na medida em que não permite que se pinte a utopia positivamente; esse é o teor de sua negatividade. Ele está de acordo com a teologia lá onde é maximamente materialista. Sua nostalgia seria a ressurreição da carne; para o idealismo, para o reino do espírito absoluto, essa nostalgia é totalmente estranha. O ponto de fuga do materialismo histórico seria a sua própria suspensão, a liberação do espírito do primado das necessidades materiais no estado de sua realização. **É somente com o ímpeto corporal apaziguado que o espírito se reconciliaria e se tornaria aquilo que há muito ele não faz senão prometer, uma vez que sob o encanto das condições materiais ele recusa a satisfação das necessidades materiais** (Adorno, 1966/2009, p. 159-176, grifo nosso).

Nesse modelo é possível resgatar as análises realizadas nos modelos sobre liberdade e história natural, em todos esses momentos e por meio de constelação diferentes, Adorno

(1966/2009) exercita a sua dialética negativa em objetos que são caros e iluminam importantes questões para a psicologia e o seu objeto, o indivíduo, uma vez que trazem para a filosofia a dimensão materialista que reflete sobre vida danificada, a vida danificada do indivíduo. Nesses três modelos, discutimos e analisamos a importância da resistência desempenhada pela teoria, algo bastante evidente nesse texto adorniano e amplamente discutido principalmente no âmbito filosofia brasileira, que trazem no modelo privilegiado do ensaio proposto por Adorno (1966/2009), a possibilidade de uma resistência à identidade por meio da escrita em forma de constelações. Contudo, como nosso objeto é a possibilidade de resistência do indivíduo à integração total, propomos uma linha argumentativa que deu mais centralidade à importância de se refletir sobre a possibilidade de resistência do indivíduo empírico, mesmo em um livro eminentemente filosófico. Desta maneira, buscamos ressaltar, rastreando no livro, a importância que Adorno (1966/2009) dá à experiência individual, e ao momento não-conceitual como resistência do não-idêntico, desse modo, não exaurindo nossos esforços para retratar com profundidade a forma-ensaio, uma vez que além de esse não ser o nosso objetivo, essa reflexão já foi amplamente desenvolvida e divulgada no meio científico do mesmo modo com a teoria estética, que, como veremos, retoma importantes reflexões presentes no *Dialética Negativa*. Em todos os modelos, tomamos como central a noção da experiência individual, e observamos como ela é submetida pelos sistemas totais aqui analisados e pela filosofia. Trata-se da necessidade refletir sobre a falsidade do entendimento dos universais como abstrações puras, para, assim, trazer a reflexão de que as abstrações, mesmo que insuficientes do conceito, devem ser deslocadas e tencionando-as com a dimensão material e contingente da experiência individual. Trata-se da pedra angular do *Dialética Negativa*: resgatar a materialidade do filosofar concreto, uma vez que, para Adorno (1966/2009, p. 173), “toda dor e toda negatividade” é o “motor do pensamento dialético”. Como já foi discutido, esse movimento é contemplado principalmente no ensaio como modelo de pensamento em forma de constelações, em que essa dimensão não-conceitual e mimética é imprescindível, mas também propomos pensar esses elementos como fundamentais para refletir sobre a resistência do indivíduo empírico. Retomando, a dominação do corpo – onde se inscreve as marcas de mutilação do indivíduo – recai na sua mistificação, como momento do domínio e da lógica do sujeito que procura reduzir o corpo ao domínio abstrato do totalitarismo esclarecido, uma vez que, “o que há de não-verdade ideológica na concepção da transcendência é a cisão de corpo e da alma, reflexo da divisão do trabalho. Ela

conduz à idolatria da *res cogitans* enquanto o princípio de dominação da natureza” (p. 331). Como desenvolvemos, essa dominação do corpo tem fortes impactos para o pensamento, em que ambos se tornam reificados. Essas reflexões foram desenvolvida em todos os modelos de dialética negativa apresentados no livro, nesse terceiro modelo, o não-idêntico como resistência aparece como possibilidade na dimensão não-conceitual da experiência metafísica, no não representável da experiência histórica humana, que talvez escape do espectro totalizante da razão esclarecida, uma forma de esperança que “mantém-se presa ao corpo transfigurado” (p. 332).

4. GUIZA À DIALÉTICA DA RUINA: TENSÕES ENTRE A DIALÉTICA DO ESCLARECIMENTO E A DIALÉTICA NEGATIVA

É para uma tal verdade diversa que se dirige a provocação de que a metafísica só poderia vencer se rejeitasse a si mesma. Isso motiva efetivamente a passagem para o materialismo. [...] Se a dialética negativa reclama a autorreflexão do pensamento, então isso implica manifestamente que o pensamento também precisa, para ser verdadeiro, hoje em todo caso, pensar contra si mesmo. Se ele não se mede pelo que há de mais exterior e que escapa ao conceito, então ele é de antemão marcado pela música de acompanhamento com a qual os SS adoravam encobrir os gritos de suas vítimas.

(Adorno, 1966/2009, p. 302).

No *Dialética do Esclarecimento*, Horkheimer e Adorno (1947/2006) indicam que as possibilidades de resistência à integração total se encontram na autorreflexão sobre a própria autodissolução do esclarecimento, e a semiformação ou o fracasso da cultura, uma vez que a transformação na infraestrutura como transformação política por meio de uma práxis como transformação social se tornou cada vez mais obstada na passagem para as sociedades administradas. O espírito do mundo se converte em totalidade falsa, realidade e ideologia se confundem, tornando-se máscara que emula uma ilusão pensada como praticamente impenetrável, contudo, além de tomar como centralidade da obra essa autocrítica necessária e a importância de uma consciência que se faça crítica no momento presente – mesmo que essa possibilidade se encontre cada vez mais obstada –, os autores ainda mantêm-se esperançosos no fato de que o indivíduo mutilado e com um ego cada vez mais fragilizado ainda não foi completamente integrado pelo sistema, portanto, continuam apostando na possibilidade de uma consciência crítica diante do existente. Mesmo com sua forte tendência à integração total nas sociedades administradas, os indivíduos ainda sustentam traços de resistência, como os que foram discutidos no primeiro capítulo, contudo, os autores não tomam como objeto nesse livro em quais momentos e como esse indivíduo poderia expressar esses modos de resistência. Se no *Dialética do Esclarecimento* os autores partem de uma longa reflexão sobre as consequências do progresso cego da civilização esclarecida, indicando que na tentativa de

romper com as formas mais primitivas de conhecimento, da magia e dos mitos, na tentativa de sair da lógica do sujeito em direção a do objeto, o esclarecimento acabou recaindo na mesma lógica subjetiva que buscou a todo momento superar; no *Dialética Negativa* Adorno (1966/2009) parte desse mesmo diagnóstico, mas propondo uma constelação teórica diferente, ele o faz por meio de um necessário acerto de contas com a filosofia. De acordo com o autor, em seus sistemas, tal como ocorreu com a ciência esclarecida, aquela se mantém presa à lógica subjetiva, devido a sua pretensão de compreender toda experiência humana singular por meio de seus sistemas conceituais abstratos. Dito de outro modo, a sociedade esclarecida, por meio de ciência e da tecnologia, e também por meio do capitalismo tardio, realizar-se-ia a conjuração dos sistemas filosóficos idealistas, onde tudo o que é singular é engolido pelo sistema totalitário de uma razão abstrata e subjetiva.

Em Horkheimer e Adorno (1947/2006), vimos que no processo do esclarecimento acabamos recaindo numa espécie de regressão da ciência à mitologia, dentre outras coisas, mas também principalmente pela repressão dos impulsos miméticos, fruto da dominação da natureza interna, o que produziu uma razão instrumentalizada; no *Dialética Negativa* Adorno (1966/2009) indicará que o mesmo se passou com a dialética ‘positiva’ e com a filosofia, que se submete a essa mesma dominação da natureza interna, colocando-a sob o domínio de uma razão abstrata. Se no *Dialética do Esclarecimento* os autores sustentam a necessidade de uma teoria que seja crítica e não ideológica, em que seja possível sustentar uma forma de práxis correta, no *Dialética Negativa*, Adorno (1966/2009) irá mais a fundo nesse problema, deixando mais evidente sua proposta de dialética. Assim, se a teoria é fundamental e é o que restou de práxis possível nas sociedades administradas, é preciso refletir duramente sobre os limites da teoria, portanto, o autor desenvolverá essa discussão pensando a insuficiência dos próprios conceitos para construir um pensamento efetivamente concreto, para tanto, ele irá se deter profundamente na crítica à identidade dos conceitos, tentando liberá-los do aprisionamento à identidade, propondo uma forma de pensamento antissistemático – sem perder nada de rigor e de mediação – que possa realmente resguardar a capacidade crítica e práxica da teoria. Adorno (1966/2009) irá refletir sobre esse problema por meio de um retorno – que mostra a continuidade entre suas obras – a conceitos importantes, como o de não-idêntico e mimese, mas que serão trabalhados de forma diferente, por meio de constelações teóricas e tomando novos objetos como núcleo de sustentação do problema. Também irá introduzir novos conceitos, como o não-conceitual e o ensaio como modelo privilegiado do

exercício filosófico, um de seus objetivos é de criticar o domínio da identidade nos sistemas filosóficos, ou seja, da teoria, que os impedem de chegar de fato ao filosofar concreto. Nesse sentido, ele dá continuidade à reflexão sobre a importância da teoria e do pensamento crítico como forma de práxis, mas se aprofunda nas próprias contradições da teoria, apresentando, agora de modo formal, o seu projeto de uma dialética negativa, que, como foi dito, não se expressa só nessa obra – esse modelo de crítica é comum em todo o pensamento e obras do autor –, contudo, nesse livro ele fundamenta de modo objetivo a caracterização do seu modelo de dialética, já diferente daquele do marxismo tradicional. Mas o autor irá mais além, pensamos que Adorno (1966/2009) deixa pistas de como é possível algum movimento de resistência individual que não o da teoria ou do ensaio filosófico, trata-se da hipótese central desta tese, de que no *Dialética Negativa*, o autor avançaria teoricamente em relação à sua obra anterior, sustentando novos modelos de resistência, como a que pode ser pensada no âmbito do indivíduo empírico. Mostraremos também, neste último capítulo, alguns elementos que estão presentes tanto na obra *Dialética Negativa* quanto na *Dialética do Esclarecimento*, principalmente no que concerne ao conceito de mimese, e da questão da reconciliação com a natureza, mas tensionando ambas as obras, mostrando suas continuidades e descontinuidades.

Na obra tardia de Adorno (1966/2009), a *Dialética Negativa*, ele indica a consciência contraditória que se associa com o que ainda não se mostrou em vão no curso negativo da história. O sujeito ainda resiste, do mesmo modo que se integra; mas não completamente integrado, respira pelos poros do cativeiro psicológico: duplo cativeiro, ratificação do cativeiro social internalizado como um auto aprisionamento do sujeito. Ao que tudo indica, por meio da imersão na dialética negativa, Adorno (1966/2009) encontra algumas rupturas com a totalidade e a identidade (no sentido de não-múltiplo) por meio da crítica imanente, isto é, por dentro da própria lógica da identidade, encontra as rachaduras, as contradições no universal aparentemente integrador em sua totalidade, e as contradições do próprio pensar identificador. A totalidade se converte em *ratio* e esse é o seu limite, uma vez que a polariza, e mostra, pela contradição, que existe racionalidade outra, que lhe faz oposição: a contradição social que se manifesta no particular mediado pelo universal da injustiça.

A universalidade, mesmo invertida, ainda contém o princípio da individuação como expressão do projeto do esclarecimento, que se encontra contingente e como potencialidade na sociedade. De acordo com Adorno (1966/2009, p. 285), “exatamente como antes, o processo social de produção conserva, no ato da troca que o suporta, o *principium*

individuationis, a livre disposição privada e, com isso, todos os maus instintos daquele que é prisioneiro do seu próprio eu”, fazendo com que o indivíduo “sobreviva a si mesmo. É somente em seu resíduo, porém, naquilo que é historicamente condenado, que se encontra o que não se sacrifica à falsa identidade”. Assim, seria necessário compreender a história como ruína a partir da reflexão sobre o indivíduo soterrado e em ruínas, quebrado e mutilado, nesse que se encontra a possibilidade de o pensamento teórico alcançar o que ainda não se ajustou totalmente. O desespero marca esse estado de conciliação e não-conciliação com a sociedade administrada, que, portanto, deve ser objeto de uma ciência e filosofia reformuladas. Esses traços de um indivíduo que não foi completamente integrado, estão contidos nos impulsos e interesses particulares, que ainda se encontram potentes nos indivíduos. Para Adorno (1969/1994, p. 73), “só bem recentemente é que rastros de uma tendência contrária” à socialização total “se tornam visíveis, especificamente em grupos dos mais diversos da juventude: resistência contra a cega acomodação, liberdade para metas racionalmente escolhidas, nojo diante do mundo enquanto embuste e mentira, atenção para a possibilidade de mudança”. O mal-estar que reside e expressa a contradição com o mundo falso, reforçam inevitavelmente essas tendências, uma vez que a integração, em si, possui fissuras e contradições que impedem o seu domínio total sobre o indivíduo. Na medida em que o indivíduo também ultrapassa a práxis ilusória, sendo prático quando pensa criticamente, “ele mesmo enquanto pensante - já transgrede a contingência do particular ante o universal” (Adorno, 1966/2009, p. 285). O autor expressa bem essa potencialidade examinando as contradições do idealismo hegeliano, como o potencial do pensamento que resiste como potencialidade inscrita no universal, na sua contraparte verdadeira que busca a realização do projeto de concretização da razão humana contidos no esclarecimento. Mas para isso, é preciso refletir sobre o fracasso dessa realização, na indiligência da práxis ilusória da totalidade falsa dos universais, isso por meio da autorreflexão do esclarecimento consigo mesmo, a qual o indivíduo deve reconhecer aquilo que determina a sua própria hostilidade em relação à reflexão – como a da irracionalidade de todo tabu antimimético e da estupidez com o qual recai o pensamento quando ele nega sua própria natureza constitutiva – trata-se do pensamento crítico como um “começo modesto de uma prática”.

É somente em seu resíduo, porém, naquilo que é historicamente condenado, que se encontra o que não se sacrifica à falsa identidade. Sua função é ser sem função; a função do espírito que não está de acordo com o universal e que o representa assim

de modo impotente. **É somente na medida em que está isento da prática universal que o indivíduo é capaz do pensamento do qual necessitaria uma prática transformadora.** Hegel sentiu os vestígios do potencial universal nos seres singularizados: "Os agentes têm em sua atividade metas finitas, interesses particulares; mas eles também são seres cognoscentes e pensantes. A methexis de cada indivíduo no universal por meio da consciência pensante – e o indivíduo só é ele mesmo enquanto pensante – já transgride a contingência do particular ante o universal, a contingência sobre a qual se baseia o desprezo hegeliano tanto quanto mais tarde o desprezo coletivista pelo individual. Por meio de experiência e coerência, o indivíduo é capaz de uma verdade do universal que esse, enquanto poder que se impõe cegamente, esconde de si mesmo e dos outros. Segundo o consenso dominante, o universal deveria ter razão por causa de sua mera forma enquanto universalidade. **Sendo ela mesma conceito, a universalidade se torna assim aconceitual, hostil à reflexão; a primeira condição da resistência é que o espírito perceba isso nele mesmo e o denomine, começo modesto de uma prática** (Adorno, 1966/2009, p. 285, grifo nosso).

Assim, ao que parece, a resistência ao sistema é possível na medida em que o sistema conserva, mesmo no momento falso do universal como um universal invertido, a sua própria tendência à autodissolução. Mesmo quando tem suas contradições neutralizadas, quanto mais elas se neutralizam, mais elas geram contradições internas. A sociedade continua a ser mediada pelo princípio da troca do equivalente, mas parece que, para Adorno (1966/2009; 1969/1994), algo do momento liberal se conserva, em que era mais perceptível o princípio da individuação. Para o autor, o indivíduo sobrevive à sua própria dissolução, mantendo um momento em que se conserva, seja como mônada ou como indivíduo potencialmente crítico. Nesse sentido, talvez algo de residual sobreviva à possibilidade de resistência à falsa identidade, à harmonização entre o particular e o universal como totalidade falsa e integrativa. O interesse particular, na medida em que se desobriga da prática universal, pode romper com esse mesmo universal. Por outro lado, quando o indivíduo persegue o interesse particular, ele também realiza o interesse universal invertido e falso, recaindo no encanto da engrenagem do mundo aprisionado pela lógica do equivalente. No entanto, como analisado anteriormente, esse movimento é contraditório, os interesses particulares são tanto expressão de ajustamento quando possibilidade de romper com ele, nesse sentido, Adorno mantém a contradição, como na citação que se segue:

Exatamente como antes, os homens, os sujeitos particulares, se encontram sob um encanto. Esse encanto é a figura subjetiva do espírito do mundo, uma figura que intensifica internamente o primado desse espírito sobre o processo exterior da vida. [...] Por si mesmos, por assim dizer a priori, eles se comportam de acordo com o inevitável. Apesar de o princípio nominalista os fazer acreditar na singularização,

eles agem coletivamente. Até esse ponto, a insistência hegeliana na universalidade do particular é verdadeira: sob a forma invertida de uma singularização impotente e abandonada ao universal, o particular é ditado pelo princípio da universalidade invertida. A doutrina hegeliana da substancialidade do universal no individual apropria-se do encanto subjetivo; aquilo que se apresenta aqui como o metafisicamente mais digno deve uma tal aura antes de tudo à sua opacidade, à sua irracionalidade, ao contrário do espírito que, de acordo com a metafísica, ele deveria ser. A base da ausência de liberdade, nos sujeitos ainda para além da sua psicologia que prolonga essa ausência de liberdade, serve ao Estado antagonista que ameaça aniquilar hoje a possibilidade de se transformá-lo a partir dos sujeitos (Adorno, 1966/2009, p. 284).

Assim, Adorno (1966/2009, p. 293) mantém uma continuidade e uma ruptura no sentido de um avanço em relação a Horkheimer e Adorno (1947/2006) no *Dialética do Esclarecimento*. No *Dialética Negativa*, ao mesmo tempo que mantém a necessidade do pensamento e da teoria, em indicar os limites do esclarecimento, como uma forma de práxis que revela a potencialidade da razão em refletir sobre estado de aprisionamento da sociedade irracional, também traz avanços para pensar a resistência à integração total por meio do exame profundo das contradições da própria dominação totalitária, que não passam necessariamente pelo potencial libertador que se apoia no exame crítico da regressão do esclarecimento à dominação. A negação do todo enclausurador por meio da reflexão sobre o que levou a humanidade a essa condição, isso em termos de totalidade, ou, da autorreflexão individual da semiformação do indivíduo aprisionado, em termos particulares, como apresentados no *Dialética do Esclarecimento*, apresentam nessa obra mais tardia de Adorno sua continuidade e sustentação teórica. Mas, ao que parece, no *Dialética Negativa*, Adorno (1966/2009) irá avançar um pouco mais na dialética da ruína – onde se encontra aquilo que ainda não foi submetido à falsa identidade –, forçando ainda mais a dialética à negatividade, buscando encontrar, rastreando as contradições de um todo aparentemente unitário e total, as suas próprias fissuras, aquilo que levaria à sua própria ruína. Talvez isso se dê porque esse é o objeto e tese central do livro, onde Adorno (1966/2009) buscará uma constelação conceitual diferente da obra *Dialética do Esclarecimento*, tornando essa crítica à totalidade de modo central, e que por esse motivo, traz novas reflexões sobre a resistência à integração total. Como já foi explorado, propomos pensar, que mesmo que Adorno (1966/2009) tenha indicado uma ruptura com seus trabalhos anteriores, a *Dialética Negativa* apresenta também muitas continuidades com essas obras.

O conceito chave, ou objeto que desbloqueia o sentido para entender a possibilidade do pensamento é a experiência, e não a forma, nesse sentido, a dialética negativa de Adorno (1966/2009), ao primar pelo não-idêntico como resistência à integração total, critica o formalismo do pensamento, o formalismo do nominalismo e do idealismo, da ciência, do positivismo, assim como aqueles presentes no capitalismo tardio, e do processo de mitologização do esclarecimento, totalidades examinadas nesse trabalho. Desse modo, a filosofia de Adorno (1966/2009) é radical na crítica à racionalidade instrumental presente em todos esses momentos, como sistemas totais, e crítica ao princípio da identidade, como forma de dominação do sujeito autárquico em direção ao objeto, e do universal em relação ao particular – de como essas totalidades se convertem em sujeitos transcendentais, determinantes de toda não-experiência – convertendo a realidade em ideologia de si mesma e em metafísica. Por esse motivo, para Adorno (1966/2009, p. 16), seria imprescindível olha para o que a filosofia deixou para trás, "para o âmbito em relação ao qual Hegel, em sintonia com a tradição, expressou o seu desinteresse: o âmbito do não-conceitual, do individual e particular".

O pensamento que se perde na identidade capitula facilmente em face do elemento indissolúvel e prepara, a partir da indissolubilidade do objeto, um tabu para o sujeito, que deve se resignar de maneira irracionalista ou cientificista, que não deve tocar naquilo que não lhe é igual e que, depondo as armas diante do ideal de conhecimento corrente, ainda lhe testemunha assim o seu respeito. Uma tal atitude do pensamento não é de modo algum estranha a esse ideal. Esse ideal articula constantemente o apetite da incorporação com a aversão àquilo que não pode ser incorporado e que necessitaria precisamente do conhecimento. Assim, a resignação da teoria ante a singularidade também não trabalha menos do que o excesso voraz em favor do subsistente para o qual ela cria o nimbo e a autoridade da impenetrabilidade e da rigidez espiritual. O existente singular coincide tão pouco com o seu conceito superior quanto se mostra como ininterpretável. Ele também não é, por sua parte, algo derradeiro contra o qual o conhecimento deveria se chocar. Segundo o resultado mais durável da lógica hegeliana, ele não é pura e simplesmente por si, mas é em si seu outro e está ligado a um outro. Aquilo que é, é mais do que ele é. **Esse mais não lhe é anexado de fora, mas permanece imanente a ele enquanto aquilo que é reprimido dele.** Nessa medida, o não-idêntico constituiria a própria identidade da coisa em face de suas identificações. A parte mais íntima do objeto revela-se ao mesmo tempo como exterior a ele, seu fechamento como uma aparência, reflexo do procedimento identificador, fixante (Adorno, 1966/2009, p. 140, grifo nosso).

Horkheimer e Adorno (1947/2006) e Adorno (1966/2009) denunciam que a história da razão, ou do progresso do esclarecimento, conduziu a um processo de formalização

crescente do sujeito e da razão. Eles criticam o idealismo presente na filosofia e o idealismo presente na ciência, quando essa acaba recaindo na mitologia, isto é, sua proposta é resgatar a concretude e a primazia do objeto perdida nesse ínterim, por meio da crítica à identidade dos sistemas que se aventuram nas tramas do universal que se encontra demasiado sufocador, esquecendo-se da dimensão não-conceitual. Para Adorno (1966/2009, p. 133), “creditar as contradições como uma culpa na conta da teimosia especulativa incorrigível não faria senão deslocar essa culpa”, o que fica claro ao constatar o pudor que “ordena à filosofia não reprimir a intelecção de Georg Simmel segundo a qual é espantoso o quão pouco os sofrimentos da humanidade são observados na história da filosofia”. Assim, a dialética deveria se dirigir não apenas para a crítica aos sistemas, querendo arrancar da totalidade as contradições que salvariam o ordenamento justo das coisas, “construir de cima contradições e continuar progredindo por meio de sua dissolução” mas ela deve ter, juntamente com a crítica a esse universal invertido distante das coisas humanas, resgatar “o seu momento subjetivo”. A dialética tem como necessidade imanente a “tarefa de perseguir a inadequação entre pensamento e coisa; experimentá-la na coisa” (p. 132), só assim, voltando-se para a dimensão da experiência do sujeito empírico, “a dialética se dirige para o diverso. O movimento dialético permanece filosófico enquanto autocrítica da filosofia” (p. 133). Assim, parece que Adorno (1966/2009), diferentemente da obra escrita em conjunto com Horkheimer, desloca o momento da crítica ao sistema também para a filosofia, atentando-se por meio da dimensão dos conceitos a importância da dimensão não-conceitual. Dito de outra forma, “essa contradição entre o conceito de liberdade e a sua realização também permanece a insuficiência do conceito; o potencial de liberdade exige uma crítica àquilo que sua formalização obrigatória fez dele” (Adorno, 1966/2009, p. 132).

Retomando o que já foi discutido, quando falamos da experiência da dor ou da angústia como ajustamento e resistência à socialização total, como indicado por Adorno (1966/2009), trata-se de um sintoma que expressa concordância e descontentamento com o princípio de realidade, indica também que essa dor quando insuflada em demasia, pode fazer o indivíduo romper com o encanto da realidade, ou levar a mais submissão. No entanto, esse indicativo mostra que a força de ajustamento ainda não se deu a ponto de subjugar totalmente o indivíduo, a sociedade ainda se mantém contraditória o suficiente para isso, caso assim não fosse, o sujeito poderia não aguentar tamanha angústia: nas sociedades administradas o sofrimento e o ajustamento têm de ser dosados a fim de não gerar revolta.

Nas áreas altamente industrializadas da terra, aprendeu-se – enquanto, apesar de Keynes, não se repetirem catástrofes naturais na ordem econômica – a evitar a miséria demasiado evidente, mesmo que não nas dimensões em que se apregoa a tese da “sociedade afluyente”. No entanto, o fascínio que o sistema exerce sobre os homens, na medida que tais comparações possam ser feitas com algum sentido, ficou reforçado através da integração. Em tudo isso é inegável que, com a crescente satisfação das necessidades materiais – apesar de sua configuração ser deformada pelo aparelho – também se desenha, de um modo muito mais concreto, a possibilidade de passar a viver sem necessidade. Mesmo nos países mais pobres, ninguém mais precisaria passar fome. Que, igualmente, tenha se tornado tênue o véu frente à consciência do possível é demonstrado pelo pânico que por toda parte, despertam formas de esclarecimento social que não estejam planejadas no sistema social de comunicação (Adorno, 1969/1994, p. 68-69).

Em outro texto, *O tempo livre*, Adorno (1969/1995b), indicará que essa tendência à socialização total, e a forte tendência claustrofóbica tratada por ele e Horkheimer no *Dialética do Esclarecimento*, não levou os indivíduos ao completo ajustamento ao existente, uma vez que a força do todo as envolve de forma que o sofrimento causado nesse processo não fosse demasiado para eles, em outros termos, o encanto do todo tem de permanecer sedutor, para isso, deve dosar a quota de sofrimento na ilusão a fim de controlar a desilusão e a desesperança, sem evitar, contudo, crises profundas no capitalismo, por esse motivo a integração é aparentemente total: ela recrudescerá até o limite as forças de oposição, mas essas forças ainda resistem como impulsos individuais ainda fortes, nas palavras de Adorno (1969/1995b):

Em consequência, se minha conclusão não é muito apressada, as pessoas aceitam e consomem o que a indústria cultural lhes oferece para o tempo livre, mas com um tipo de reserva, de forma semelhante à maneira como mesmo os mais ingênuos não consideram reais os episódios oferecidos pelo teatro e pelo cinema. Talvez mais ainda: não se acredita inteiramente neles. É evidente que ainda não se alcançou inteiramente a integração da consciência e do tempo livre. Os interesses reais do indivíduo ainda são suficientemente fortes para, dentro de certos limites, resistir à apreensão [Erfassung] total. Isto coincidiria com o prognóstico social, segundo o qual, uma sociedade, cujas contradições fundamentais permanecem inalteradas, também não poderia ser totalmente integrada pela consciência. A coisa não funciona assim tão sem dificuldades, e menos no tempo livre, que, sem dúvida, envolve as pessoas, mas, segundo seu próprio conceito, não pode envolvê-las completamente sem que isso fosse demasiado para elas (Adorno, 1969/1995b, p. 81-82).

No entanto, Adorno (1969/1995b, p. 82) prefere não esboçar nenhuma consequência espiritual como síntese ou positividade: “renuncio a esboçar as consequências disso; penso,

porém, que se vislumbra aí uma chance de emancipação que poderia, enfim, contribuir algum dia com a sua parte para que o tempo livre [Freizeit] se transforme em liberdade [Freiheit]”. Em outro momento, na obra *Educação e emancipação*, Adorno (1967/1995) defenderá o papel crucial que a educação desempenha de resistência ao ajustamento total, uma vez que educar para a autonomia, é educar para as contradições da sociedade, formando um consciência opositiva à identidade, pois, educada para a contradição, poderia realizar experiências – que também é pensamento – que não seriam totalmente seduzidas pelo encanto da identidade uma vez que dialética e a contradição poderiam fazer oposição ao pensamento formalizado com o qual a dominação pela identidade se sustenta. Assim, mesmo que as tendências econômicas gerais do capitalismo tardio tenham bloqueado a emancipação e erradicado a práxis como transformação social radical, ainda é possível a resistência individual da práxis como ação contida no pensamento, ou experiência intelectual. Como visto, essa dimensão mimética da experiência poderia ser um momento importante para se pensar a resistência do sujeito empírico. A estratégia passaria então pela busca da experiência, liberada por meio do negativo, como rememoração e elaboração das nossas marcas de mutilação, como possibilidade de insuflar na consciência uma forma de razão que se alie à sensibilidade. Por outro lado, é justamente essa dimensão mais particular, a do contato afetivo, quando no sujeito lhe é insuflado sua segunda natureza, que o mimetismo imita o jogo da imitação da morte como mimese falseada, aliando pulsão e a destruição como produto da dominação material a qual os homens estão submetidos. O que impossibilita a fruição e experiência da dor como anamnese da natureza negada, uma vez que a razão no processo do esclarecimento e no capitalismo tardio, em sua forma reificada, nega o corpo e a natureza, impondo-lhes um tabu antimimético, nas sociedades administradas tem-se o encanto do todo que administra as pulsões.

No modo de produção burguês, a indelével herança mimética de toda práxis é abandonada ao esquecimento. Os homens obcecados pela civilização só se apercebem de seus próprios traços miméticos, que se tornaram tabus, em certos gestos e comportamentos que encontram nos outros e que se destacam em seu mundo racionalizado como resíduos isolados e traços rudimentares verdadeiramente vergonhosos. O que repele por sua estranheza é, na verdade, demasiado familiar. São os gestos contagiosos dos contatos diretos reprimidos pela civilização: tocar, aconchegar-se, aplacar, induzir. O escandaloso, hoje, é o caráter extemporâneo desses impulsos. [...] Essa mímica provoca a fúria porque, em face das novas relações de produção, ela põe à mostra o antigo medo que foi preciso esquecer para nelas poder sobreviver. É ao elemento compulsivo, à fúria do verdugo e à fúria do

torturado, que reaparecem indiferenciadas na careta, que reage à fúria do civilizado (Horkheimer & Adorno, 1947/2006, p. 150).

No entanto, Horkheimer e Adorno (1947/2006, p. 149) reforçam que esses estímulos biológicos fundamentais, ou dimensão do prazer e da pulsão, são proscritos no processo do esclarecimento, nesse livro, os autores dão mais enfoque à dimensão mimética prosrita, como mimese da mimese, ou falsa mimese, que retorna como uma forma de compulsão à crueldade. A mimese, “a assimilação física da natureza” que o homem esclarecido não tolera é substituída pela “reconhecimento no conceito” no processo do esclarecimento – ele tolera apenas o que é idêntico –, o qual é produzido por meio da redução da relação “imediate da mimese” à “identidade mediatizada da síntese”. Assim, todo mimetismo deve ser reprimido para o eu se conservar, e tudo aquilo que não for idêntico ao sujeito, é imediatamente vinculado como sinais de perigo, acionada pela mimese que foi prosrita, essa mimese da mimese se tornou modelo de autoconservação, impedindo aos sujeitos um contato com o que é diferente, o ego foi se forjando contra esse mimetismo do primitivo, pois o medo diante da natureza foi cristalizado, foi assim que o ego se forjou.

Os motivos a que responde a idiosincrasia remetem às origens. Eles reproduzem momentos da proto-história biológica: sinais de perigo cujo ruído fazia os cabelos se eriçarem e o coração cessar de bater. Na idiosincrasia, determinados órgãos escapam de novo ao domínio do sujeito; independentes, obedecem a estímulos biológicos fundamentais. O ego que se apreende em reações como as contrações da pele, dos músculos e dos membros não tem um domínio total delas. Em certos instantes, essas reações efetuam uma assimilação à imóvel natureza ambiente. Mas, ao mesmo tempo que o móvel se aproxima do imóvel, a vida mais evoluída da mera natureza, a primeira se aliena desta, pois a natureza imóvel – na qual o ser vivo, como Dafne, tenta, numa extrema excitação, se transformar – só é capaz da relação mais exterior, a espacial. O espaço é a alienação absoluta. Quando o humano quer se tornar como a natureza, ele se enrijece contra ela. A proteção pelo susto é uma forma do mimetismo. Essas reações de contração no homem são esquemas arcaicos da autoconservação: a vida paga o tributo de sua sobrevivência assimilando-se ao que é morto (Horkheimer & Adorno, 1947/2006, p. 150).

Assim, o preço que se paga é esse automatismo e reações reflexas que paralisam o sujeito enrijecido em sua identidade fixa autoconservadora. O primitivo inserido na natureza, reagindo mais pela mimese que outra forma de conhecimento, e que como desdobramento no esclarecimento e pela necessidade de se autoconservar de ameaças concretas, se distancia dessa natureza e atribui-lhe um nome mitológico, fixando um sentido (significa identidade), é

consequência do processo de formação do ego mutilado e modo de autoconservação. Esse movimento que fixa o sentido, fortemente alinhado ao positivismo, e à ciência moderna, tende à ideologia e também à iluminação, mas as coisas são mais que essa fixação do sentido. O Esclarecimento deve ser tomado como reflexão e como forma de enfrentamento com a dominação do que assusta, como dominação interna e externa do sujeito; essa tentativa de libertação é já a constelação presente no *Dialética do Esclarecimento*; a variedade de aspectos conceituais nesse livro é tamanha que não se tem uma definição de esclarecimento única, mas multívoca. Assim, a partir da crítica a ele, colocado nesse momento necessário de crítica, torna-se libertador quando se volta como crítica de si mesmo, como possibilidade de superação da dominação. Contudo no *Dialética do Esclarecimento* já começa a se expressar essa necessidade de reconciliação, apresentando-se como a própria e necessária retomada do esclarecimento consigo mesmo, apresentando o que podemos chamar de uma reaproximação do conceito de mimese no que ele traz de potencialidade.

No autoconhecimento do espírito como natureza em desunião consigo mesma, a natureza se chama a si própria como antigamente, mas não mais imediatamente com seu nome presumido, que significa onipotência, isto é, como “mana”, mas como algo de cego, mutilado. A dominação da natureza, sem o que o espírito não existe, consiste em sucumbir à natureza. Graças à resignação com que se confessa como dominação e se retrata na natureza, o espírito perde a pretensão senhorial que justamente o escraviza à natureza. [...] Graças a essa consciência da natureza no sujeito, que encerra a verdade ignorada de toda cultura, o esclarecimento se opõe à dominação em geral (Horkheimer & Adorno, 1947/2006, p. 44).

No entanto, no *Dialética Negativa*, Adorno (1966/2009) recuperará esse potencial do conceito de mimese de modo ainda mais crucial, pois como já discurremos nesse trabalho, a incorporação da mimese, a qual o autor chama a atenção por meio dessa dimensão não-conceitual como algo central, é fundamental para possibilidade de resistência à identidade no conceito. A filosofia deve reconhecer esse elemento que constitui o próprio pensamento, mas sem se perder nele, mas manter pela força do próprio conceito – por meio da reflexão sobre sua insuficiência necessária – abrir o não-conceitual com esses conceitos. Essa relação com a mimese é imprescindível para se pensar o ensaio filosófico por meio do modelo dialético negativo que opera e se sustenta na configuração da constelação; para isso é preciso essa reconciliação do sujeito com a sua natureza negada. Portanto, Adorno (1966/2009) estabelece como centralidade em sua obra a relação entre a rememoração da natureza do sujeito e

primazia do objeto, uma vez que é do objeto que o sujeito quer saber, e para se relacionar com ele sem afirmar-se como subjetividade autocrática e doadora de sentido fixo, deve primeiro se reconciliar com a sua própria natureza dominada, onde ele afirma mais uma vez a relação indissociável entre a dimensão mimética e corporal com e a linguagem e escrita. Como desenvolvemos, essa é a reflexão central da obra adorniana, uma vez que o modelo da forma-ensaio é o modelo privilegiado onde se mantém a primazia do objeto, e ela depende dessa incorporação reconciliada com a mimese. Se no *Dialética do Esclarecimento* esboça-se essa necessidade de reconciliação, no *Dialética Negativa* isso é levado como algo central para o desenvolvimento da tese adorniana. Mas ao mesmo tempo, buscaremos demonstrar que essa reconciliação com a natureza, presente em ambas as obras e tomada como referencial teórico principal desta pesquisa, que no *Dialética Negativa*, Adorno (1966/2009), deixaria indícios para se pensar essa possibilidade de contato com o outro, como modo de resistência do indivíduo empírico, poderia ser pensada também para além do modelo ensaístico e filosófico.

Retomaremos o último modelo de dialética negativa para pensar que o papel da mimese nessa hipótese se resguarda na consideração da natureza como algo indômito e em certos momentos irreduzível à identidade, e da possibilidade de reaproximação entre razão e natureza por meio de uma experiência metafísica e de sua relação com a experiência estética, dessa afinidade possível que não se sustenta apenas no pensamento teórico. Para Adorno (1966/2009, p. 166) a relação da mimese com a moral, dos impulsos com a moral e com os conceitos como “momento somático irreduzível”, é de certo modo também estética, como trouxemos minimamente no último modelo, mas que retomaremos aqui de modo mais profundo. No entanto, esse elemento que os aproxima deve ser pensado como proximidade e distância, uma vez que essa relação da mimese com a expressão estética na filosofia é diferente de uma outra forma de saber, a da arte. De acordo com Alves Junior (2003, p. 259), “a experiência estética é de um “estremecimento” do eu diante de uma natureza que clama pela sua assimilação não-identificante, a experiência moral será, analogamente, a de uma destituição da segurança do eu/agente da dominação da natureza”. Assim, para Adorno (1966/2009), o impulso moral não deve ser racionalizado, caso contrário ele seria neutralizado, esse componente moral nasce desse impulso somático que, contudo, é reprimido e submetido à razão pura, à identidade.

Essas sentenças são verdadeiras enquanto impulsos, logo que se anuncia que em algum lugar se faz uso da tortura. Elas não devem ser racionalizadas; enquanto princípios abstratos, elas cairiam imediatamente na má infinitude de sua dedução e de sua validade. A crítica à moral volta-se contra a transposição da lógica consecutiva para o comportamento dos homens; a lógica consecutiva rigorosa é nesse caso órgão da não-liberdade. O impulso, o temor físico nu e cru e o sentimento de solidariedade com os corpos torturáveis, para usar uma expressão de Brecht, o impulso que é imanente ao comportamento moral seria negado por meio da aspiração à racionalização intransigente; o mais urgente se tornaria uma vez mais contemplativo, escárnio em relação à própria urgência (Adorno, 1966/2009, p. 238).

Por isso, o conceito de mimese não-representacional ou mimese, como afinidade por meio da dor na experiência metafísica, tem uma relação profunda com a expressão, a moral e a arte, no entanto, essa conseguiria fazer essa mediação de modo mais imediato e intenso, possibilitando uma experiência estética que revela a face morte, no entanto, Adorno (1966/2009) também fará essa aproximação com a filosofia, quando ele diz que a moral e a expressão possuem um componente estético, mas não se confunde com a arte. Como vimos no último modelo, Adorno (1966/2009, p. 329) aproxima a experiência metafísica à experiência estética, uma vez que “toda expressão de esperança que, mesmo na era do emudecimento, emana das grandes obras de arte de modo mais potente que dos textos teológicos”

O conceito do inteligível é a autonegação do espírito finito. No espírito, aquilo que é simplesmente apreende a sua deficiência; a despedida da existência em si bloqueada é no espírito a origem daquilo em que ele se distingue do princípio de dominação da natureza nele. Essa formulação exige por sua vez que o espírito não se torne o existente: senão o sempre igual se repete infinitamente. O elemento hostil à vida no espírito não seria outra coisa senão infâmia, se ele não culminasse em sua autorreflexão. Falsa é a ascese que ele exige do outro, boa é a sua própria; tudo isso não era tão estranho quanto se poderia esperar para a tardia *Metafísica dos costumes* de Kant. Para ser espírito, o espírito precisa saber que não se esgota naquilo que alcança; que não se esgota na finitude com a qual se assemelha. Por isso, ele pensa o que lhe seria subtraído. Uma tal experiência metafísica inspira a filosofia kantiana logo que rompemos a sua couraça do método. [...] Mesmo no mais extremo, a negação da negação não é nenhuma positividade. Kant denominou a dialética transcendental uma lógica da aparência: a doutrina das contradições nas quais se enredam necessariamente todas as afirmações do transcendente considerado como algo positiva mente cognoscível. O veredicto kantiano não é ultrapassado pelo esforço hegeliano de reivindicar a lógica da aparência como a lógica da verdade. Mas a reflexão não se interrompe com o veredicto sobre a aparência. Consciência de si mesma, ela não é mais a antiga aparência. O que é dito pelos seres finitos sobre a transcendência é a sua aparência; não obstante, como Kant bem o percebeu, ele é uma aparência necessária. Por isso, a salvação da aparência, objeto da estética, possui a sua relevância metafísica incomparável (Adorno, 1966/2009, p. 325-326).

Precisão conceitual visa ser mais justo com o objeto. Isso liberta o objeto. Se qualquer objeto pode ser qualquer coisa, então qualquer objeto não é nada. Relação de dependência e independência do nome em relação ao objeto. A linguagem é material, não é qualquer coisa. A ciência conhece o objeto distanciando-se dele; na arte e na magia, é fundamental a mimese, que é se aproximar do objeto para entendê-lo, no teatro, temos que imaginar nos aproximando do que o personagem seja, para a pintar, escrever, temos que nos aproximar para poder representá-lo. A arte é herdeira da magia. Assim, quando falamos de mimese não-representacional estamos nos referindo a essa mimese presente na magia e na arte, como uma forma de experiência não-regulamentada, essa possibilidade de reconhecimento no outro para além da identidade e dos conceitos. Não pretendemos, contudo, igualar arte e pensamento teórico ou a possibilidade de uma mimese não-representacional na filosofia da moral, mas trata de uma capacidade que foi proscrita pela civilização e pela ciência, e que também se encontra na dimensão conceitual quando ela não deixa de considerar o não-conceitual. Adorno traz essa proximidade entre a arte e a filosofia, de “que o momento estético, ainda que por uma razão totalmente diversa do que em Schelling, não é acidental para a filosofia” Tanto a filosofia quanto a arte primam pelo não-conceitual e o não-idêntico, mas de maneiras distintas. A arte pode manter a ideia do único, do não-repetitivo (não-idêntico), a aura do objeto; a filosofia, por outro lado, por meio de uma dialética negativa, poderia revelar esse não-idêntico por meio do não-conceitual, levando-o para a reflexão dos limites da identidade. Contudo, caberia pensar se, fora da dimensão conceitual/filosófica, seria possível ao indivíduo empírico uma experiência com o não-idêntico, diferente, mas também próxima a essa experiência estética – desse mimetismo que permite esse abandono no objeto. Ao que parece, a experiência metafísica poderia trazer esse momento a partir da experiência com a dor e a morte como trouxemos ao examinarmos algumas experiências infantis, e por meio da despersonalização do indivíduo, como será tratado mais adiante.

Em outros termos, experiências vitais extremas envolvem o corpo: a tortura e a morte, o prazer sensível e sensual. Adorno chamou essas experiências primárias de experiências metafísicas, e elas estão na base de sua concepção de experiência moral. O que há de propriamente moral na experiência vital humana é o reconhecimento de que o que nela existe de liberdade de ação se deve ao seu caráter corpóreo, o que implica que a experiência moral é a do reconhecimento da fragilidade do corpo e de sua ligação com os outros, fonte de prazer e de dor. Em outras palavras, e usando a terminologia da Dialética Negativa, a experiência moral é a que desdobra os significados da liberdade a partir do “somatismo imanente” do espírito. Ocorre que essas experiências vitais, metafísicas, morais, são

eminentemente experiências estéticas, isto é, envolvem um processo de diferenciação mimética da racionalidade, a partir de modos de relação significativa com o corpo próprio e o corpo dos outros. Como lidar, então, com a diferença entre o estético e o moral? É certo que Adorno não ignora a determinação autônoma de cada uma das esferas. Contudo, é certo, também que ele aponta para seu imbricamento fundamental, sua origem comum na descoberta do somatismo imanente do espírito (Alves Júnior, 2018, p. 714-715).

Adorno (1966/2009) diferenciaria arte e filosofia, apesar de elas manterem certa proximidade com relação a essa necessidade reconciliação com a mimese, algo que não está apreendida de antemão pelas representações – o não-conceitual, esse elemento indômito da natureza –, mas em ambas reside uma aporia, a tentativa de reconciliação com a natureza sem estabelecer uma relação de dominação para com ela. Na filosofia, ela busca alcançá-la por meio do não-idêntico que se abre por meio da linguagem escrita em modo de constelações, como na forma-ensaio, sem abrir mão da categoria da mediação, e sem se perder na mimese, onde poderia acabar recaindo numa espécie de mística. Na arte também se busca esse não-idêntico, mas se perdendo radicalmente na experiência estética, promovendo uma abertura maior para a alteridade. Na arte, a mimese genuína é mais possível, a do desprendimento do eu, já para o indivíduo empírico na sua relação com os objetos, essa possibilidade de abandono é mais difícil, pois o Eu é formado no recalçamento da mimese como forma de autoconservação. No entanto, filosofia e arte perseguem o não-idêntico, o não-conceitual e a mimese de modos diferentes:

Filosofia é o que há de mais sério dentre todas as coisas, e, no entanto, ela não é tão séria assim. Aquilo que aspira ao que ele mesmo não é já a priori e sobre o que não possui nenhum poder atestado notoriamente pertence ao mesmo tempo, segundo o seu próprio conceito, a uma esfera do indômito, que foi transformada em tabu pela essência conceitual. **O conceito não consegue defender de outro modo a causa daquilo que reprime, a da *mimesis*, senão na medida em que se apropria de algo dessa *mimesis* em seu próprio modo de comportamento, sem se perder nela.** Dessa forma, o momento estético, ainda que por uma razão totalmente diversa do que em Schelling, não é acidental para a filosofia. Não é menos sua tarefa, porém, suspendê-lo na imperatividade de suas intelecções do que é real. Essas intelecções e o jogo são os seus polos. A afinidade da filosofia com a arte não lhe dá o direito de tomar empréstimo junto à arte; e esse fato se acirra ao máximo se pensarmos que esse empréstimo se dá em virtude das intuições que os bárbaros tomam como a prerrogativa da arte. Mesmo no trabalho artístico, elas quase nunca irrompem isoladas, como raios caídos do céu. Elas crescem juntamente com a lei formal do construto; se quiséssemos prepará-las de maneira artificial para vir à tona isoladamente, elas se dissolveriam. O pensamento não protege completamente nenhuma fonte, cujo frescor ele tivesse liberado do pensamento; não está disponível nenhum tipo de conhecimento que seja absolutamente diverso daquele que dispõe, daquele em relação ao qual o intuicionismo foge em pânico e em vão. A filosofia

que quisesse imitar a arte, que quisesse ser por si mesma obra de arte, arriscaria a si mesma. Enquanto para a filosofia precisamente a sua relação com o heterogêneo é temática, ela postularia a pretensão de identidade: a pretensão de que o seu objeto imergisse nela, assinalando ao seu modo de procedimento uma supremacia à qual o heterogêneo se anexaria como material a priori. Arte e filosofia não têm o seu elemento comum na forma ou no procedimento configurador, mas em um modo de comportamento que proíbe a pseudomorfose. As duas permanecem incessantemente fiéis ao seu próprio teor através de sua oposição; a arte, na medida em que se enrijece contra as suas significações; a filosofia, na medida em que não se atém a nenhuma imediatidade. **O conceito filosófico não renuncia à nostalgia que anima a arte como algo não-conceitual e cujo preenchimento escapa de sua imediatidade como de uma aparência. *Organon* do pensamento e, não obstante, o muro entre este e aquilo que há para pensar, o conceito nega essa nostalgia. A filosofia não pode nem contornar uma tal negação, nem se curvar a ela. Nela reside o esforço de ir além do conceito por meio do conceito** (Adorno, 1966/2009, p. 21-22, grifo nosso).

Contudo, essas reflexões trazem contradições, entra a mimese na arte, a mimese no conceito e a mimese na experiência metafísica que são necessárias refletir. Ao que parece, nem toda pulsão é cooptada/expropriada pelo todo de forma reativa no sujeito; assim, talvez nos momentos em que ela possa seguir livre, essa mimese não-representacional poderia aliar sensibilidade e entendimento possibilitando experiências não-regulamentadas como na experiência metafísica. Mas um impedimento claro a isso estaria no esquematismo da repetição, que torna inviável a constatação do que não é igual aos simulacros da cultura fetichizada: os clichês e estereótipos que ocupam o lugar do pensamento. Assim, mesmo livre, a pulsão tende a se ligar somente a objetos que não lhe causem estranheza, assim, o não-idêntico fica difícil de ser experimentado. Contudo, parece que existem momento onde a integração não é total, onde a pulsão não é cooptada e nem a experiência é anulada pela estereotipia que é repetição do sempre igual, como na neurose. Entretanto, como foi elaborado anteriormente, essa experiência da dor, como descrito na neurose, é tanto ajustamento como resistência, ela se aproxima do objeto compulsivamente na tentativa de recuperá-lo, mas se mantém cativa nesse processo. Assim, mesmo que no cativeiro, a busca é pela rememoração do objeto com o qual a afetividade gostaria de se reencontrar indicando os processos de vida que ainda pulsam no indivíduo mutilado:

Com a inibição, teve início a inútil repetição de tentativas desorganizadas e desajeitadas. As perguntas sem fim da criança já são sinais de uma dor secreta, de uma primeira questão para a qual não encontrou resposta e que não sabe formular corretamente. A repetição lembra em parte a vontade lúdica, por exemplo do cão que salta sem parar em frente da porta que ainda não sabe abrir, para afinal desistir,

quando o trinco está alto demais; em parte obedece a uma compulsão desesperada, por exemplo, quando o leão em sua jaula não pára de ir e vir, e o neurótico repete a reação de defesa que já se mostrara inútil (Horkheimer & Adorno, 1947/2006, p. 211).

Não existe diferença pura, ela se expressa pela tensão entre identidade e não-identidade, sendo e não sendo redutível à primeira, há sempre algo de não representável e de não conhecido no objeto e no indivíduo, o que permite que ambos sejam dominados é a redução da diferença à identidade, tanto o objeto quanto o indivíduo; quando se tornam repetitivos, podem ser mensurados, classificados e manipulados, o que escapa não, e isso é resistência. Para Adorno (1966/2009, p. 139), “apesar de a construção de seu sistema sem dúvida alguma desmoronar sem esse princípio, a dialética não tem o seu conteúdo de experiência no princípio, mas na resistência do outro à identidade, de onde provém sua violência”. No entanto, a diferença vem sendo aprisionada cada vez mais pela identidade, devendo ser liberada, por isso, Adorno (1966/2009) critica os universais como totalidade falsa que aprisiona o objeto à sua expressão sempre idêntica, contudo, como examinado no conceito de liberdade, o não-idêntico, aquilo que está subsumido no conceito mas que também lhe escapa, é o meio termo entre o universal que o determina (tanto em sua formação quanto em sua deformação) e a sua possibilidade de expressão singular, daquilo que escapa do encanto da identidade. Portanto, é preciso sempre tensionar as contradições entre universal e particular, ao mesmo tempo que criticar o aprisionamento do segundo por meio do primeiro, como expressão da objetividade heteronômica da sociedade, afinal, o universal é verdadeiro e falso ao mesmo tempo, e em termos distintos. Em sua aparência, o universal invertido é verdadeiro pois é fato material, mas em sua verdade, ele remete à produção humana objetivada na história, que também contém o gemer do desenvolvimento e da realização dos potenciais de liberdade e racionalidade humanos, mas que tido como realizados, se tornam falsos. Em sua verdade, os universais, em termos de potencialidade de liberdade e racionalidade produzidos historicamente são fundamentais para o conhecimento do indivíduo, por exemplo, como dito, a consciência pensa por meio de categorias, que são universais, e sem as quais não há possibilidade de experiência, como as categorias de tempo e espaço. Assim, Adorno (1966/2009) critica a pretensão autárquica dos universais e as armadilhas da identidade, mas não busca um fora para responder a essa contradição, o não-idêntico só se

mostra por meio da identidade ou do conceito, uma vez que o pensamento é sempre a representação da coisa na consciência.

Quando o pensamento segue inconscientemente a lei de seu movimento, ele se volta contra o seu sentido, contra aquilo que é pensado pelo pensamento e que põe um termo na fuga ante as intenções subjetivas. Aquilo que é ditado por sua autarquia condena o pensamento ao vazio; esse vazio torna-se por fim, subjetivamente, estupidez e primitividade. A regressão da consciência é o produto dessa falta de autorreflexão. A consciência ainda consegue visualizar o princípio de identidade, mas não pode ser pensada sem identificação: toda determinação é identificação. Mas justamente ela se aproxima também daquilo que o próprio objeto é enquanto algo não-idêntico: dando a ele a sua marca, ela quer receber dele a sua. Secretamente, a não-identidade é o *telos* da identificação, aquilo que precisa ser salvo nela; o erro do pensamento tradicional é tomar a identidade por sua finalidade. A força que lança pelos ares a aparência de identidade é a força do próprio pensamento. [...] **A identidade não desaparece por meio de sua crítica; ela se transforma qualitativamente. Vivem nela elementos da afinidade do objeto com o seu pensamento.** A *hybris* consiste em querer que a identidade seja, que a coisa corresponda em si a seu conceito (Adorno, 1966/2009, p. 130, grifo nosso).

A identidade não é excluída, tida apenas como face nefasta da dominação, pois ela em si é necessária, no entanto, como dito, ela se altera qualitativamente por meio da autorreflexão sobre sua insuficiência necessária, resta a consciência estar consciência da não-identidade que está para além da identidade. Adorno (1966/2006) parece ser mais enfático no *Dialética Negativa*, sobre as contradições do universal e da sua armadilha sistêmica e totalitária – principalmente no momento em que a verdade não está podendo ser dita, pelo enclausuramento ocasionado pelas sociedades administradas –, assim como as contradições entre universal e particular e a (im)possibilidade da expressão singular da diferença, essa dimensão do não-conceitual como resistência, ou expressão de impulsos de vida que escapam do ajustamento ao existente e ao *status quo* uma vez que o indivíduo não foi completamente integrado à falsa sociedade. Essa parece ser uma dimensão importante de análise, pois na transformação qualitativa da identidade “vivem nela elementos da afinidade do objeto com o seu pensamento”, isto é, mesmo na identidade “é possível entrar em contato com o objeto” (Adorno, 1966/2009, p. 130).

A identidade funda a razão e também o indivíduo, não há pensamento sem identidade, mas no processo do esclarecimento ela foi hipostasiada a ponto de paralisar o movimento de diferenciação, etapa posterior na relação entre sujeito e objeto, necessária para além da identidade, que também funda o ser e possibilita a razão refletir sobre o que ela

pensa, o objeto, que é sempre mais que o conceito, ou a identidade que ele assume em sua representação imagética. Assim, Adorno (1966/2009) não abandona os conceitos nem os universais, mas os critica por dentro, em sua aparência e em sua verdade, para Bueno (2017, p. 16) “a má consciência da razão em relação ao fracasso histórico de sua promessa de ampliação dos horizontes de liberdade e de autonomia não deve ser pretexto para um puro e simples abandono do pensamento conceitual”. Por isso, a importância de uma dialética negativa entendida como a “consciência consequente da não-identidade”, pois de acordo com Bueno (2017, p. 16), para a filosofia negativa de Adorno “somente mediante a identidade”, isto é, por meio do conceito, “que se volta contra a falsa identidade que será possível fazer justiça à integridade do singular”. Isso que não pode ser conhecido ou representado é aquilo que o objeto ainda não é, seu caráter não-idêntico é o devir como essência não representável que escapa à identidade, o não-conceitual que remete à experiência não-regulamentada, presa à identidade, que, nas análises aqui empreendidas, está cada vez mais difícil de se expressar. Mas como dito, ela só pode ser expressada pelo conceito, pois é impossível pensar sem o momento da identidade, pois isso a necessidade premente de Adorno (1966/2009) em manter tensionados identidade – em sua insuficiência necessária – e não-identidade, e realizá-los por meio da escrita em constelações, preservando a primazia do objeto. Contudo, essa tentativa de reconciliação com a natureza, já trazida no *Dialética do Esclarecimento*, torna-se o ponto central que é retomado no *Dialética Negativa*, poderia apresentar essa possibilidade de redenção não apenas por meio da linguagem? Isso seria possível por meio da retomada do impulso mimético da experiência para a consciência do sujeito, possível por meio da experiência metafísica que traz essa dimensão não-conceitual afluída na pele crua que poderia possibilitar o contato com o outro?

O mana, conceito trazido aqui por Horkheimer e Adorno (1947/2006), encarna muito bem essa dimensão não-representacional, de algo que dá vida a todos os seres, ou dito de outro modo, é a vida que ainda pulsa em todos os seres, aquilo que não pode ser apagado mesmo com o sufocamento da diferenciação e expressão da singularidade humana – vida objetivada por traços de caráter – que expressam vida, e não a não-vida. A *Dialética Negativa* de Adorno (1966/2009), por meio de um trabalho bastante denso e trabalhando com as abstrações as mais universais – na sua crítica radial a elas, mas também explicitando a sua necessidade, insuficiência e contradição –, rastrearia no exame radical da totalidade e das marcas de mutilação do ser particular, aquilo que ainda resiste como dimensão não-

conceitual, chamando a atenção para essa dimensão mínima, tão relegada pela filosofia, e que permanece acesa porque a sociedade continua antagônica, síntese de continuidades e rupturas. Assim o faz mantendo a tensão, suspendendo o momento da síntese dentro da crítica imanente, entre a identidade e a não-identidade uma vez que a diferença, aqui entendida como singularidade humana, “é mais e menos do que a sua determinação universal” (Adorno, 1966/2009, p. 132).

Talvez os sujeitos monadológicos não consigam se experimentar em suas singularidades não-idênticas, isto é, quando se identificam consigo mesmos nos outros, se experimentam, mas não naquilo que os diferenciam. Mas não quer dizer que essa singularidade, ainda possível, não seja a expressão do humano com traços de diferenciação em um todo enclausurador. A pergunta seria como experimentar o não-idêntico ou a diferença? Agora, como seria possível esse não-representacional ser expressado sem a identidade, uma vez que não existe experiência pura, ou experiência que não seja assimilada pelas categorias do entendimento e da sensibilidade? O problema, seria que na medida em que, quando são possíveis de se expressar, essa singularidade logo é engolida pela força gravitacional da totalidade invertida? O cativeiro psicológico revela a busca pela vida, é tentativa de reaproximação com o objeto, mesmo nas pulsões destrutivas.

Em todos os modelos de dialética negativa, Adorno aponta para a dimensão não-conceitual da experiência individual, para no fim, reexaminar a metafísica da experiência, como possibilidade de rememoração da natureza dominada e não dominada que precisa ser reconciliada no pensamento. A necessidade da teoria aparece na obra de Adorno (1966/2009) sobremaneira, para isso ele critica duramente a filosofia e os conceitos, no modo como eles sistematizam a totalidade tornando-se a expressão dessa própria totalidade falsa que emula o sempre igual, ou a identidade, é crítica ao sujeito autárquico, e defensor da primazia do objeto. Crítico que é da filosofia, torna-se o seu maior defensor. Por meio dessa crítica, ele quer salvaguardar a potência da crítica como momento que leva à práxis, mas para isso, ele vai a fundo na crítica à noção de sistema e de totalidade, e a partir dessa crítica, faz eclodir uma reflexão fecunda sobre o momento não redutível ao conceito, o não-idêntico, que se expressa por meio da identidade/pensamento que reflete sobre si mesma. Mas talvez traga também que esse momento irreduzível aparece também na dimensão mimética da experiência corporal do indivíduo empírico – e não apenas do exercício filosófico negativo –, como a natureza que não se subsume totalmente nas representações.

Na experiência metafísica da dor, como nas neuroses, esses impulsos ainda estariam salvaguardados, revelando o que há de vida. Mas no mesmo momento em que esses impulsos chegam ao objeto, por meio da consciência – seduzida por esquematismos e tipificações – tão logo eles são dominados pela identidade e perdem seu impulso de resistência como algo não-conceitual que poderia levar a uma experiência do não-idêntico. Contudo, para resistir a esse caráter compulsivo é necessário que a identidade vá além de si mesma, em direção ao heterogêneo que ela aprisiona. Mas será que tudo está reduzido ao domínio da identidade, dela nada escapa? Só é possível uma experiência regulamentada e uma dimensão pulsional administrada para o seu pior? Quando Adorno (1966/2009) revela essa resistência por meio da não-identidade, ele abre espaço para se pensar que o sujeito não está totalmente integrado, e algo de impulso vital, primal, mimético não-representacional ainda possa seguir livre, mesmo que por meio de sussurros como em algumas experiências infantis. Na *Dialética Negativa*, esses aspectos estão na forma-ensaio, mas só se limitam a ela? Negar liberta o pensamento. Libertar o pensamento como algo que pode ser almejado não só pelo trabalho filosófico. Resistência como política, mas também como posicionamento individual específico. O que há de efetivamente psicológico no processo de resistência (giro copernicano)? De acordo com Adorno (1966/2009, p. 220), na vida que ainda sobrevive como impulso há a possibilidade de uma experiência aberta, mesmo que fugidia:

Mesmo conceitos que são tão abstratos que parecem se aproximar da invariância testemunham com isso o seu caráter histórico. Assim dá-se também com o conceito de vida. Por mais que a vida continue se reproduzindo sob as condições da não-liberdade, seu conceito pressupõe, segundo o seu próprio sentido, a possibilidade daquilo que ainda não está fechado, a possibilidade da experiência aberta, que se reduziu a tal ponto que a palavra "vida" já soa como um consolo vazio. [...] Ela não é, como o conceito de lei o promete, transparente, mas toca cada indivíduo como acaso, prosseguimento do destino mítico. A vida guarda esse caráter negativo (Adorno, 1966/2009, p. 220).

O Indivíduo impedido de experimentar deve seguir experimentando, pois remeter à experiência da dor pode ser uma saída para o pensar contraditório. A libertação do pensamento é possível por meio de um processo altamente sofisticado, mas também na experimentação do cotidiano. Pensar a resistência como crítica, e não só como práxis política, mas ela pode ser pensada tanto pela política quanto pela dimensão da ação do pensamento. A identidade, primeira aproximação do objeto – projetiva – não é o objeto em si, é ideologia,

mas ao mesmo tempo a identidade é momento necessário de todo movimento conceitual, mas desde que o eu não fique fixada nela, uma vez que sem esse momento, é impossível pensar. Porque nos aferramos à identidade? Isso remete ao narcisismo, mecanismo de defesa frente o não-idêntico, encarado pelo ego mutilado diante do perigo. Pensamento estruturado é a saída sobre a insuficiência da identidade/projeção, do medo que leva ao juízo afirmativo – trazer o movimento sensível. A abertura emocional provoca uma abertura cognitiva. Desse modo, é preciso rever o quanto da dimensão crítica do pensamento, depende dessa outra dimensão sensível – razão sensível, mimese e racionalidade. Mimese é o se perder no objeto, é contato, é racionalidade, é refletir sobre esse contato para além da síntese que interrompem esse processo do pensamento, isto é, sair do puramente formal. Pensamento é a teoria que se realiza em ato, e não só no texto filosófico. Todo pequeno gesto é uma fissura no todo totalizador. Resistir é insistir, pensamento como teimosia. Assim, talvez o momento em que o sujeito se salva, resida na contradição de uma identidade puramente total e remetida à egoidade extrema. Assim como não há experiência pura na consciência, não há experiência totalmente regulamentada, tudo que o eu experimenta também é não-eu, mesmo que ele assim não o reconheça, contudo, como possibilidade ou contingência aberta, isso revela um momento de fuga e algo mediado que contém algo de imediato que, todavia, se encontra subsumido, mas não inexistente. Esse movimento parece ser sustentado quando Adorno (1966/2009) reflete sobre o conceito de despersonalização, como possibilidade de indivíduo autárquico sair da sua identidade fixa:

É na despersonalização, na desvalorização burguesa do indivíduo singular no mesmo momento glorificado, que se baseia já a diferença entre a subjetividade enquanto o princípio universal do eu individuado - de acordo com a terminologia de Schelling da egoidade - e o próprio eu individuado. **A essência da subjetividade enquanto ser-aí, tematizada em *Ser e tempo*, equivale àquilo que resta da pessoa quando ela não é mais pessoa alguma.** Os motivos para tanto não são de modo algum desprezíveis. Aquilo que é comensurável ao domínio conceitual universal da pessoa, a sua consciência individual, é sempre também uma ilusão, algo entrelaçado com aquela objetividade transubjetiva que deve ser fundada no puro sujeito segundo a doutrina idealista tanto quanto a ontológica. **Tudo aquilo que o eu consegue experimentar introspectivamente como eu também é não-eu, a egoidade absoluta não é experimentável;** é daí que provém a dificuldade constatada por Schopenhauer de perceber a si mesmo. O derradeiro não possui nada de derradeiro. A versão objetiva do idealismo absoluto de Hegel, do equivalente da subjetividade absoluta, leva isso em conta. **No entanto, quanto mais fundamentalmente o indivíduo perde aquilo que se designou um dia a sua autoconsciência, tanto mais se intensifica a despersonalização** (Adorno, 1966/2009, p. 233, grifo nosso).

Estaria no impulso moral diante da tortura que a encara de frente, por meio de uma experiência metafísica, a possibilidade de esse não-eu sair de si mesmo como mônada, e voltar-se para essa relação mimética primordial em que a identidade do eu extremamente personalizado quer reprimir? Seria no exame da dor a possibilidade de uma ruptura com a natureza dominada (por meio da mimese reconciliada com a natureza, algo impossível pelo sujeito altamente individualizado em sua identidade), revelando essa igualdade com a natureza para ir além dela – “a causalidade não é outra coisa senão a natureza indômita do homem, a qual ele faz prosseguir como domínio da natureza. Se o sujeito chega a conhecer algum dia o momento de sua igualdade com a natureza, então ele não precisa mais igualar a natureza a si mesmo” (Adorno, 1966/2009, p. 225). Encarar o horror nos ligaria com essa parcela da desgraça revelando em nós que não somos um eu ao vermos os outros reduzidos a coisas, ver-se também como coisa? Isso teria relação com a experiência metafísica, ela seria essa possibilidade de rememoração da natureza no sujeito. Que seria a possibilidade de reconhecer no estranhamento da dor do outro, a nossa própria animalidade. Escapando da racionalização que é realizada pelo eu naturalizado e submetido à razão pura, de que o horror não é natural, isso despertaria nos indivíduos, mediante a experiência do indizível olhar-se no espelho e reconhecer-se como natureza imunda?

A única coisa que poderia conduzir para fora daí seria aquilo que determina as duas em sua mediação, a cultura enquanto cobertura sobre a imundície e a natureza - mesmo onde ela se mostra como pedra fundamental do ser - enquanto projeção da má exigência cultural de que se precisaria permanecer junto ao mesmo, apesar de toda mudança. [...] De maneira ágil, isso pode ser fundamentado por meio da afirmação de que o eu não é outra coisa senão o princípio da autoconservação oposto à morte e de que ele é incapaz de absorvê-la com a consciência que é ela mesma um eu. [...] Com certeza, essa força de resistência, tal como nos indivíduos decadentes, também parece imergir na história da espécie. [...] O que a morte faz com aqueles que são socialmente condenados pode ser biologicamente antecipado junto aos entes queridos de uma idade avançada; não apenas seu corpo, mas também seu eu, tudo aquilo por meio do que eles se determinam como humanos, esboroa-se sem doença e sem uma intervenção violenta. [...] O contexto de cegueira que envolve todos os homens também é parte daquilo com o que eles imaginam arrancar o véu. Ao invés da questão epistemológica kantiana sobre como a metafísica é possível, entra em cena a questão de filosofia da história sobre se a experiência metafísica ainda é efetivamente possível (Adorno, 1966/2009, p. 305-308).

Esses impulsos que trazem as imagem miméticas sem representações trariam essa possibilidade de identificação com a ruína de modo mais imediato, em que seria possível fugir dessa identidade tanto vinculada à ciência – que não admite uma experiência que não

seja regulamentada pela razão instrumental – quanto à filosofia, por meio de uma defesa do eu e da razão abstrata que não concebe nenhuma experiência desvinculada de um arcabouço teórico sistemático? Onde ambas não podem conceber a possibilidade de liberdade e livre expressão que não estejam já de antemão reduzindo e reificando o corpo e essa dimensão somática irreduzível? Nesse sentido, essa mimese como impulso e afinidade com a natureza, poderia escapar das racionalizações do sujeito autárquico, escapando assim do domínio da identidade, trazendo a não-identidade nesse momento sensível não-conceitual em que o corpo mutilado se reconhece no outro corpo mutilado de modo mais imediato, quase que como um choque/trauma por meio da experiência metafísica?

Isso mostra que, em Kant, se a experiência individual é entremeada por elementos universais, estes mesmos sequer são pensáveis fora dela, e isso em seu aspecto mais material. O que torna possível a Adorno pensar a experiência como unidade entre a universalidade do pensamento e a particularidade do material, do momento somático, não-cognitivo, da consciência individual. **O que Adorno chamará de “experiência metafísica” é um choque sofrido pelo sujeito – da materialidade social que penetra na constituição de sua natureza interna – e que o obriga a pensar.** É o que Adorno expressa na concisa forma: “pensar filosoficamente é, assim, como que pensar intermitências, ser perturbado por aquilo que o pensamento não é”. No entanto, segundo Adorno, Kant teria rebaixado o elemento individual da experiência, no instante em que aponta para sua constituição, de modo a resguardar a objetividade do conhecimento no pólo do sujeito puro, inteiramente destacado do empírico. Em Kant, assim, a identidade do “eu penso” com suas experiências seria pensada numa perspectiva que excluiria **o choque metafísico da matéria**. Segundo Adorno, um passo diferente, no sentido do choque metafísico, poderia ter sido dado, se Kant tivesse considerado mais detidamente o aspecto de *atividade* do transcendental (Alves Junior, 2003, p. 66-67, grifo nosso).

Nesse momento, não digo de tentativa de esclarecimento racional em perceber o quão absurdo é a tortura, mas algo que tenha a ver com corpo torturado a identificação imediata, por meio desses impulsos indômitos, e das suas próprias mutilações, isso em nível corpóreo-sensível, mimético não-representacional. Para Adorno (1966/2009, p. 238), “aquilo que não é separado só existe nos extremos, na emoção espontânea que, impaciente com o argumento, não quer tolerar que o horror se perpetue”, assim, o autor deixaria brechas para pensar essa possibilidade de experiência e mimese com a dor de forma não totalmente mediatizada pelo conceito e pela identidade. Essa possibilidade estaria sustentada nessa citação que revela a emoção espontânea que o autor traz, que não quer tolerar nenhuma dor como uma forma de pensar essa possibilidade de experiência não-regulamentada, possível pela experiência metafísica. Mas como foi dito, isso também é necessário de ser perseguido por “uma

consciência teórica que não se deixa aterrorizar por nenhum comando e que percebe a razão pela qual, apesar de tudo, o horror se perpetua a perder de vista”. Mas ao mesmo tempo, conforme o autor expõe, “em face da impotência real de todos os indivíduos, essa contradição é o único palco da moral hoje. A consciência reagirá espontaneamente na medida em que reconhece o mal sem se satisfazer com esse conhecimento”. Por isso seria tão importante se voltar para essa dimensão não-conceitual, micrológica da experiência humana, examinando aquilo que ainda é vivo, e que escapa das representações por fazer implodir a emoção quase catártica que realmente consegue experimentar o outro diferente depois de identificar as semelhanças entre seus corpos mutilados? Quando reconhecendo o outro coisificado (sem humanidade), ver-se como igual e, a partir daí, poder se relacionar com o outro de forma não coisificada, mas como humano, igual e diferente dele mesmo. As emoções desempenhariam um papel crucial aqui, quando pela força do amor de mãe, por exemplo, é possível ela se desligar dos seus preconceitos e mudar sua compreensão cognitiva-identitária como o outro, seu filho? A emoção e a sensibilidade poderiam afetar e alterar os processos cognitivos? A relação entre mimese – como simpatia e reconciliação com o objeto, só é possível pela dissolução do eu autárquico – com o corpo como algo indômito, só é possível quando o sujeito não é mais sujeito? Mimese nesse sentido seria uma reação mais próxima do corpo vivo, contato vital que permite uma verdadeira individuação depois da despersonalização?

Assim, de acordo com as análises empreendidas até o momento, notamos algo aparentemente paradoxal na dialética negativa adorniana a respeito da individualidade como potencial que deve ser buscado sobremaneira, e a própria autodissolução dessa individualidade – resultado da atual situação de encarceramento e dos obstáculos à verdadeira personalização – que poderia gerar novas formas para uma autêntica individuação. Por meio da rememoração e elaboração das nossas marcas de mutilação, é possível insuflar na consciência uma forma de razão que se alie à sensibilidade. O fenômeno da despersonalização, resultado nefasto do fracasso da cultura, poderia propiciar algum contato aberto para a experiência formativa. Ele carrega consigo contradições e uma potencialidade modesta de resistência, posto que quando o indivíduo deixa de ser sujeito, pode também romper com esse falso eu, fixo à identidade, e por isso impotente e conformado. Talvez somente desse modo, considerado o poder avassalador do ajustamento social, o indivíduo poderia se libertar dessa autarquia subjetiva ilusória, superando o eu duramente enrijecido que

o culto da personalidade nesta sociedade reforça e produz, e, posteriormente, lograr uma autêntica individuação.

O horror da despersonalização não seria tocado senão pela intelecção do caráter coisal da própria pessoa, pela intelecção dos limites da egoidade que foram impostos pela igualdade do si próprio com a autoconservação [...] **No cerne do sujeito moram as condições objetivas que ele precisa se dispor a negar por causa da incondicionalidade de sua dominação e que perfazem o caráter próprio a essa dominação. O sujeito precisaria se desfazer delas. A pressuposição de sua identidade é o fim da coerção à identidade.** É isso que aparece na ontologia existencial, só que de modo deformado. No entanto, nada que não penetre na zona da despersonalização e em sua dialética continua sendo aqui intelectualmente relevante; a esquizofrenia é a verdade histórico-filosófica sobre o sujeito. Em Heidegger, essa zona por ele deflorada transforma-se sub-repticiamente na alegoria do mundo administrado, e, de modo complementar, na determinação desesperadamente consolidada da subjetividade. Aquilo que ele reserva à história da filosofia sob o nome de destruição só encontraria seu objeto na crítica a essa subjetividade. [...] Se o papel, heteronomia prescrita pela autonomia, é a forma objetiva mais recente da consciência infeliz, então não há, inversamente, nenhuma felicidade senão quando o si próprio não é ele mesmo. **Caso o sujeito recaia de maneira esquizofrênica, sob a pressão desmedida que pesa sobre ele, no estado de dissociação e de ambivalência do qual ele se subtraiu historicamente, então a dissolução do sujeito é ao mesmo tempo a imagem efêmera e condenada de um sujeito possível.** Se sua liberdade outrora pôs um fim ao mito, o sujeito se livraria assim de si mesmo enquanto o mito derradeiro. A utopia seria, sem sacrifício algum, a não-identidade (Adorno, 1966/2009, p. 234-235, grifo nosso).

De acordo com Adorno (1966/2009, p. 232), “o conceito de papel sanciona hoje a despersonalização falsa e perversa: a não-liberdade”, a personalidade não é, como o sistema nos quer inculcar, a autonomia realizada do indivíduo por meio da participação – que na verdade é mero ajustamento – dele no sistema que o satisfaz em seu individualismo, como mostras de um eu que está livre para decidir seu destino, como importante membro do sistema social. Pelo contrário, a personalização no capitalismo tardio mostra esse “lugar da autonomia penosa e conquistada como que por tempo determinado senão em virtude da adaptação plena, está abaixo e não acima da liberdade”. “A miséria da divisão do trabalho é hipostasiada no conceito de papel como se se tratasse de uma virtude. Com esse papel, o eu prescreve uma vez mais a si mesmo aquilo a que a sociedade o condena”, assim, essa noção de personalidade traz no conceito de papel a necessária autodissolução do eu para se adaptar e se autoconservar no capitalismo tardio, assim, na possibilidade do “eu liberto, não mais aprisionado em sua identidade, também não estaria mais condenado a se submeter a papéis”. Em outro momento, Adorno (1969/1995a, p. 67) afirma que o ideal de personalidade se endureceu diante do seu

próprio princípio, isto é, “a pessoa correta é aquela que se conforma à sociedade, organizando-se a si mesma segundo a norma” social que se abateu sobre os indivíduos até sua estrutura mais íntima, assim, “o sujeito não chega através do cuidado narcisista referido a si, senão na medida em que renuncia a si, a dedicação ao outro” No entanto, é nessa mesma “força do Eu, que ameaça perder-se e que, antes caricaturizada como autocracia, continha-se no ideal de personalidade, é a força da consciência e da racionalidade” que não deve ser negligenciada, mas trazida para sua autorreflexão, pois “somente assim pode o indivíduo desenvolver resistência contra ela” (Adorno, 1969/1995a, p. 68-69). Nesse sentido, mesmo que o conceito de personalidade tenha se tornado um fetiche, e se enfraquecido como potencial do indivíduo verdadeiramente individuado, é na força do eu – depreendido de falsas pretensões de julgar-se autônomo e livre – que se apoia a potencialidade da consciência e da razão como fundamentais ao exercício crítico que deve continuar sendo fomentado, sem o qual não é possível a reflexão sobre sociedade irracional, a mesma que levou ao fracasso da individuação.

Desse modo, não se deve abrir mão do indivíduo, “mesmo no âmbito moral, a identidade não pode ser negada abstratamente, mas precisa ser conservada na resistência, se é que ela deve se transformar um dia em seu outro” (Adorno, 1966/2009, p. 233), pois para o autor, o “estado atual é destrutivo: perda da identidade por causa da identidade abstrata, da autoconservação nua e crua”; e isso deve ser criticado de modo radical. No aforismo *Mônada*, Adorno (1951/1993, p. 131) traz uma importante contribuição a esse respeito: “a situação na qual o indivíduo desaparece é ao mesmo tempo de um individualismo desenfreado”, pois essa forma esvaziada “não reforça a resistência, mas a elimina”, e com ela “a própria individualidade”. Ainda nesse aforismo, Adorno (1951/1993, p. 131) continua a falar sobre a liberdade e a individuação em uma sociedade irracional: “no interior da sociedade repressiva, a emancipação do indivíduo não o beneficia apenas, mas também o prejudica. A liberdade em face da sociedade priva-o da força para a liberdade”, por isso é preciso rastrear, refletindo sobre essa contradição, os traços de humanidade que ainda persistem no indivíduo, mesmo mutilado, uma vez que “eles nos exortam a pôr um fim àquela fatalidade que os individualiza tão-somente para poder quebrá-los”, nesse sentido, esse aforismo parece contribuir com o argumento aqui desenvolvido, pois “só quem perder sua vida há de salvá-la”. Por isso a necessidade de compreender essa despersonalização como aquilo que poderia levar ao abandono de um falso indivíduo marcado pelo eu idêntico, fixo à identidade e por isso

impotente e ajustado, que deve perder a sua vida se quiser realmente salvá-la. Talvez somente desse modo, o sujeito seria capaz de se libertar de sua autarquia com o qual o próprio conceito de personalidade reforça. No aforismo *Moral e ordem cronológica*, Adorno (1951/1993, p. 68) irá refletir sobre a moral, a propriedade e a sensibilidade, afirmando que o amor pertence à esfera da liberdade e é, portanto, fugidio ao direito que lhe outorgaria alguma legitimidade na posse, “a verdadeira inclinação seria a que se dirige de maneira específica ao outro, que se prende aos aspectos que se ama, e não ao ídolo da personalidade, esse reflexo da posse”, que tende a transformar quem se ama em objeto, pecando assim com o amor e a liberdade. Desse modo, para o autor, seria preciso abrir mão da posse do outro – nesse caso, do “ídolo da personalidade” que não abre mão da dominação –, que é o impedimento à própria experiência do amor que os transforma em objetos.

A transcendência que algumas neo-ontologias esperam da pessoa não faz outra coisa senão superestimar sua consciência. Essa consciência, contudo, não existiria sem esse universal que o recurso à pessoa como fundamento ético gostaria de excluir. É por isso que o conceito de pessoa, assim como as suas variantes, por exemplo, a relação eu-tu, assumiram o tom oleoso de uma teologia na qual não se acredita. Do mesmo modo que o conceito de um homem justo não pode ser antecipado, ele também não pode ser igualado à pessoa, essa duplicata santificada de sua própria autoconservação. Segundo o ponto de vista da história da filosofia, esse conceito implica por um lado o sujeito que se objetiva no caráter, e, por outro lado, a decadência desse sujeito. A perfeita fraqueza do eu, a passagem dos sujeitos para um comportamento passivo e atomista, similar aos reflexos, é ao mesmo tempo a condenação merecida pela pessoa na qual o princípio econômico da apropriação tornou-se antropológico. Aquilo que precisaria ser pensado nos homens como o seu caráter inteligível não é o elemento pessoal neles, mas aquilo por meio do que eles se distinguem de seu ser-aí. Na pessoa, esse caráter distintivo aparece necessariamente como não-idêntico. Todo estímulo humano contradiz a unidade daquele que ele mobiliza; cada impulso para o melhor não se mostra apenas como, dito em termos kantianos, razão, mas antes também como estupidez. **Os homens só são humanos quando não agem como pessoas, nem, com maior razão, se posicionam como tais; o elemento difuso da natureza, o elemento no qual os homens não são pessoas, é similar aos traços de um ser inteligível, desse si próprio que estaria redimido do eu; a arte contemporânea incorpora radicalmente algo disso. O sujeito é mentira porque, em virtude da incondicionalidade da própria dominação, ele nega as determinações objetivas de si mesmo; só seria sujeito aquilo que se desprendesse dessa mentira e que, por sua própria força, estabelecida graças à identidade, se desembaraçasse do revestimento dessa identidade** (Adorno, 1966/2009, p. 231-232, grifo nosso).

Condudo, como já foi discutido, não se trata de hipostasiar esse elemento não-conceitual, propondo uma teoria do imediato, pois de acordo com Horkheimer e Adorno (1947/2006) e Adorno (1966/2009), isso seria regredir ao estágio mágico de indiferenciação

com a natureza. Para os primeiros autores, “o conceito é a ferramenta ideal que se encaixa nas coisas pelo lado por onde se pode pegá-las. Pois o pensamento se torna ilusório sempre que tenta renegar sua função separadora, de distanciamento e objetivação”. Assim, por mais que o conceito deva refletir sobre sua relação com a dominação cega da natureza – como discutimos a respeito da necessidade do esclarecimento se reconciliar com a natureza, essa, pai do pensamento –, é somente por meio do conceito que essa reflexão toma substância, pois “toda união mística permanece um logro, o vestígio impotentemente introvertido da revolução malbaratada” (Horkheimer & Adorno, 1947/2006, p. 43). No *Dialética Negativa*, Adorno (1966/2009, p. 203) permanece fiel a essa reflexão: “assim como a sua contrapartida violenta, o mal também não é, contudo, incondicionado, mas determinado historicamente”, e não haveria “propriamente nenhuma outra instância para a prática correta e para o próprio bem senão o estado maximamente desenvolvido da teoria”. Contudo, retomando o argumento sobre a despersonalização, parece que Adorno (1966/2009) deixa pistas que apontam para a resistência individual sem pensá-la imediatamente por meio do potencial da teoria e nem pensá-la como uma possibilidade modesta de uma práxis possível – no entanto, talvez ela de fato o seja quando o indivíduo, por meio da experiência metafísica, teria possibilidade de refletir sobre essa natureza dominada, reconciliando-se com ela.

Lembremos inicialmente que o primado do objeto não deve ser entendido como hipóstase do não conceitual, positividade ontológica no limite inacessível ao conceito, mas sim como figura de negação da identificação imposta ao objeto pelo conceito, a acusar a resistência do objeto à sua instrumentalização pelo pensamento identificador. Destarte, o motivo do primado do objeto delineia um conceito negativo de natureza: a natureza se manifesta como aquilo que resiste ao regime de apropriação identitária do sujeito. Conceito negativo que busca, mediante a incorporação do momento mimético, fazer-se sensível ao não conceitual, vale dizer, àquilo que nas coisas anseia por uma expressão não contemplada pelo conceito. Mas essa abertura às coisas opacas e insignificantes desprezadas pelo conceito só pode se perfazer quando o sujeito logra se liberar do regime de apropriação identitária imposto aos objetos. Tal suspensão do regime simbólico de produção de identidade exige, por sua vez, que o próprio sujeito abandone uma identidade cristalizada no interior de um universo simbólico estruturado – ou, nas palavras de Adorno, que o sujeito morra como pessoa. O motivo da despersonalização desloca o foco da atenção do objeto para o sujeito. O primado do objeto requer o descentramento do sujeito (Chiarello, 2016, p. 389).

Esse impulso de reconciliação, mimese, é aquele de se perder na natureza, de perder o Eu, e é justamente nesse movimento que se encontra a possibilidade de redenção; mas o sujeito tenta a todo momento se autoconservar, contudo, na medida em que mais faz isso,

menos sujeito se torna, restando então como possibilidade esse encontro visceral. Somente quando o individualismo está fragilizado (quase que abolido), ele diminui as suas defesas e pode se perder na mimese. Ao que parece, por meio da mimese, como forma de reconciliação tanto como exigência do pensamento negativo e do filosofar concreto, ela é, no mesmo movimento, como visto, um dos momentos que expressam a perda da identidade do sujeito, que pode ser compreendida também como um momento positivo na medida em que pode promover essa descentralização do indivíduo pseudoindividualizado que se fixa na identidade como mecanismo defensivo, promovendo uma possibilidade de negação dessa identidade. Assim, o sujeito deve renunciar a essa autarquia subjetiva ilusória, promovida pelo conceito de personalidade, que é também afirmada em Kant, na soberania da razão pura e do espírito, e acolher essa natureza difusa que o constitui; mais uma vez, Adorno (1966/2009) fará uma dura crítica à personalidade, como uma forma de caricatura de um indivíduo que se percebe livre na não-liberdade:

A liberdade e o caráter inteligível são aparentados com a identidade e a não identidade, sem se deixar inscrever clara e distintamente de um lado ou de outro. Segundo o modelo kantiano, os sujeitos são livres na medida em que são conscientes de si, idênticos a si mesmos; e, em uma tal identidade, eles são uma vez mais não-livres, na medida em que são submetidos à coerção dessa identidade e a perpetuam. Eles são não-livres como não-idênticos, como natureza difusa, e, no entanto, livres como tais porque, nas emoções que se abatem sobre eles - a não-identidade do sujeito consigo mesmo não é nada além disso -, eles também se livram do caráter coercitivo da identidade. **A personalidade é a caricatura da liberdade.** A aporia tem por fundamento o fato de que a verdade, para além da coerção à identidade, não seria o seu outro puro e simples, mas seria, sim, mediado por ela (Adorno, 1966/2009, p. 248-249, grifo nosso).

Somente por meio da despersonalização – desse rompimento com uma individualidade enrijecida e consolidada por meio desse apego do eu à identidade entendida como única possibilidade de se autoconservar –, que, assim como na experiência metafísica – em que é possível o sujeito trazer para a consciência a experiência da dor e reconhecê-la também no outro –, o sujeito alcançaria a verdadeira individuação, possibilitada por essa abertura para o sensível e para a alteridade. Assim, Adorno (1966/2009) manteria a contradição aberta, uma vez que, como desenvolvemos, ele não propõe uma aniquilação do indivíduo, mas o contrário, ele deseja o mesmo se salve de si, promovendo uma ruptura com a identidade com a qual ele se constitui como pseudoformado, mantendo-se preso em si mesmo.

Esse interesse permaneceria como necessidade premente, mas de forma paradoxal, uma vez que ele só pode se salvar quando ele se liquida. Assim, em relação ao âmbito filosófico e conceitual, Adorno (1966/2009) proporia, por meio de uma experiência metafísica, uma possibilidade de mimese como rememoração da natureza negada, em sua vinculação indissociável com o materialismo com o corpo. Tomamos como hipótese, ancorados principalmente em Adorno, Alves Junior e Chiarello, que esse momento teria afinidade de certo modo com a arte – mas distinto daquela –, pois em ambos, é comum essa possibilidade de negação do eu idêntico como abertura para o outro, por meio de uma necessária dissolução da personalidade promovida pela despersonalização. De acordo com Chiarello (2016, p. 393), “para Adorno, uma das maiores virtudes da experiência estética – se não a maior delas – consiste justamente na promoção do descentramento do sujeito”, que assim como na experiência metafísica o que reside “de fundamental importância, nesta experiência, é o momento de desvanecimento do eu, que se faz acompanhado de um estremecimento ou comoção profunda (Chiarello, 2016, p. 393). Sobre a filosofia e seu componente moral, ético e expressivo, é preciso uma mimese do corpo vivo, por meio da reconciliação com a natureza corpórea renegada, propiciando a solidariedade.

A angustiante tomada de consciência desta situação, o doloroso reconhecimento da despersonalização que vitima cada um de nós, hodiernamente, configura uma etapa decisiva e essencial deste processo, acalentado por Adorno, rumo à consolidação de uma autêntica personalidade. Como afirma Adorno reiteradamente, o sujeito precisa se libertar do mito de sua liberdade e autossuficiência – esta é a condição prévia e indispensável para conquista de uma autêntica autonomia, ou de uma autêntica personalidade. Destarte, a única imagem ainda possível do indivíduo, ainda que efêmera e condenada, é aquela que apresenta a dissolução desse indivíduo e, ao mesmo tempo, *o horror dessa dissolução*. Ora, essa imagem angustiante e liberadora a um só tempo não seria aquela que uma experiência estética específica nos permitiria contemplar? Experiência esta que facultaria ao sujeito fruir de sua própria morte, na exata medida em que este se reconhece em objetos insignificantes, arruinados e desprezíveis, os quais refletem a liquidação de sua individualidade como sua verdadeira imagem. Com efeito, o impulso de perda de identidade almejado por Adorno (como sendo aquele que conduz a uma autêntica individuação) é propiciado, em grande medida, por uma experiência estética definida, identificada na arte de vanguarda de seu tempo (Chiarello, 2016, p. 387).

Portanto, essa experiência com o corpo mutilado e com a sensibilidade propiciado pela mimese genuína (reprimidas pela modernidade como impulsos mágicos), só seria possível por meio da despersonalização, que permitiria o sujeito morto, se encantar pelo o que é vivo, e não se deixar seduzir pelo que é morto, no entanto, parece que o movimento é

inverso, ao se solidarizar com o sofrimento, reconcilia-se com sua natureza negada, e assim, por meio da experiência metafísica – sedimentação da história do sofrimento humano, que fora expulsa da metafísica – reconhecer-se no outro, e depois, se relacionar com ele pela fruição do prazer de proximidade, do se perder (aqui o sujeito já teria superado esse medo daquilo que encanta, o mana, e com a natureza pulsional, levando-a a objetos dignos de amor). Assim, esse momento mimético propiciaria essa reconciliação com o objeto por meio da dissolução do eu totalmente individualizado em sua identidade fixa (despersonalização), rompendo com aquilo mesmo que a determina, o sistema econômico que acirra as desigualdades e a luta pela autoconservação, fortalecendo esse tabu antimimético, que ele aproxima do pensamento mágico, só assim, seria possível uma experiência metafísica de abertura reconciliada com o outro por meio de uma forma de semelhança e analogia que se difere do pensamento de identidade.

O medo que o homem esclarecido tem do pensamento que se aplica negativamente aos fatos, é o mesmo que aquele acionado diante do poder oculto da natureza e da fantasia, como reações de defesa ante o desconhecido ameaçador, mas também diante daquilo que fascina e encanta, e desperta o desejo de proximidade reprimido por meio da falsa segurança do eu sempre fixo. O esclarecimento buscou para isso uma forma de enfrentamento caracterizada por uma razão destituída da faculdade da imaginação e das especulações, o medo deveria então ser enfrentado pela razão sem sensibilidade, reprimindo qualquer tipo de mimetismo, e isso tem relação direta com a experiência metafísica. O resultado é que se coloca, então, um tabu sobre o que lembra essa possibilidade de sedução e desprendimento das amarras do eu idêntico a si mesmo, e do pensamento negativo e contraditório que possibilitariam a superação da identidade como modo de autoconservação. O mana, o desconhecido e incompreendido devem passar a filtro pelo domínio totalitário autocrático do sujeito amedrontado diante do natural – que também encanta e fascina –, levando o indivíduo a se tornar cada vez mais individualizado, levando também à possibilidade de conhecer a cegueira, a mesma tautologia do subjetivo que o esclarecimento e a ciência buscaram a todo momento reprimir. Isso tem a ver com a exuberância da fragilidade e da beleza recôndita naqueles que são provavelmente mais frágeis e felizes, que são identificados como inimigos, pois lembram essa felicidade, forma de se relacionar com a natureza de forma mais imediata, o que foi proscrito pelo esclarecimento, colocando sobre eles um tabu. Qualquer experiência com o não-idêntico, com a mimese e com a possibilidade do prazer em se identificar, se perder e se

reencontrar no objeto: qualquer imagem de mimetismo é considerada desvario tal como as próprias práticas mágicas. A experiência metafísica poderia então trazer essa proximidade do outro pela mimese, mostrando, de acordo com Alves Junior (2003) que

as experiências da dor física, ou do cheiro de putrefação de corpos (M, 183s), da excitação sexual – bem como de tudo aquilo que lembra a natureza no sujeito – revelam *o sentido mimético da constituição do eu*. A mimesis, com efeito, presente nos atos de cheirar, de tocar o outro ou da atuação dramática, é o modo de autoconstituição do sujeito que mais aproxima de si o objeto. Nela, a natureza é incorporada sem violência, assimilada com prazer. Mas um prazer que ameaça o desejo de identidade do eu, que arrisca as fronteiras cambiantes do eu e da natureza (Alves Junior, 2003, p. 148-149).

Mimese só pelo assemelhamento é identidade, mas a mimese não é só imitação, mas disposição para a experiência. A magia se sustenta na mimese que é uma forma de conhecimento diferente do conceitual, e que ficou banida, há uma ruptura forte já no mito, que essa aproximação é negada, deixando para trás, na sombra da história essa dimensão mimética, que só retorna na falsa mimese, prazer na imitação na ridicularização para dominar. Haveria então uma ruptura tão grande entre esclarecimento e magia? No mito e na magia há uma ruptura grande – o que já é sinal de esclarecimento –, talvez definitiva, mas no esclarecimento ela deveria ser novamente tematizada, para além da falsa mimese. Na mimese, há algo de impulso de vida na aproximação dos objetos, nela reside algo de arcaico, medo e prazer na dissolução sem amarras, uno com a natureza, contudo, pelo tabu antimimético, a razão se distancia desse conhecimento tateante e sensível, mas onde cresce o perigo, cresce também o que salva. Jogar-se para a experiência provoca medo, no entanto, na experiência infantil, quando o medo ainda não foi internalizado pela repressão civilizatória, algo de impulso arcaico ainda sobrevive como impulso vital ou dimensão não-conceitual da experiência, principalmente por meio da fantasia e da imaginação. No entanto, no adulto mutilado, esse momento mimético não-conceitual no sentido do não-idêntico que escapa à identidade que regulamenta toda experiência possível à constatação da mesmice, ainda poderia estar vivo e subsumido na experiência metafísica como refúgio diante daquilo que é total.

Horkheimer e Adorno (1947/2006) parecem reconhecer que o caráter mimético do pensamento mágico possui alguma verdade, mas que foi perdido no processo do esclarecimento, e que deve ser recuperada. Assim, o pensamento mágico seria capaz de opor-

se à natureza identificante recalcada pela racionalidade vazia, possibilitando um encontro com a diferença. Nesse tipo de pensamento mágico haveria a possibilidade de um abandono no sujeito e da identidade conceitual em direção a uma relação com as múltiplas afinidades do objeto? Pois de acordo com os autores, “o mundo da magia ainda continha distinções, cujos vestígios desapareceram até mesmo da forma linguística”, isso indica um conteúdo de verdade das práticas mágicas as quais o pensamento esclarecido rompeu. “As múltiplas afinidades entre os entes são recalcadas pela única relação entre o sujeito doador de sentido e o objeto sem sentido, entre o significado racional e o portador ocasional do significado” (Horkheimer & Adorno, 1947/2006, p. 22).

O Eu não pode se perder na identificação com o outro, mas é só assim que ele se constitui. Trata-se de uma contradição do próprio objeto com o qual Adorno (1966/2009) expõe em sua dialética negativa, pois o Eu só se constitui ao excluir de antemão outras identidades que não são iguais à sua, portanto, seria necessário romper com esse falso Eu produzido por um conjunto fixo de identidades que a razão ou a consciência reificada pela pseudoformação produz, que já impede de antemão a alteridade. É preciso romper com essa identidade do sujeito constituído na mediação com a totalidade que intensifica o medo de sua despersonalização, desse se perder na mimese que forma, pois “é só enquanto tal imagem e semelhança que o homem alcança a identidade do eu que não pode se perder na identificação com o outro, mas toma definitivamente posse de si como máscara impenetrável” (Horkheimer & Adorno, 1947/2006, p. 22). Para isso, seria necessário modificar as condições vigentes, mas como o giro é para o sujeito, não haveria outra alternativa que a produção de uma consciência crítica, ou de, quando já perdido, os indivíduos pudessem se reencontrar mais rico depois de uma abertura radical ao objeto, possibilitando uma verdadeira individuação.

Com o recurso da despersonalização, nos aproximamos de um certo pensamento arcaico, que, como na pulsão de morte, nos leva à indiferenciação com a natureza, mas também a um se perder nela ainda não representado pela linguagem, como potência mimética encontrada na arte, que escapa da via do conceito. Essa natureza apareceria como verdadeira figura da negação da identidade, que não se limita nem ao sujeito doador de sentido, nem à racionalidade instrumental reificada que já macula de antemão qualquer proximidade com o não-idêntico. Assim, o pensamento mágico seria capaz de opor-se à natureza identificante recalcada pela racionalidade vazia, possibilitando um encontro com a diferença. Nesse tipo de pensamento mágico haveria a possibilidade de um abandono no sujeito e da identidade

conceitual em direção a uma relação com as múltiplas afinidades do objeto. “É à identidade do espírito e a seu correlato, à unidade da natureza, que sucumbem as múltiplas qualidades”. Assim, se o pensamento racional deve submeter tudo à identidade, negando todo potencial da mimese e da razão, no pensamento mágico essa multiplicidade é resguardada fugindo de uma relação em que “a natureza desqualificada torna-se a matéria caótica para uma simples classificação, e o eu todo-poderoso torna-se o mero ter, a identidade abstrata” (Horkheimer & Adorno, 1947/2006, p. 22). Essa multiplicidade diz da possibilidade de uma afinidade mais aberta, ainda não individuada, como na magia. Não se trata de um indiferenciado, nem de um eu idêntico, pois ele muda de acordo com a necessidade do objeto de perigo, onde a identificação fixa ainda não foi posta. Como já desenvolvemos, não se trata de um retorno à magia como impulso arcaico, como se não houvesse algum tipo de experiência espontânea que já não esteja de antemão marcada pela identidade fetichizada. Mas de pensar no potencial disruptivo da despersonalização – descentramento do sujeito, do qual a arte mostra algo disso –, em que a experiência poderia levar o indivíduo ao seu próprio Eu em ruínas, levando-o à possibilidade de ver-se como não-eu que não pode mais submeter os objetos à sua imagem projetiva e identitária. Essa possibilidade de alienação extrema é retomada por Adorno (1966/2009) em relação àquilo que foi coisificado, que o sujeito experimenta como estranhamento, por isso, cabe à filosofia perseguir aquilo que ainda não é pensamento:

As coisas se enrijecem como os fragmentos daquilo que foi subjugado; salvá-las significa o amor pelas coisas. Não se pode excluir da dialética do que está estabelecido aquilo que a consciência experimenta como estranho enquanto coisal: negativamente a compulsão e a heteronomia, mas também a figura deformada daquilo que seria preciso amar e que o encanto, a endogamia da consciência não permite que amemos. **Para além do romantismo que se experimentou como mal do século, como sofrimento com a alienação, levanta-se a expressão de Eichendorff: "bela estrangeiridade"**. A disposição reconciliada não anexaria o estranho a um imperialismo filosófico, mas encontraria sua felicidade no fato de o estranho e o diverso permanecerem na proximidade por nós conferida, para além do heterogêneo tanto quanto do próprio. A acusação incansável de reificação priva-se da possibilidade daquela dialética, e é isso que acusa a construção históricofilosófica que porta essa acusação. Os tempos plenos de sentido a cujo retorno o primeiro Lukács aspirava foram o produto da reificação, de uma instituição desumana, tanto quanto os tempos burgueses aos quais unicamente ele atribui a reificação. [...] Em suas parcas exposições sobre a constituição de uma sociedade livre, o Marx maduro alterou sua relação com a divisão do trabalho, com o fundamento da reificação. **Ele distingue o estado de liberdade da imediatidade primitiva. No momento da planificação, do qual ele esperava uma produção voltada para os viventes em vez de para o lucro, e, em certo sentido, a restituição da imediatidade, conserva-se o coisalmente estranho; a mediação também, até o interior do projeto de realização daquilo que não é senão**

pensado pela filosofia. Não obstante, o fato de a dialética não ser possível sem o momento do que é coisalmente fixo e se reduzir a uma doutrina inofensiva sobre a transformação não deve ser atribuído nem ao hábito filosófico, nem unicamente à compulsão social que se dá a conhecer à consciência em uma tal fixidez. Cabe à filosofia pensar aquilo que é diverso do pensamento e que o transforma pela primeira vez em pensamento, apesar de o seu demônio persuadi-lo de que isso não deve ser (Adorno, 1966/2009, p. 164-165, grifo nosso).

Nesse sentido, propomos pensar, principalmente em Adorno (1966/2009) que essa relação entre a filosofia e a arte na sua relação indissociável como a reconciliação com a natureza e a mimese, que nessa persiste a resistência do não-idêntico à identidade, o que é comum em ambas formas de conhecimento que, como bem retratou Alves Junior (2003, p. 149) trazem o “prazer que ameaça o desejo de identidade do eu, que arrisca as fronteiras cambiantes do eu e da natureza”. Mas voltando para a dimensão da experiência individual por meio do que elaboramos sobre a experiência metafísica, o momento mimético sobrevive como o negativo da dominação, nisso Adorno (1966/2009) é enfático, ao defender a filosofia ensaística, mas, ao mesmo tempo, propomos pensar que esse movimento também pode ser realizado pelo indivíduo empírico, como possibilidade de resistência ao ajustamento promovido pela tendência da sociedade à sua integração total. Seria então necessário recuperar essa mimese, como impulso arcaico que quer se ligar ao prazer, mas que para isso o sujeito teria de abrir mão de si mesmo. Isso seria possível por meio da experiência metafísica e da despersonalização. Diante do horror, quando não se identifica e se fascina com ele, poder experimentar, quando morto (despersonalizado – eu não enrijecido) essa felicidade arcaica proscrita e transformada em sofrimento, que lembra que a dor que ambos se identificam (na empatia), é resultado justamente do nosso medo que nos impele a dominar e a negar o prazer. Trazer o impulso mimético não-representacional para a consciência é o único modo de resistência do não-idêntico à identidade, esse momento sempre deve passar pela consciência, pela linguagem, como na experiência metafísica, mas seria possível primeiro se espantar, e depois redesenhar e reformular as ideias fixas, possibilitando uma posterior autorreflexão depois da despersonalização?

A relação da estética com a mimese e a moral diz respeito a essa sensibilidade diante da experiência metafísica com a dor, que seria possível de forma mais profunda na arte, mas que também seria possível por meio do exame da moral no sentido daquele que não quer olhar o horror e se identificar com ele. Segundo os autores, na arte esse choque é mais fácil, mas

como desenvolvemos sobre a despersonalização – que também encontra-se mais próxima da estética –, talvez seja possível essa relação mais sensível com a mimese que forma, do se deixar levar na natureza ambiente, de se perder no outro, possibilitando, talvez, *a posteriore*, a elaboração sobre a sua própria natureza negada, e assim, poder se ligar ao objeto por meio do prazer, se encantando com os aspectos não mutilados desse outro que antes era idêntico, passar a ser visto como não-idêntico também:

Mas, por que seria a experiência *estética* o marco de uma reflexividade da razão? A resposta de Adorno aponta para a mediação objetiva presente no sujeito e na razão como natureza, como não-identidade irreduzível. Essa não-identidade seria aquilo que é indisponível tecnicamente e irrepresentável linguisticamente na natureza interna e externa. Assim, se todo conhecimento é posto no movimento da dialética história/natureza, haveria lugar para um conhecimento não ligado à técnica e nem à representação discursiva, mas à *expressão* desse não-idêntico objetivo na natureza e no sujeito. Ora, é exatamente esse conhecimento que configura o âmbito da estética e o da moral. Como Duarte (1993) demonstrou a respeito da experiência estética, há, em Adorno, uma teoria do *domínio estético da natureza* que é fundamental para a configuração de uma racionalidade mimética e expressiva. Penso que é possível fazer um movimento semelhante a propósito da experiência moral. Isto é, de indicar que esse domínio estético da natureza é condição necessária da constituição de um sentido moral da experiência. Desse modo, a pergunta permanece: por que a experiência estética é o fundamento da expressividade da razão, e, por conseguinte, da significatividade da moral? Penso que a filosofia de Adorno permite apreender o fato de *que a experiência da não-identidade da linguagem às coisas é, acima de tudo, uma experiência estética*. Como pude avançar, na seção precedente, a respeito de Proust, é a experiência estética da natureza que permite a tomada de consciência do sujeito a propósito de um além do existente, de um negativo das coisas, refratário à linguagem e ao conceito. Mas, além disso, há um outro aspecto essencial na experiência estética e que permitiria, a meu ver, uma fundação da moral, e que vem a ser o fato de *que ela é a experiência da falibilidade do sujeito*, de seu “estremecimento”, como Adorno indica, na *Teoria Estética*. O que não quer dizer solipsismo da experiência, mas, muito diversamente um movimento que indica para o eu o momento social e alteritário de sua constituição. Pois o que é expresso na experiência estética é a mediação objetiva no sujeito, o sofrimento como natureza reprimida e, ao mesmo tempo, reconhecida pela racionalidade, a qual deve ao social tanto o momento da repressão como o do reconhecimento (Alves Junior, 2003, p. 276-277).

Nesse sentido, se a racionalidade instrumental é o resultado do equivalente do capital, ela se funda também como modo de autopreservação que deve submeter a mimese à racionalização como condição para a própria civilização (que é o próprio imbricamento entre racionalidade e dominação), é a recusa de qualquer tipo de pensamento mágico, e de se perder no que é estranho. Por isso a necessidade de recuperar esse componente mimético que produz uma aproximação entre sujeito e objeto não submetida à linguagem conceitual fixada à

identidade – da qual o próprio eu se configura –, que nada mais é que esse retorno, sem misticismo e nem recuo ao indeterminado e arcaico, ao potencial da mimese que foi proscrita. Essa mimese é o possível estado de retorno ao objeto sem as amarras do eu fixo – já preso à racionalidade instrumental autoconservadora. A natureza seria essa figura do negativo (mimese seria o nome dado a essa reconciliação do sujeito com o não-idêntico), que os autores já aproximavam do conceito de *mana*, do que é inacessível ao conceito, isto é, o não-idêntico. Nesse sentido, a relação da natureza com o corpo marcaria essa resistência à identidade, pois quando apelamos a ela, o indivíduo sai da autoconservação do ego mutilado e enrijecido na identidade fixa, para uma possibilidade de se relacionar com a sua própria natureza, e com isso, com o seu próprio não-eu e, talvez, por meio dessa relação, experimentar o outro como alteridade, como não-eu que é reduzido à identidade pelo pensamento estereotipado. A abertura ilimitada na qual o que sucumbe se reencontra (o eu é um outro). Essa natureza interna administrada, e que não pode ser totalmente reduzida, é a base com a qual sustentamos nossa argumentação, pois possibilitaria uma relação da pulsão que não se inadequaria com as experimentações subjetivas da egoidade extrema.

Haveria sempre então algo que escapa na socialização do indivíduo, na sua própria constituição, que ainda não foi completamente racionalizado? Isso que escapa, aqui entendido como aquilo que na constituição do indivíduo não foi completamente dominado. Essa ideia diz respeito a essa natureza indômita, uma vez que a natureza, entendida como negatividade radical, não pode ser completamente integrada por meio da transformação do princípio do prazer em princípio da realidade, indicando algo ainda de não-adequação. Para isso o sujeito deveria se reconhecer como pura negatividade que se relaciona com essa natureza, para além de suas identificações narcísicas, quebrando com elas. Na experiência com o outro existem dois tipos de ligação, a narcísica e a analítica, essa, leva o indivíduo à experimentação com a alteridade, no entanto, ambos os tipos de ligação/identificação se realizam conjuntamente. Contudo, essa inclinação do sujeito para experimentar a diferença, como visto, é cada vez mais neutralizada, por isso seria necessário quebrar com as primeiras identificações que impedem a segunda, assim, quando o eu se reporta a esse elemento natural ele poderia romper com o narcisismo do seu próprio eu como recuperação dessa sobre, da própria constituição do eu em relação ao seu corpo. Como algo que possibilita uma relação com o outro para além das pulsões administradas pela socialização total? De retomada a esses impulsos que dizem de uma natureza não reconciliada dos aspectos pulsionais que trazem essa relação com a não-

identidade em que haveria algum momento em que essa identidade vacila, o sujeito poderia se reconhecer como um outro, e como um não-eu?

Nesse sentido, esse desprendimento, que tem relação com a mimese e a pulsão de morte marcaria essa possibilidade de se entregar à natureza. Essa pulsão de morte, relacionada com a mimese, seria um tipo de reconhecimento que escapa à identidade do eu fixo. Mas sem retorno a esse momento arcaico, isto é, depois desprendido, o sujeito deveria retornar mais rico, Horkheimer e Adorno (1947/2006) dão esse exemplo quando falam da teoria do criminoso, aproximando essa tendência da pulsão de morte tanto nele quanto na arte, mas que no primeiro é negação sem resistência. Não se trata de se perder e se tornar indiferenciado com a natureza, a regredir a ela, contudo, trata-se de um elemento importante e formativo. O que sucumbe deve novamente se reencontrar.

A energia necessária para se destacar como um indivíduo do mundo ambiente e, ao mesmo tempo, para estabelecer uma ligação com ele, através das formas de comunicação autorizadas, e assim nele se afirmar estava corroída no criminoso. Ele representava uma tendência profundamente arraigada no ser vivo e cuja superação é um sinal de evolução: a tendência a perder-se em vez de impor-se ativamente no meio ambiente, a propensão a se largar, a regredir à natureza. Freud denominou-a pulsão de morte, Caillois *le mimétisme*. Um vício semelhante atravessa tudo o que se opõe ao progresso inflexível, desde o crime, que é um atalho evitando as formas atuais do trabalho, até a obra de arte sublime. A moleza com respeito às coisas, sem a qual não existe a arte, não está tão afastada da violência crispada do criminoso. A incapacidade de dizer “não” que arrasta a adolescente à prostituição determina igualmente a carreira do criminoso. No criminoso, é a negação desprovida da resistência. É contra essa fluidez, que, sem consciência determinada, tímida e impotente (mesmo em sua forma mais brutal), imita e ao mesmo tempo destrói a civilização impiedosa, que esta eleva as sólidas muralhas das casas de detenção e de correção, que é seu ideal fixado na pedra (Horkheimer & Adorno, 1947/2006, p. 187).

Essa experiência com a morte, produz uma descentralização que não está sucumbida pelas representações e pela consciência que produz identidades, ao contrário, ela possibilita essa ruptura com o eu sempre idêntico e pseudo individuado, a pulsão de morte estaria vinculada como possibilidade de perigo e redenção, ela pode tanto possibilitar uma reconciliação com a natureza – reconhecimento de si em um momento ainda não redutível a conceitos – quanto a perda total do indivíduo. No entanto, o sujeito não se deve perder totalmente – sucumbindo à sedutora pulsão de morte –, não se pode abrir mão de sua razão, sem a qual não há comportamento crítico, assim, o sujeito deveria regressar dessa dissolução por meio da despersonalização mais rica e mais fortalecida, não como dominador, mas se

reconciliando com os objetos, abrindo mão da dominação. Isso lembra o aforismo *Regressões* onde Adorno (1951/1993, p. 175) traz história de duas lebres na canção “Entre a montanha e o vale profundo”, em que ao serem perseguidas pelo caçador se viram paralisadas ali na grama, imitando a morte, só para depois, ao perceberem que estava vivas, saírem correndo dali; só muito depois o autor compreendeu essa lição: “a razão só pode resistir no desespero e no excesso”, assim, devemos fazer como as duas lebres; “quando o tiro vem, cair-se fingindo de morto, juntar todas as forças e refletir, e, se ainda tiver fôlego, dar o fora”. Assim, essa possibilidade de retornar mais rico depois da despersonalização que propiciaria uma maior aproximação entre sujeito e objeto necessita que o indivíduo se perca, para isso, é preciso primeiro fingir-se de morto, que poderíamos compreender como o morrer propiciado pela despersonalização – relação com a pulsão de morte, de desprendimento total do sujeito que se quer deixar levar, tornar-se uno com a natureza –, mas que deve depois, juntar todas as suas forças para retornar, trazendo para a reflexão o que foi possível experimentar depois de dissolvido, retornando diferenciado, possibilitando o fortalecimento de sua consciência. Assim, finalizamos o aforismo de Adorno (1951/1993, p. 175) com uma bela passagem: “a capacidade para o medo e a capacidade para a felicidade são o mesmo: a abertura ilimitada, que chega à renúncia de si, para a experiência, na qual o que sucumbe se reencontra”.

Isto para evidenciar, mais uma vez, a renitente ambivalência de Adorno relativamente ao motivo da perda de identidade do sujeito. Afinal, o momento de dissolução do eu vê-se indiscutivelmente valorizado na estética adorniana, mas apenas conquanto não termine por acarretar um sujeito despersonalizado, propenso a se identificar acriticamente com o existente. Não devemos jamais perder de vista a finalidade última que este momento apresenta para Adorno, qual seja: que o sujeito logre alcançar um grau de consciência mais amplo e crítico – e que assim fortaleça sua identidade enquanto capacidade de resistência às tendências imperantes de liquidação do indivíduo. Se é certo que este momento concorre para a emancipação de uma subjetividade impassível cegamente voltada sobre si mesma, propiciando uma experiência de abertura ao outro, quer natural, quer social, não é menos certo, convém sublinhar, que este mesmo momento não encerra qualquer apelo para que o sujeito renuncie à lucidez analítica de sua razão e à atenção aguda de sua consciência, somente graças às quais pode se constituir como indivíduo dotado de força de resistência crítica (Chiarello, 2016, p. 395).

Essa disposição para a mimese, tanto sedutora quanto perigosa, trata-se de uma possibilidade de reconhecimento da subjetividade dos sujeitos que trazem essa dimensão ainda não marcada pela linguagem. De se reconhecer como objeto, nessa dialética entre sujeito e objeto, no qual o primeiro possui um núcleo do objeto, esse não representável, ainda

não-racional que ainda não foi socialmente estruturado em torno da identidade e do conceito. A não-identidade, subsumida nesses impulsos administrados reconduziria em Adorno uma tentativa de liberação dessa identidade, uma vez que o próprio pensamento, se não se reproporia dessa natureza torna-se estúpido. Essa dimensão diz do corpo não-redutível, de reconhecimento desse elemento que não se esgota na sua submissão à linguagem. “A consciência nascente da liberdade alimenta-se da lembrança do impulso arcaico, que ainda não é dirigido por nenhum eu fixo” (Adorno, 1966/2009, p. 187). Esse modelo de reconhecimento pensada pela não-identidade poderia ser pensada pelo conceito de mimese, isso teria relação com o impulso por meio de uma experiência corpórea onde a não-identidade encontra seu espaço privilegiado, que colocaria o sujeito diante de algo irreduzível do sensível para uma posterior reflexão com o pensamento conceitual, propiciando uma verdadeira reflexão sobre o corpo mutilado, possibilitando maior autoconsciência. Pensamos que a partir do entendimento trazido por Adorno (1966/2009) sobre a despersonalização, a partir da descentralização do sujeito, e desse contato ainda não mediado pela identidade, seria possível um mergulho no objeto sem aprisiona-lo. Mas não se trata de hipostasiar esse elemento mágico-mimético conferindo primazia ao conceitual, mas de pensar que quando o sujeito despersonalizado regressa dessa mimese não-representacional, ele de se fortalecer como potencialidade de um Eu verdadeiramente individuado, trazendo, depois desse mergulho na pulsão de morte – mas não se deixando seduzir por ela, se sucumbindo –, todos os conteúdos que foram possíveis experimentar nesse momento para a consciência, fortalecendo, a partir desse retorno, o próprio Eu e, assim, a capacidade crítica da consciência, que deve se reencontrar depois de sucumbir, o que se mostra extremamente difícil se o sujeito mantém-se rígido na identidade fixa. Por mais que a dimensão psicológica individual esteja administrada, e o corpo quebrado e dilatado, algo de resistência se apresenta no esclarecimento da componente somática do espírito. Essa esperança reside na possibilidade de o espírito ainda poder sentir; até que ele seja expulso pela razão autoritária. Isso lembra a afinidade que foi esquecida, entre a filosofia e a dimensão não-conceitual e micrológica da experiência humana, sem a qual é impossível um campo verdadeiramente materialista de reflexão sobre a vida. O indivíduo sobrevive no mesmo movimento em que se desintegra, mas é na força do eu, desprendido de falsas pretensões, que se sustenta a potencialidade da consciência e da razão fundamentais ao exercício crítico que abala a falsa sociedade e são o testemunho de que há sempre algo do corpo vivo que nenhum sistema pode capturar.

REFERÊNCIAS⁷

- Adorno, T. W. (1931/2018). A ideia de história natural. In. *Primeiros escritos filosóficos* (V. Freitas, Trad., pp.71-136). São Paulo: Editora Unesp. (Trabalho original publicado em 1931).
- Adorno, T. W. (1951/1993). *Minima moralia: reflexões a partir da vida danificada* (L. E. Bicca, Trad.; G. de Almeida, rev. de tradução.). (2a ed., 216p.). São Paulo: Editora Ática. (Trabalho original publicado em 1951).
- Adorno, T. W. (1974/1999). Introdução à controvérsia sobre o positivismo na sociologia alemã. In. T. W. Adorno. *Textos escolhidos. Coleção “Os Pensadores”*. (W. L. Maar, Trad., pp. 109-189). São Paulo, Editora Nova Cultural. (Trabalho original publicado em 1974).
- Adorno, T. W. (1955/2015). Sobre a relação entre sociologia e psicologia. In. *Ensaio sobre psicologia social e psicanálise* (V. Freitas, Trad., pp. 71-136). São Paulo: Editora Unesp. (Trabalho original publicado em 1950).
- Adorno, T. W. (1959/1996). Teoria da semicultura (N. Ramos-de-Oliveira, B. Pucci, C. B.M. de Abreu, Trans.). *Educação & Sociedade*, (56), 388–411. (Trabalho original publicado em 1959).
- Adorno, T. W. (1966/2009). Dialética negativa. (M. A. Casanova, Trad, 351p.). Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (Trabalho original publicado em 1966).
- Adorno, T. W. (1967/1995). Educação e emancipação (W. L. Maar, Trad.) In T. W. Adorno. *Educação e Emancipação*. (pp. 169-185). São Paulo: Editora Paz e Terra. (Trabalho original publicado em 1967).
- Adorno, T. W. (1969/1994). Capitalismo tardio ou sociedade industrial. In F. Fernandes (Org.). *Sociologia* (F. R. Kothe, Trad., 2a ed., pp. 62-75). São Paulo: Ed. Ática. (Trabalho original publicado em 1969).

⁷ De acordo com o estilo APA (American Psychological Association).

- Adorno, T. W. (1969/1995a). Glosa sobre personalidade (M. H. Ruschel, Trad.). In T. W. Adorno. *Palavras e sinais: modelos críticos 2*. (pp.70-82). Petrópolis/RJ: Vozes. (Trabalho original publicado em 1969).
- Adorno, T. W. (1969/1995b). Tempo livre (M. H. Ruschel, Trad.). In T. W. Adorno. *Palavras e sinais: modelos críticos 2*. (pp.70-82). Petrópolis/RJ: Vozes. (Trabalho original publicado em 1969).
- Adorno, T. W. (1969/1995c). Sobre sujeito e objeto. (M. H. Ruschel, Trad.). In T. W. Adorno. *Palavras e sinais: modelos críticos 2*. (pp. 181-201) Petrópolis/RJ: Vozes. (Trabalho original publicado em 1969).
- Adorno, T. W. (1969/1995d). Notas marginais sobre teoria e práxis (M. H. Ruschel, Trad.). In T. W. Adorno. *Palavras e sinais: modelos críticos 2*. (pp. 202-229) Petrópolis/RJ: Vozes. (Trabalho original publicado em 1969).
- Adorno, T. W. (1963/2013). *Três estudos sobre Hegel*, (U. Vacari, Trad., p. 253). São Paulo, Unesp. (Trabalho original publicado em 1963).
- Adorno, T. W. (1977/1987). Terminología filosófica II. Versión castellana de Ricardo Sanchez Ortiz de Urbina. Madrid. (Trabalho original publicado em 1977).
- Almeida, G. A. (1985/2006) Nota Preliminar do Tradutor. In: Adorno, Theodor W.; Horkheimer, M. *Dialética do Esclarecimento: fragmentos filosóficos*. Rio de Janeiro, Zahar.
- Alves Júnior, D. G. (2003). *Razão e Expressão: o Problema da Moral em Theodor W. Adorno*. Tese de Doutorado (Doutorado em Filosofia). Programa de Pós-Graduação em Filosofia, UFMG.
- Alves Júnior, D. G. (2008). Experiência metafísica, estética e ética em Adorno. In: Duarte, Rodrigo; Kangussu, Imaculada. (Org.). *Estéticas do Deslocamento*. Belo Horizonte: ABRE: Associação Brasileira de Estética.
- Alves Júnior, D. G. (2018). Theodor W. Adorno e a dialética material da moral. *Veritas - Porto Alegre*, 63(2), p. 711-726.

- Bueno, S. F. (2017). Em torno da diferença: uma confrontação entre Adorno e Deleuze. *Educação em Revista* (online), 33, p. 1-19.
- Chiarello, M. G. (2006). Natureza-Morta: Finitude e negatividade em T. W. Adorno. (1a ed., Vol 1. p. 288). São Paulo: Edusp.
- Chiarello, M. G. (2016). Em torno do motivo da despersonalização em T. W. Adorno. *Limiar*, 3(6), 371-430.
- Crochík, J. L. (2014). As relações entre os docentes e as tecnologias de informação e comunicação nas atividades de ensino e de pesquisa. *Constelaciones: Revista de Teoria Crítica*, 6, 414-425.
- Gonzaga, P. O. R. (2015). *A psicologia do sujeito cativo: narcisismo e regressão da consciência*. Dissertação de Mestrado (Mestrado em Psicologia). Programa de Pós-Graduação em Psicologia, UFSJ.
- Ginzburg, J. (2003). Theodor Adorno e a poesia em tempos sombrios. *Alea: Estudos Neolatinos*, Rio de Janeiro, 5(1), 61-70.
- Horkheimer, M. (1937/1989). Teoria tradicional e teoria crítica. (E. A. Malagodi e R. P. Cunha, Trans.). In M. Horkheimer, & T. Adorno. *Textos Escolhidos*. (Coleção Os Pensadores – Vol. XLVIII). (1a ed., pp. 117-154). São Paulo: Nova Cultural. (Obra original publicada em 1937).
- Horkheimer, M. & Adorno, T. W. (1947/2006). *Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos*. (G. A. de Almeida, Trad., Ed. Reimp., 213p.). Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (Trabalho original publicado em 1947).
- Horkheimer, M. & Adorno, T. W. (1956/1973). *Temas básicos da sociologia* (A. Cabral, Trad.). (2a ed., 205p.). São Paulo: Editora Cultrix. (Trabalho original publicado em 1956).
- Imbrizi, J. M. (2005). *A Formação do Indivíduo no Capitalismo Tardio*. São Paulo: Fapesp/Hucitec.

- Jameson, F. (1997). O marxismo tardio – Adorno, ou a persistência da dialética (Trad. Luiz Paulo Roaunet). São Paulo: Editora Boitempo/Unesp.
- Januário, A. (2013). Th. W. Adorno e os Potenciais de Resistência no Capitalismo Industrial. Dissertação de Mestrado (Mestrado em Filosofia). Programa de Pós-Graduação em Filosofia, UNICAMP.
- Kugnharski, G. P. (2019). O papel hermenêutico do conceito de totalidade em Theodor W. Adorno. *Cadernos de Filosofia Alemã*, 24(1), 67-81.
- Loureiro, I. M. F. R. (1998a). Herbert Marcuse – cem anos (Nota em homenagem a Herbert Marcuse). *Crítica Marxista*, São Paulo, 1(7), 157-163.
- Loureiro, I. M. F. R. (1998b). Herbert Marcuse – a relação entre teoria e prática. In I. Loureiro; R. Musse. (Org.). *Capítulos do marxismo ocidental* (pp. 99-120). São Paulo: UNESP/FAPESP.
- Loureiro, I. M. F. R. (2005). Herbert Marcuse - anticapitalismo e emancipação. *Trans/Form/Ação*, 28(2), 7-20.
- Maar, W. L. (1995). À guisa de introdução: Adorno e a experiência formativa. In T. W. Adorno. *Educação e emancipação* (pp. 11-28). São Paulo: Editora Paz e Terra.
- Melo, R. (2011). Teoria crítica e os sentidos da emancipação. *Caderno CRH* (UFBA. Impresso), 24(62), 249-262.
- Nobre, M. (1998). *A dialética negativa de Theodor W. Adorno. A ontologia do estado falso*. (Vol. 1, p. 190). São Paulo: Iluminuras/FAPESP.
- Nobre, M. (2011). Max Horkheimer. A teoria crítica entre o nazismo e o capitalismo tardio. In M. Nobre (Org.), *Curso livre de Teoria Crítica*. (3. ed., Vol. 1, pp. 35-52) Campinas: Papirus.
- Nobre, M. et. al. (2013). Os Modelos Críticos de Max Horkheimer. *Novos estudos CEBRAP* (Online), 96, 153-163.
- Nobre, M. (1999, 8 agosto). Desordem do Mundo. Folha de S. Paulo, São Paulo, pp. 5-7.

- Nobre, M.; Marin, I. L. (2012). Uma nova antropologia. Unidade crítica e arranjo interdisciplinar na Dialética do esclarecimento. *Cadernos de filosofia alemã*, 20, 101-122.
- Pisani, M. M. (2002). Ética da Revolução: uma introdução ao pensamento de Marcuse. *Anais de Filosofia* (UFSJ), UFSJ - São João Del Rei, 9, 147-152.
- Peixoto, L. A. da S. (2011). Marcuse: cultura, ideologia e emancipação no capitalismo tardio. *Estudos e Pesquisas em Psicologia*, 11(1), 123-140.
- Pucci, B. (2014). Dialética Negativa: Filosofia e Metafísica: tensões. *Inter-ação*, 39, 257-270.
- Ramos, C. (2006). O ressentimento do guerreiro: reflexões sobre corpo e educação a partir do pensamento de Theodor Adorno e da Psicanálise. *Interações*, 11(21), 09-28.
- Repa, L. (2011). Totalidade e negatividade: a crítica de Adorno à dialética hegeliana. *Caderno CRH*, 24(62), 273-284.
- Rouanet, P. S. (1993/2003). Iluminismo ou barbárie. In S. P. Rouanet, *Mal-estar na modernidade* (2a ed., pp. 9-45). São Paulo, SP: Companhia das Letras. (Trabalho original publicado em 1993)