UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

Yasmin Afshar Fernandes Abdollahyan

Materialismo sem imagens

Três estudos sobre a *Dialética negativa* de Theodor W. Adorno

São Paulo
2018

Yasmin Afshar Fernandes Abdollahyan

Materialismo sem imagens

Três estudos sobre a *Dialética negativa* de Theodor W. Adorno

24.10.18

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação do Departamento de Filosofia, da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, para obtenção do título de Mestre em Filosofia sob a orientação do Prof. Dr. Vladimir Pinheiro Safatle.

Versão corrigida

São Paulo
2018

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.

Catalogação na Publicação
Serviço de Biblioteca e Documentação
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo

A135m

Abdollahyan, Yasmin
Materialismo sem imagens: Três estudos sobre a Dialética negativa de Theodor W. Adorno / Yasmin Abdollahyan ; orientador Vladimir Safatle. - São Paulo, 2018.
146 f.

Dissertação (Mestrado)- Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. Departamento de Filosofia. Área de concentração: Filosofia.

1. Adorno. 2. Dialética negativa. 3. Materialismo. I. Safatle, Vladimir, orient. II. Título.

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001.

ABDOLLAHYAN, Y. A. F. **Materialismo sem imagens: Três estudos sobre a Dialética negativa de Theodor W. Adorno**. Dissertação apresentada à Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo para obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Aprovada em: 28 de setembro de 2018.

Banca Examinadora:

Prof. Dr. Jorge Mattos Brito de Almeida
Instituição: Universidade de São Paulo (USP)

Prof. Dr. Eduardo Soares Neves Silva
Instituição: Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG)

Prof. Dr. Giovanni Zanotti
Instituição: Universidade de Brasília (UnB)

Presidente da banca: Prof. Dr. Vladimir Pinheiro Safatle

AGRADECIMENTOS

Ao Prof. Vladimir Safatle, meu orientador, pelo apoio e forte estímulo nesses anos de pesquisa;
Aos professores Jorge de Almeida e Silvio Rosa pelas observações e sugestões decisivas no exame de qualificação;
Aos professores da banca de defesa, Eduardo Soares N. Silva, Giovanni Zanotti e, novamente, Jorge de Almeida pela leitura cuidadosa e o convite à reflexão;
Ao Michael Schwarz, responsável pelo Arquivo Adorno em Berlim, pela generosa colaboração nas minhas buscas;
Às secretárias do Departamento de Filosofia e a todos os funcionários da FFLCH-USP, pelo trabalho indispensável à realização dessa pesquisa;
Aos colegas e amigos do grupo de orientação, em particular, Fábio Franco, Giuseppe Bianco, Gabriel Bichir, Eduardo Socha e Bruno Carvalho;
A todos que participaram do nosso colóquio "Adorno e a reinvenção da dialética", em agosto de 2016, ocasião de debates bastante produtivos;
A todos os amigos do Latesfip/USP, em particular, Christian Dunker, Nelson da Silva Jr, Pedro Ambra, Ronaldo Manzi, Hugo Lana e Clarice Paulon;
A Felipe Catalani e Mariana Fidelis, pelo companheirismo dos livros e do coração, em São Paulo e em Berlim;
Ao Marcus Vinicius Biaggi, com quem aprendi o valor dos pormenores históricos e a paixão pelos arquivos;
A Marcela Pontes e Priscilla Santos, amigas do peito, com quem partilho o inconformismo e o desejo revolucionário;
A Tainá Tamashiro, Pablo Zenaid, Breno Benedikt e Richard Sanches, cuja amizade foi tão presente nesses anos quanto necessária;
Ao Carlos Gomes, pelo companheirismo de todas as horas e por aquilo que as pessoas insistem em chamar de amor;
A Farhad Abdollahyan, meu pai, por me ensinar a abertura para a diferença;
A Cyrus Afshar, meu irmão, cúmplice de toda a vida;
E a Yone Fernandes, minha mãe, que me compreende até sem palavras.

Esse trabalho também é de vocês.

"É uma covardia do pensamento abstrato fugir de maneira monástica do presente sensível; a abstração moderna mantém essa distância repugnante ao momento do presente sensível".[1]

G. W. F. Hegel, *Leituras sobre a filosofia da religião*, 1832.

"Os alemães tem uma disposição fraca para o materialismo. Onde eles têm materialismo, criam imediatamente uma ideia a partir dele. Um materialista é, então, aquele que acredita que as ideias vêm de circunstancias materiais, e não o oposto, e depois a matéria não aparece mais. É possível acreditar que, na Alemanha, há apenas dois tipos de pessoas: padres e adversários de padres. Os que defendem o aqui e o agora, lânguidas e pálidas figuras, que conhecem todos os sistemas filosóficos; e os defensores do além, senhores corpulentos, grandes conhecedores de vinho".[2]

B. Brecht, *Conversas de refugiados*, 1956.

"A passagem da filosofia à crítica significou como que uma secularização da melancolia. A melancolia que se tornou ativa, que não se conformou consigo mesma como consciência infeliz, mas que se exterioriza criticamente diante dos fenômenos, é certamente o tipo de comportamento crítico-filosófico".

T. W. Adorno, no curso "Sobre a doutrina da história e da liberdade", 12 de janeiro de 1965.

---

[1] "Es ist die Feigheit des abstrakten Gedankens, die sinnliche Gegenwart mönchischerweise zu scheuen; die

[2] "Die Deutschen haben eine schwache Begabung für den Materialismus. Wo sie ihn haben, machen sie sofort eine Idee draus, ein Materialist ist dann einer der glaubt, dass die Ideen von den materiellen Zuständen kommen und nicht umgekehrt, und weiter kommt die Materie nicht mehr vor. Man könnt glauben, es sind nur zwei Sorten von Leuten in Deutschland, Pfaffen und Pfaffengegner. Die Vertreter des Diesseits, hagere und bleiche Gestalten, die alle philosophischen Systeme kennen; die Vertreter des Jenseits, korpulente Herren, die alle Weinsorten kennen." (BRECHT, 1961, p. 20).

SUMÁRIO

Resumo/Abstract 1

Abreviações 3

Introdução 4
Sobre a composição da *Dialética negativa* 5
"O especificamente material" 8
Primado do objeto e desmitologização do pensamento 10

Capítulo I - Experiência 14
"Nenhum ser sem ente" 15
O "dados imediato" como aparência 20
A lógica da empiria 24
Teoria do reflexo e o pensar por imagens do Diamat 31
Gênese e validade 40

Capítulo II - Corpo 46
Uma lembrança infantil: o esfolador de cachorros 47
A negatividade da pulsão 52
Felicidade e prazer 56
O elemento pulsional da lei moral 65
Sofrimento e trabalho 69
Natureza e trabalho 72

Capítulo III - Utopia 79
Da luta de classes à "parceria social" e de volta: sobre o antagonismo 81
Radicalidade contida? A crítica ao Programa de Bad Godesberg 90
A persistência da dialética contra a falsa utopia – relação com a metafísica 95
Autossuperação do materialismo 101

Excurso - Notas sobre o jargão da concretude na Alemanha 107
"Às coisas mesmas!" 107
Representações da pseudoconcretude 113
Ideologia de guerra 116
Pseudoconcretude no pós-guerra 123
Sobre as fontes fenomenológicas da economia social de mercado 127
Adorno: crítico da episteme ordoliberal? 133

Considerações finais 135

Referências bibliográficas 138

RESUMO

Para elaborar o conceito de materialismo na *Dialética negativa*, Theodor W. Adorno busca confrontar outras filosofias de sua época que rogam pela concretude do mundo objetivo. A ontologia fundamental, em sua "ontologização do ôntico", o positivismo lógico, em sua assunção dos dados puros e o materialismo mecanicista, em voga nos países comunistas são analisados por Adorno de modo dialético, levando ao limite da materialidade, física e histórica, aquilo que elas mesmas concebem como "matéria" ou "concretude". A crítica imanente deve levar essas teorias a si mesmas e, por isso, contra si mesmas (GS 6, 298; DN, p. 252). É a partir desse movimento que o "materialismo sem imagens" de Adorno é desenvolvido na obra.

A presente pesquisa tem por objetivo: (1) reconstituir o debate alemão acerca do materialismo e do empirismo, além de seus conceitos correlatos, durante o período em que Adorno trabalhava *Dialética negativa,* a saber, nas décadas de 1950 e 1960; (2) depreender desse debate o conteúdo materialista da dialética negativa, ressaltando o lugar ocupado pela atividade laboral e a pulsional e, finalmente, (3) trazer este conceito adorniano ao debate político de sua época, em particular, ao consenso em torno da economia social de mercado na Alemanha do pós-guerra.

ABSTRACT

In order to elaborate the concept of materialism in the *Negative Dialectics*, Theodor W. Adorno confronts other philosophies of his time that claim for the concreteness of the objective world. Heidegger's fundamental ontology, in its "ontologization of the ontic", as well as the logical positivism, in its assumptions of the pure data and, finally, the mechanistic materialism, as it was known in the communist countries, are analysed by Adorno in a dialectical way. He takes to the limit of physical and historical materiality what these philosophers conceive as "matter" or "concreteness". Immanent criticism should take these theories to themselves and, therefore, against themselves (GS 6, 298; DN, p. 252). In this movement, Adorno develops the "materialism without images" in his negative dialectics.

The present investigation has as main objectives: (1) to reconstitute the German debate on materialism and empirism and its related concepts during the period when Adorno worked on negative Dialectics, namely the 1950s and 1960s; (2) to take from this discussion the materialistic content of negative dialectics, stressing the role played by the labour and drive activity and, finally, (3) to trace this adornian concept to the political debate of his time, in particular, to the consensus around the social market economy in post-war Germany.

ABREVIAÇÕES

DN – *Dialética Negativa*. Tradução de Marco Antonio Casanova. Revisão técnica de Eduardo Soares Neves Silva. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.

GS – *Gesammelte Schriften in 20 Bänden* (obras completas).
Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986; Berlin: Directmedia-Surkhamp, 2003
(CD-ROM, Digitale Bibliothek).

NS – *Nachlassene Schriften in 15 Bänden* (póstumos incompletos). Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1993-2014. Berlin: Directmedia-Surkhamp, 2003
(CD-ROM, Digitale Bibliothek).

TWAA Br – *Privatkorrespondenz.* (Correspondência privada). Berlim: Theodor W. Adorno Archiv (inédito).

TWAA Vt – *Vorträge.* (Palestras). Berlim: Theodor W. Adorno Archiv (inédito).

TWAA Un – *Universitäten* (Correspondência com universidades). Berlim: Theodor W. Adorno Archiv (inédito).

INTRODUÇÃO

A tarefa de analisar o conceito de materialismo na *Dialética negativa* de Theodor W. Adorno enfrenta, de partida, uma dificuldade: a impossibilidade de compreender qualquer conceito abstraído de sua relação com o que lhe é distinto. Para Adorno, o conceito filosófico – e a teoria de maneira geral – está imbricado necessariamente com o conteúdo extraconceitual da experiência. Da perspectiva dialética, essa relação entre o conceitual e o não conceitual, no interior do próprio conceito, é aquilo que dá a ele movimento. Por essa razão, a dialética negativa se volta contra a apreensão fixa e isolada dos conceitos puros, forjados a despeito da materialidade sensível e histórica. O *conceito de materialismo*, assim pensado, não é passível de uma definição uniforme e transparente. Ao contrário, ele deve ser necessariamente entendido em seu movimento.

Mas o que significa apreender o conceito de materialismo em seu processo? Em primeiro lugar, isso implica não enquadrá-lo na tradicional categorização que opõe materialismo e idealismo. Todo dualismo, bem compreendido, supõe a separação entre dois polos estanques de sentido, que em nada interferem um no outro. Por outro lado, no pensamento do devir, que é a dialética, espírito e matéria são apreendidos em seu processo, no qual se determinam mutuamente. Daí que o conceito de materialismo, em sua concepção dinâmica, incorpora em si mesmo o princípio idealista, que, aparentemente, lhe é exterior. Em segundo lugar, um conceito dinâmico de materialismo impõe que a autoidentidade consigo mesmo, princípio lógico do entendimento, seja substituída pela apreensão de sua negatividade interna – aquilo que aponta para a sua própria superação.

No "Ensaio como forma", Adorno afirma que as definições conceituais visam "*eliminar, mediante manipulações que fixam os significados conceituais, aquele aspecto irritante e perigoso das coisas, que vive nos conceitos*" (ADORNO, 2003, p. 29). Eis justamente em que um trabalho acerca do materialismo adorniano não pode recair. A presente dissertação tem como objeto examinar algumas camadas de significação do materialismo na DN, em suas relações com o conteúdo extra-conceitual, sem pretender esgotá-las. Para tanto, será fundamental situar o materialismo adorniano no debate acadêmico e cultural de sua época. Mas, antes de

introduzir em pormenor a problemática à qual esta dissertação se dedica, convém apresentar, em linhas gerais, a DN.

Sobre a composição da *Dialética negativa*

Publicada em 1966, a *Dialética Negativa* é composta de três partes: "Relação com a ontologia", "Dialética negativa: conceitos e categorias" e a última, "Modelos". Para as duas primeiras partes, Adorno utilizou o material das três conferências proferidas por ele entre 15 e 21 de março de 1961, no Collège de France, em Paris[1]. Essas conferências foram intituladas de "Necessidade de uma ontologia" (*Besoin d'une ontologie*), "Ser e existência" (*Être et existence*) e "Em direção a uma dialética negativa (*Vers une dialectique négative*), respectivamente. De acordo com Stefan Müller-Doom, as três conferências tiveram boa recepção e foram assistidas por professores como Roger Caillois, Jean Wahl e Maurice Merleau-Ponty[2], além de outros representantes franceses do pensamento de inspiração fenomenológica[3]. (MÜLLER-DOOM, 2005, p. 407).

A primeira parte da DN é originada, sem alterações, das duas primeiras conferências ministradas em 1961; seus dois subcapítulos mantiveram inclusive o título original, "Necessidade ontológica" e "Ser e existência". Como consta na nota da edição alemã da obra, a terceira preleção, bastante reformulada e ampliada, encontra-se na base da segunda parte. Com relação à terceira parte da obra, suas origens são mais remotas. Os primeiros esboços do capítulo "Liberdade" surgiram em 1937, quando Adorno já morava em Oxford. O capítulo "Espírito do mundo e história natural" provém, por sua vez, de uma comunicação no núcleo de Frankfurt da Sociedade Kant, em 1932. Entretanto, é provável que, somente a partir da década de

[1] Conforme escreve Adorno a Albino Babolin, em 12 de outubro de 1965: "A esse respeito viria a versão francesa das minhas palestras sobre 'Dialética negativa' que ministrei há quatro anos no Collège de France. Elas formam o cerne do meu novo livro, no qual apresento minha posição mais ou menos abertamente [*unumwunden*] e que espero ser publicado no próximo ano" (TWAA Br 39/03).

[2] Adorno chega a expressar sua satisfação em finalmente conhecer Merleau-Ponty numa carta a Robert Minder: "O convite do Collège de France não é apenas uma grande honra para mim, mas também uma verdadeira alegria, e eu o aceito com todo o prazer. Eu devo pedir ao senhor que transmita minha satisfação ao sr. Merleau-Ponty e que lhe diga como eu fico contente [*wie sehr ich mich darauf freue*] em finalmente conhecê-lo" (carta de primeiro de julho de 1960, TWAA Br 364/5).

[3] É bastante significativo que, em dezembro desse mesmo ano, um aluno de Adorno, Alfred Schmidt, tenha participado em Paris de um debate acerca da dialética, ao lado de Jean-Paul Sartre, Jean Hyppolite, Roger Garaudy, Jean-Pierre Vigier e Jean Orcel. O tema da controvérsia era se a dialética deveria ser concebida apenas como forma da prática humana ou se ela deveria ser atribuída à natureza em si. Ver a esse respeito: *Marxisme et existencialisme*. Controverse sur la dialectique. Paris: Plon, 1962.

1950, Adorno tenha se dedicado mais intensamente à "*preparação de um conceito modificado de dialética*"[4] – o que se percebe a partir dos temas abordados em seus cursos e em seus textos do período[5].

Dado que esses ensaios respondem a questões teóricas distintas e foram escritos em diferentes períodos, o que permitiria atribuir alguma unidade à DN? Essa questão é fundamental para sabermos se o conceito de materialismo ali presente possui, ele mesmo, unidade no interior da obra. No prefácio, escrito no verão de 1966, Adorno expõe a composição da obra:

> A Introdução expõe o conceito de experiência filosófica. A Primeira Parte se move a partir da situação da ontologia dominante na Alemanha. (…) De posse desses resultados, a Segunda Parte prossegue em direção à ideia de uma dialética negativa e de sua posição em relação a algumas categorias que ela conserva, ao mesmo tempo em que as altera qualitativamente. A Terceira Parte realiza então modelos de dialética negativa. (…) Na medida em que conduzem àquilo que é pleno de conteúdo [*Sachhaltige geleiten*], [esses modelos] visam fazer justiça [*gerecht werden*] ao mesmo tempo à intenção de conteúdo [*inhaltlichen Intention*] daquilo que, por necessidade, é inicialmente tratado em termos gerais (GS 6, 10; DN, p. 8, tradução modificada).

No momento da publicação, Adorno atribui aos ensaios uma continuidade, dada pelo desdobramento de "*resultados*". Além disso, o autor afirma que eles apontam para um mesmo tema, "*uma ideia de dialética negativa*", que, inicialmente, é tratado "*em termos gerais*" e que, na terceira parte, ganha "*intenção de conteúdo*". Antes de passar à discussão acerca dos princípios da ontologia fundamental e da fenomenologia, Adorno apresenta seu conceito de experiência filosófica. Ali, o que está em questão é a mediação necessária entre sujeito e objeto, um dos eixos da crítica adorniana ao pensamento ontológico. A partir daí, ele se dirige ao centro dos conceitos e categorias fundamentais da dialética negativa. Bem entendido, não se pode depreender dessa exposição das partes da obra que haja nela uma unidade em sentido forte, sistemático. É contrário ao conceito de experiência, do qual ela parte, a ideia de fundamento a partir de que se deduzam conceitos em um sistema fechado. A

---

[4] É desse modo que Adorno conclui a introdução a *Três estudos sobre Hegel*, publicado em 1963 (ADORNO, 2007, p. 70)

[5] Alguns ensaios deste período foram reunidos em *Três estudos sobre Hegel,* que contêm ensaios de 1956, 1958 e 1963. Além disso, os cursos ministrados na Universidade de Frankfurt, especialmente *Introdução à dialética,* de 1958, *Questões sobre a dialética,* de 1963-64 e *Lições sobre história e liberdade,* de 1964-65 redundaram na consumação da DN.

DN, por isso, é antes um "*antissistema*", em que a noção de unidade só tem um sentido fraco, alusivo.

A ontologia fundamental aparece, a princípio, como a doutrina a que Adorno deve se contrapor claramente. Porque "*o ser heideggeriano não pode ser nem ente, nem conceito*", ele não é apreensível por meio da intuição sensível, nem compreendido pelo intelecto. De modo que dele não se retém "*nada nas mãos senão a igualdade consigo mesmo do mero nome*" (GS 6, 121; DN, p. 104). Da crítica imanente à ontologia, depende a apresentação de conceitos como primado do objeto, constelação e materialismo, na segunda parte. É por isso que a segunda parte da obra se inicia com uma espécie de palavra de ordem: "*Nenhum ser sem ente*" (GS 6, 139; DN, p. 119). Eis um eixo central da DN: a avaliação de que as doutrinas contemporâneas buscaram em vão a concretude, recaindo em uma projeção subjetiva na efetividade – ao que a dialética negativa contrapõe o chamado primado do objeto.

A terceira parte, dedicada aos "modelos"– filosofia moral, filosofia da história e metafísica – é a tentativa de "*fazer justiça* [...] *à intenção material daquilo que, por necessidade, é inicialmente tratado em termos gerais*". Ou seja, depois de invalidar de maneira imanente o projeto ontológico e apresentar as categorias da dialética negativa em termos gerais, os modelos elucidam o que é a dialética negativa de modo *concreto*, no "*interior do domínio real*". Tais modelos visam a experiência sem anular as contradições internas ao seu conceito, mas remetendo-as à sua gênese histórica e corpórea como elementos estruturantes. Ao longo do trabalho, procuraremos mostrar que o percurso da DN parte do conceito mais elevado e também mais vazio – o ser – em direção à sua determinação mais plena – que será mediada histórica e corporalmente, de acordo com aqueles modelos.

No prefácio, Adorno já anunciava a centralidade da concretude e da materialidade para o projeto da dialética negativa. Diz ele que: "*Na filosofia contemporânea, a concretude foi, em geral, apenas insinuada*" (GS 6, 9; DN, p. 8). Por seu lado, a dialética negativa procura igualmente a concretude do conhecimento, mas de modo a chegar mais perto da objetividade do que as linhas filosóficas influentes em seu tempo, às quais ela se contrapõe: a ontologia fundamental de Heidegger, o empirismo lógico do Círculo de Viena e o materialismo oficial do Partido Comunista da União Soviética (PCUS). À diferença delas, a dialética negativa parte da experiência, na qual a consciência reflexiva não é separável do mundo empírico histórico.

Para que os impasses imanentes ao conteúdo concreto sejam sustentados pela dialética, Adorno entende ser necessário conservar o momento reflexivo do sujeito cognoscente. Embora o primado do sujeito tenha revelado historicamente seus limites – sendo um "*engodo*", como diz ainda no Prefácio –, Adorno afirma que a autorreflexão crítica permanece sendo um momento necessário para a efetividade do conhecimento. Nas palavras do autor, "*um dos motivos determinantes* [da obra] *foi a tentativa de superar de maneira acurada a distinção oficial entre filosofia pura e o elemento coisal* [*Sachgehalt*] *ou científico-formal*" (GS 6,10; DN, p. 8). Um dos principais móveis da dialética negativa se apresenta, assim, como a busca pela dissolução do dualismo entre o momento reflexivo e o momento material. Dito isso, passemos agora ao problema mais geral que organizará nossa pesquisa.

"O especificamente material"

Ao nos voltarmos para o conceito de materialismo e seus termos correlatos na DN, percebemos que uma série de noções correspondentes a "matéria" se sucedem. O "material" pode tanto fazer referência à corporalidade do sujeito (impulsos), como à coisa objetiva (coisa), à natureza, ao valor de uso ou ao sedimento histórico. Poder-se-ia dizer, assim, que o "material" em Adorno é uma *constelação*, entendida como uma justaposição de elementos mutáveis não redutíveis a um elemento comum ou princípio gerador original. O material, portanto, não advém de uma matéria primeira, um fundamento, mas é essa agregação de conceitos em movimento. Sobre esse modo de representar, diz Walter Benjamin: "*O conjunto dos conceitos que servem à representação de uma ideia presentifica-se como configuração daqueles*" (BENJAMIN, 2016, p. 22). A matéria na dialética deve, igualmente, ser apreendida em sua configuração de conceitos.

Essa questão nos remete às múltiplas figuras do conceito de não idêntico na obra adorniana. São elas: o não conceitual, o heterogêneo, o irredutível, o qualitativo, o mediado, o outro, o diferente, o aberto e assim por diante. Isso se dá porque o não idêntico é uma certa maneira de se relacionar aos objetos, não sendo, em si mesmo, nenhum princípio da realidade. Ele corresponde ao aspecto lógico da materialidade e, assim como ela, estrutura-se de forma constelacional. Lembremos que, para Benjamin, "*as ideias se relacionam com as coisas como as constelações com as estrelas*" (BENJAMIN, 2016, p. 22). Aquilo que é "não conceitual" só faz sentido em

face da existência de um "conceitual" e, por isso, diz respeito a uma certa forma de se relacionar com a alteridade.

Temos, assim, na DN, que os termos "matéria", "material" e "materialidade", em um nível lógico, podem ser traduzidos por "não idêntico"; em termos epistêmicos, podem ser substituídos por "coisa", "o irredutivelmente ôntico" ou "concreto"; em se tratando de filosofia moral, podem ser encontrados como "momento somático" e, em termos da economia política, como "valor de uso". Diante dessa amplitude semântica, resta perguntar o que de "especificamente material" esse conjunto de significantes traz?

Uma das formas possíveis de precisar o termo "material" é encontrar, no texto adorniano, a que *extremo* ele se opõe. Em "Terminologia filosófica", curso ministrado entre 1962 e 1963, Adorno apresenta o materialismo filosófico a seus alunos como contrário ao "espiritualismo". É possível perceber que o par material-espiritual permanece atuando na DN. Adorno contrapõe o materialismo à espiritualização, forjada pela subjetividade construtiva. A espiritualização consiste em anular as contradições encontradas no objeto em favor da identificação conceitual. Relacionar-se com o objeto de maneira a anular seu antagonismo intrínseco significa excluir dele as clivagens próprias da sociedade que o engendraram e, para Adorno, isso tem como consequência o fracasso da objetividade.

Adorno considera, ademais, a crítica da espiritualização do pensamento como motivo central em toda história do materialismo. Frequentemente, essa posição se expressou na oposição à superstição e ao pensamento religioso. Na aula de 29 de janeiro de 1963, durante o curso "Terminologia filosófica", Adorno afirma que tanto o materialismo monista, como o dialético "*posicionaram o conceito de desenvolvimento no centro, precisamente por razões antiteológicas*" (ADORNO, NS IV.9, 219), pois esse conceito se oporia à origem do universo pela criação (*ex nihilo*). Justamente por essa posição antiespiritualista, frequentemente o materialismo se associou a uma visão empirista do mundo. Nesse ponto, a dialética negativa se afasta da tradição materialista.

Primado do objeto e desmitologização do pensamento

O primado do objeto orienta a consciência à *"condição lógico-imanente do pensamento*". Isto significa visar o conteúdo material da experiência que é imanente ao sujeito e que o torna também objeto. O espírito, por meio da lógica formal, não é capaz de construir a realidade a partir das puras formas. O primado do objeto constitui, para Adorno, "motor" da desmitologização do espírito absoluto. O conceito de mito, emprestado de Benjamin, corresponde ao elemento que se condensou e se fixou, escapando do movimento dialético. "*O mítico é o sempre igual, que por fim se dilui* [*sich verdünnte*] *e transforma em lei formal do pensamento. Um conhecimento que quer o conteúdo quer a utopia*" (GS 6, 66; DN, p. 56). Segundo Adorno, o pensamento identificador que pretende abranger a totalidade do objeto com suas próprias regras e categorias é mítico na medida em que fixa a objetividade em um aparato conceitual estático e independente da dinâmica imanente ao próprio objeto. Quebrar o encanto mítico do sempre igual através de uma crítica imanente da lógica, é uma parte fundamental da tarefa da dialética negativa.

A matéria, para Adorno, encarna a negatividade no interior dos esquemas enrijecidos de pensamento. Estes engendram e são engendrados na experiência histórica do "*sempre igual*", experiência esta acentuada de maneira catastrófica na sociedade totalmente administrada. Significativamente, Adorno afirma:

> Considerado de fora, aquilo que, na reflexão sobre o espírito, se apresenta especificamente como não espiritual, [isto é] como objeto [*Objekt*], torna-se matéria [*Materie*]. A categoria da não identidade obedece ainda ao critério da identidade. Emancipados de um tal critério, os momentos não idênticos mostram-se como materiais [*materiell*] ou fundidos inseparavelmente [*untrennbar fusioniert*] com o material [*Materiellem*] (GS 6, 193; DN, p. 165).

Conforme Adorno, o elemento não idêntico do conceito se funde ao momento material, na medida em que a matéria se contrapõe à espiritualização. O não conceitual é necessariamente *material* – eis um ponto central do materialismo da dialética negativa. O materialismo assim concebido resulta na suspensão do regime de identidade entre conceito e coisa. A consciência é levada a pensar contra sua própria forma de determinar objetos, ou seja, contra o teor tautológico e o princípio de adequação, dissolvendo a rigidez mítica do sempre igual. A desmitologização

depende da reorientação do pensamento para aquilo que lhe é distinto. Conforme Adorno:

> A *ratio* que, para se impor como sistema, eliminou virtualmente todas as determinações qualitativas, às quais se achava ligada, caiu em uma contradição irreconciliável com a objetividade, que violentou, pretendendo compreendê-la" (GS 6, 31; DN, p. 27).

O sujeito, aqui entendido como construtivo da realidade, destrói os aspectos qualitativos não conceituais do objeto na medida em que o submete à identidade de seus conceitos. É assim que o primado do sujeito se abstraiu do caráter material de seus objetos em benefício de uma idealidade autoidêntica. Ser coerente com os princípios de uma filosofia verdadeiramente crítica, portanto, é colocar em questão a capacidade objetivante do próprio pensamento por identidades.

Adorno esclarece em uma nota (GS 6, 145; DN, p. 124) que a palavra "identidade" designa pelo menos quatro sentidos na história da filosofia do conhecimento. O primeiro sentido se refere à igualdade consigo mesmo de todo objeto do pensamento, o simples "o que é, é", ou seja, A = A. Em segundo lugar, identidade determina a coincidência entre sujeito e objeto, garantindo a adequação dos conceitos do entendimento à compreensão objetiva da experiência. Da identidade depende, portanto, todo ato de síntese e de determinação dos objetos, seja na operação de particularização ou na de universalização. Em terceiro lugar, identidade denomina a unidade da consciência que assegura a unidade da experiência sensível. Trata-se do sentido kantiano dado ao "*'eu penso' que deve poder acompanhar todas as minhas representações*". Por último, trata da permanência e da universalidade do critério lógico da razão que possibilita seus juízos.

Ao colocar em questão o regime de identidade entre conceito e objeto, Adorno se depara com um impasse epistemológico. Afinal, quando se intenciona conhecer um objeto, faz-se referência a ele com a linguagem, remetendo-o a uma espécie ou um gênero do conhecimento. Adorno reconhece, portanto, que conhecer, ou seja, o próprio ato de realizar sínteses, equivale a identificar. Ao mesmo tempo, o sujeito do conhecimento aspira a apropriar-se do não idêntico em sua integridade, e não a encontrar a si mesmo na coisa. Eis o paradoxo do conhecimento: como é possível conhecer algo (*etwas*) sem encontrar a si mesmo na coisa?[6] Mas, se a dialética é "*a*

[6] É o que Adorno explica na nona lição de seu curso de introdução à dialética, ministrado em 1958: "*E este paradoxo, que conhecer signifique ao mesmo tempo transformar algo em identidade, mas também*

tentativa de desatar os nós do paradoxo" e se o paradoxo é de fato "*a forma decadente* [*Verfallsform*] *da dialética*" (GS 6, 145; DN, p. 124), o procedimento dialético de Adorno exige que a consciência desfaça esse paradoxo do conhecimento conceitual.

Desatar os nós do paradoxo e orientá-lo à dialética não significa resolver a contradição, mas liberá-la. Daí que a resposta da dialética negativa a esse embaraço seja reformular a noção de experiência, de modo a incorporar o conteúdo extraconceitual. Para Adorno, abrir-se à objetividade é, dialeticamente, o mesmo que abrir-se ao que não está posto atualmente, ou seja, ao não ente:

> para que frutifique, o conhecimento se joga *à fond perdu* [a fundo perdido] nos objetos [*Gegenstände*]. A vertigem que isso provoca é um *index veri* [índice de verdade]*;* o choque do aberto, a negatividade com a qual ele se manifesta necessariamente no que é previsto e sempre igual, não verdade apenas para o não verdadeiro (GS 6, 43; DN, p. 36).

De maneira significativa, Adorno relaciona o primado do objeto (o jogar-se "*a fundo perdido nos objetos*") com uma certa sensação de vertigem. O índice de verdade naquilo que é estranho ao conceito expõe sua contradição. Reconhecer as contradições da experiência, que há sempre algo que resta da identificação, não significa, no entanto, afirmar essa negatividade como uma "*essência heraclítica*" (GS 6, 17; DN, p. 12). Ou seja, a dialética negativa não coloca no lugar da substancialização do imóvel a mobilidade substancial; ela simplesmente aponta para o caráter ilusório do puramente espiritual. Ao "fazer justiça ao material", a dialética negativa visa extrair a consciência do sempre-igual, abrindo-a para o impensável da utopia.

*

Este trabalho está dividido em três capítulos e um excurso. No primeiro capítulo, procuro distinguir o materialismo de Adorno do empirismo, recorrendo ao conceito dialético de experiência. Trato da questão de modo a enfatizar a necessária mediação entre sujeito e objeto para uma compreensão verdadeira da materialidade do

---

referir-se a algo que não é idêntico, porque do contrário não seria um conhecer, este paradoxo – do contrário irresolúvel –, obriga na verdade o esforço do conceito a esse processo da verdade que se mostra a si mesma, assim como do pensar que se mostra a si mesmo, ao qual nós nos referimos com o nome de 'dialética'" (NS IV.2, 121).

conceito. Em seguida, no segundo capítulo, discuto as implicações práticas de uma tal concepção de matéria no interior da dialética, expondo a centralidade do corpóreo para a concepção adorniana de teoria e práxis. Essa discussão continua, em outra chave, no terceiro capítulo desta dissertação, onde o problema da prática se coloca na perspectiva da relação estabelecida por Adorno entre materialismo e metafísica. A partir dessa, procuro explorar as consequências de uma concepção negativa de materialismo para a prática socialmente transformadora. Por último, o excurso propõe uma discussão mais aberta sobre a "pseudoconcretude", termo introduzido por Günther Anders e comentado por Adorno na DN. A *pseudophysis*, abordada no primeiro capítulo a propósito do problema dos dados imediatos da experiência, é situada, ao final, em seu ambiente cultural mais amplo.

I – EXPERIÊNCIA

A cor indelével é o não ente.
Somente a distância extrema seria a proximidade;
a filosofia é o prisma que capta suas cores.
Adorno

O cisco no teu olho é a melhor lente de aumento.
Adorno

Um dos elementos principais de divergência da dialética negativa em relação a outras concepções materialistas de dialética é o conceito de experiência. De acordo com o uso corrente do termo pelos empiristas, experiência é o contato sensível com o mundo externo dos objetos, necessário para todo conhecimento válido. O materialismo, pelo menos desde o século XVIII, aderiu em grande medida a essa concepção. No entanto, para o pensamento dialético, a experiência é algo bem diverso disso. Sabe-se que o título dado à *Fenomenologia do Espírito* quando de sua publicação, em 1807, era "Ciência da experiência da consciência". A experiência aqui remete ao movimento de autorreflexão da consciência. Por meio desse processo, a consciência é capaz de reconhecer o que nela é também objeto. Assim, desde a sua concepção, a dialética supõe que sujeito e objeto não sejam polos separados estritamente, de modo que o conhecimento nunca poderia ser mera contemplação distanciada dos objetos empíricos.

A experiência intelectual dialética é composta, assim, pela mediação entre sujeito e objeto, polos estes que se constituem mutuamente. Essa mútua determinação, na medida em que é tensa e desigual, é justamente o motor da processualidade dialética: a diferença posta entre o conceito e a coisa é o que origina seu movimento. Porque se trata de algo dinâmico, os elementos da formação da consciência entram em unidade com seu oposto de modo refletido, e são assim chamados de *momentos* (HEGEL, 2011, p. 98). Desse modo, o dualismo tradicional entre sujeito e objeto é suavizado, ou até mesmo dissolvido, uma vez que ambos são momentos da experiência e não existem sem o outro. Assim, a dialética se distingue da epistemologia tradicional, que procura as condições formais de possibilidade do conhecimento no eu puro, separado da efetividade histórica. Para a dialética, uma tal teoria do conhecimento seria estática e abstrata.

A dialética negativa, portanto, incorpora, em larga medida, o conceito hegeliano de experiência. Por consequência, ela rejeita a absolutização de qualquer

um dos polos do conhecimento. De um lado, ela diverge de toda teoria que eleve os dados imediatos à base do saber à custa da mediação do intelecto; de outro, ela igualmente rejeita as filosofias do espírito que conferem ao eu uma função construtiva da realidade. A dialética negativa se afasta da hegeliana, na verdade, na medida em que ela procura tornar mais aguda a tensão entre conceito e coisa, externalizando na consciência momentos do objeto que, no desenvolvimento dialético do conceito, vinham sendo negligenciados ou reprimidos. Esses momentos são, principalmente, de natureza corpórea, histórica e material.

Em favor desses momentos negligenciados no movimento da consciência, Adorno assume o primado do objeto. Isso significaria "fazer justiça" a momentos materiais desfigurados pela tradição idealista: "*Entregar-se ao objeto equivale a fazer justiça a seus momentos qualitativos*" (GS 6, 53; DN, p. 44). Dessa perspectiva, a verdadeira objetividade, ou seja, o contato com aquilo que é estranho ao sujeito, só pode ser alcançada pela acentuação da não identidade entre sujeito e objeto. A dialética tenciona, desse modo, *fazer justiça* (*gerecht werden*), na medida em que "*ela respeita* [*respektiert*]*, enquanto pensar, aquilo que há para ser pensado* [*das zu Denkende*] [...] *mesmo lá onde ele não consente com as regras do pensar*" (GS 6, 144; DN, p. 123). "Fazer justiça" ou "respeitar o objeto" – termos de apreciação quase moral do ato de conhecer – significa não reduzir a coisa à forma do conceito, mas procurar compreendê-la inclusive naquilo em que ela contradiz as regras do pensamento. Esse elemento não conceitual, opaco, é, sobretudo, de natureza material, corpórea e histórica.

Logo, a dialética negativa deseja liberar a consciência da dominação conceitual na experiência que predominou até hoje na tradição filosófica. Seu horizonte é, portanto, um pensamento aberto, que reconheça aquilo que foi oprimido e anulado ao longo do processo da consciência – que hegelianamente corresponde à história humana. Nesse capítulo, analisaremos o modo como a dialética negativa se contrapõe às filosofias e doutrinas influentes de sua época tendo em vista a verdadeira objetividade, que é a utopia de todo conhecer: o não conceitual.

"Nenhum ser sem ente"

Depois de desenvolver a crítica ao pensamento de Husserl e, principalmente, à ontologia fundamental de Heidegger na primeira parte da DN, Adorno começa o

capítulo seguinte, "Conceitos e categorias", com uma espécie de palavra de ordem: "*Nenhum ser sem ente*" (GS 6, 139; DN, p. 119). Nesse ponto da obra, a frase adquire um duplo significado. Em primeiro lugar, ela mostra certa continuidade com a crítica à ontologização do ôntico dirigida à filosofia de Heidegger no capítulo anterior. Em segundo lugar, ela aponta para uma adesão à posição hegeliana presente em *Ciência da lógica* acerca da impossibilidade de uma ontologia. À pureza do ser, postulada como único início possível da filosofia em Heidegger, Adorno opõe o ente, também chamado de o irredutivelmente ôntico (*das unauslöschliche Ontische*) ou de algo (*Etwas*). Vejamos como a dialética se posiciona nesse debate.

Heidegger inicia *Ser e tempo* afirmando ser necessário repetir a questão do ser, ainda que ela tenha caído no esquecimento em seu tempo presente. Objeto de investigação de Platão e Aristóteles e retomado em variados empreendimentos filosóficos, como na *Lógica* de Hegel, o sentido do ser, fundamento de toda atividade conceitual, ainda deve ser esclarecido. Heidegger compara o questionamento ontológico à filosofia transcendental de Kant, na medida em que:

> O objetivo que visa a questão do ser é, portanto, uma condição *a priori* de possibilidade, não somente das ciências, cuja investigação mede cada parte de um ente [...], mas também a condição de possibilidade das ontologias que se encontram sob as ciências ônticas e das quais são a base (HEIDEGGER, 1986, p. 35).

A ontologia fundamental se coloca, dessa forma, como condição anterior a toda investigação epistemológica e, sobretudo, de toda ciência. No entanto, à diferença de Kant, Heidegger entende que o "transcendental" da ontologia pode ser conhecido pela investigação dos entes dados na realidade. Daí a ontologia fundamental – aquela que investiga o sentido do ser – partir da "*analítica existencial*" de um ente específico, o o ser-aí (*Dasein*).

Dessa maneira, Heidegger desloca o problema do conhecimento para a ontologia. É como diz Alexander Schnell: "*Para Heidegger, a fenomenologia não trata fundamentalmente do que aparece, mas do que torna a aparição possível, ao se revelar*" (SCHNELL, p. 42). A ontologia fundamental trata do princípio de fundação (*Grund*) da esfera do transcendental: o ser do ente. Em outros termos, Heidegger procurou uma fundamentação filosófica para além da atividade intelectual, no campo da pura imanência do ser enquanto tal. O problema é que mesmo esse solo do ser só aparentemente é sem mediação do sujeito.

Para Adorno, ainda que *Dasein* seja o principal objeto da experiência fenomênica, a conceituação da ontologia fundamental permanece abstrata. O ser enquanto tal seria resultado de uma abstração da cópula "é" do juízo existencial como um ser em-si absoluto. A cópula, que realiza a síntese entre sujeito e objeto, adquire um caráter de existência autônoma, transformada em um em-si absoluto ideal (GS 6, 108; DN, p. 93). O conteúdo fático do juízo de existência é afastado em favor de um "ser" ideal. Ao estabelecer a diferença ontológica – entre o ente, em sua determinação espaçotemporal, e o ser, a unidade que subsume todo ente –, Heidegger impõe uma cisão entre os entes particulares, determináveis em juízos do tipo "S é P", e seu ser, o puro "o ser é", a partir da primazia deste último em relação a eles. Ainda que a diferença ontológica afirme a ambivalência do *Dasein* – por um lado, um ente no espaço e tempo, por outro, ser enquanto logos (GS 6, 131; DN, p. 112) –, Heidegger deixa ver uma desigualdade entre essas duas instâncias: o ontológico tem prioridade sobre o ôntico.

No entanto, Adorno afirma que a derivação da síntese do juízo a um conceito de puro ser é inadequada, na medida em que esta operação lógica supõe a relação entre sujeito e objeto. "*Sujeito, cópula, predicado seriam novamente, tal como na lógica obsoleta, fechados em si, particularidades prontas, segundo o modelo das coisas*" (GS 6, 108; DN, p. 93). O ser é sempre relacional e tem por condição uma determinada posição do sujeito diante do mundo. A pureza do ser é, portanto, falsa em seu princípio. Acrescente-se a isso que, escapar da análise dos elementos isolados da "*lógica obsoleta*" só é possível pelo recurso à lógica dialética.

Para Adorno, essa primazia do ser é injustificada, na medida em que "*O indivíduo que possui consciência e cuja consciência não existiria sem ele permanece espaçotemporal* [*raumzeitlich*]*, facticidade, ente; não o ser*" (GS 6, 131; DN, p. 112). Ainda que Heidegger sustente que sua análise é existencial e visa o ser-aí, ocorre que, justamente pela primazia do ontológico, Heidegger teria tornado nulo o meramente ente para transformá-lo em seu conceito puro, o ser. A palavra evocadora, ser, teria, assim, substituído a coisa, o que impossibilitaria de uma vez por todas o acesso à experiência. Ainda que Heidegger afirme, como Adorno, afastar-se da formulação idealista, sua ontologia fundamental oculta uma afinidade com os sistemas idealistas. Isto porque, ao rejeitar a separação entre sujeito e objeto, deslocando a questão epistemológica para a relação entre o *Dasein* e o mundo, ele teria partido de uma dissolução falsa entre indivíduo e totalidade. O conceito de ser-no-mundo consiste,

pois, em uma existência humana individual que capta imediatamente o sentido concreto da existência.

Para refutar a diferença ontológica heideggeriana, Adorno recorre ao problema do "algo" na dialética, em dois momentos da obra de Hegel: na *Fenomenologia do Espírito* e na *Lógica*. Na parte introdutória à *Fenomenologia*, Hegel distingue consciência e seu objeto, afirmando entretanto que a consciência é sempre consciência de algo (*etwas*). Ela distingue algo de si mesma e, ao mesmo tempo, relaciona-se com esse algo. O objeto se separa e, no entanto, ele é objeto para o sujeito.

> Pois a consciência distingue algo de si e ao mesmo tempo se relaciona com ele; ou, exprimindo de outro modo, ele [esse algo] é algo para a consciência. O aspecto determinado desse relacionar-se – ou do ser de algo para uma consciência – é o saber. (HEGEL, 2007, par 82).

No trecho, Hegel determina o saber como sendo algo que se relaciona com a consciência, sendo para ela (para-si). Assim, o saber da consciência é sempre *intencional*, ou seja, volta-se para um "algo". Esse ente determinado que a consciência visa é um outro e, como tal, é sempre não conceitual. No entanto, este algo já não mais entendido como exterior à própria consciência, uma vez que a constitui desde sempre.

Para Hegel, e também para Adorno, sem este algo, não há possibilidade de lógica formal, nem sequer de pensamento. "*O pensamento contradiria o seu próprio conceito sem o pensado*" (GS 6, 139; DN, p. 119). O pensamento dialético é capaz de dissolver os dualismos entre forma e conteúdo, sujeito e objeto, ainda presentes na filosofia kantiana e que a envolvem nos mais complicados impasses. À diferença de Kant, a dialética considera "a mediação mútua dos pares contraditórios". Começar pelo algo significa afirmar a mediação de partida do sujeito com o objeto, ou seja, a própria concepção de experiência como sendo a mediação entre esses extremos. A experiência é, portanto, o movimento imanente da determinação da consciência.

Por outro lado, temos que na primeira nota de "Conceitos e categorias", Adorno afirma que Hegel se recusou a começar o sistema da *Lógica* com o "algo" determinado porque este "lembra" "o mínimo rastro de não identidade" (GS 6, 131; DN, p. 112). Nessa obra de maturidade, o ente determinado, "algo", distingue-se do "ser" como puro imediato indeterminado. Diz Hegel: "*Costuma-se opor o nada a algo; mas algo já é um ente determinado, que se distingue de um outro algo*"

(HEGEL, 2011, p. 72). A exigência pela simplicidade indeterminada faria com que Hegel afastasse o "algo" deste início. Por conseguinte, a passagem ao ser determinado só se daria a partir da unidade entre ser e não ser (nada), em que o modo de manifestação é o devir (*werden*): o ser puro que se torna seu outro, o nada puro, determina-se e passa à existência. O devir é "*esse movimento do desaparecer imediato de um no outro*" (HEGEL, 2011, p. 72), ou seja, o ser determinado é intrinsecamente a relação entre o ser em geral e seu outro.

Para Adorno, o conceito de ser desse início da *Lógica* apontaria, entretanto, para o não conceitual. O "algo", por sua vez, ainda que abstrato – como afirma Adorno na nota já referida – ao menos remeteria a essa não identidade do conceito. O teor de "ser" seria, portanto, tão ontológico quanto ôntico, de modo a superar a si mesmo. Ainda na Introdução à DN, Adorno afirma que:

> Conceitos como o conceito de ser no começo da *Lógica* hegeliana denotam de início um elemento enfaticamente não conceitual; para usar uma expressão de [Emil] Lask, eles visam a algo para além de si mesmos. É constitutivo de seu sentido que eles não se satisfaçam com sua própria conceitualidade; 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 [*befangen bleiben*] (GS 6, 23; DN, p. 18).

A cisão no interior do conceito, ou seja, essa denotação de algo que o nega e que visa "algo para além dele mesmo" é, por seu lado, o motor da dialética negativa. Na mesma seção, Adorno enfatiza que a dialética negativa compreende o "*caráter constitutivo do não conceitual no conceito*" e, por meio dessa intelecção, "*a compulsão à identidade que, sem se deter em tal reflexão, o conceito traz consigo*" dissolve-se (GS 6, 24; DN, p. 19). Assim concebida, a dialética negativa promove a automediação do conceito de modo a conduzi-lo para além de si mesmo.

Para Adorno o conceito de "concreto" apresentado na *Lógica*, a saber, como "*algo que contém em si diferentes determinações*", apresenta algo dessa cisão no interior do conceito. Isto porque o concreto aponta para o caráter relacional das coisas, não reduzidas à sua particularidade. É o que Adorno afirma na seção "Constelação", onde ele relaciona o concreto hegeliano ao seu conceito de constelação. O problema da não identidade no interior do conceito é formulado da seguinte forma:

> Na medida em que os conceitos se reúnem em torno da coisa a ser conhecida, eles determinam potencialmente seu interior, alcançam por meio do pensamento aquilo que o pensamento necessariamente extirpa de si. O uso hegeliano do termo concreto, de acordo com o qual a coisa mesma é sua conexão, não a sua pura ipseidade [*Selbstheit*], registra isso, sem, porém, apesar de toda crítica à lógica discursiva, desprezar essa última (GS 6, 165; DN, p. 141).

O não conceitual a que o conceito visa está portanto contido enquanto determinação no próprio conceito. Isso quer dizer que o conceito, ele mesmo, supera a si mesmo em seu desenvolvimento. Desse modo, os conceitos na dialética negativa estão não apenas em constante tensão com as coisas, mas também consigo mesmos. De maneira análoga, veremos a seguir como a dimensão sensível dos objetos constitui da mesma maneira o conceito puro do eu transcendental. Pois, também em Kant, o conceito vai além de si mesmo.

O dado imediato como aparência

A "matéria", como conceito do pensamento, não pode ser pensada sem a mediação subjetiva. Assim como Hegel, Adorno entende que não é possível ter acesso imediato a nenhum conteúdo da experiência. Na *Fenomenologia do espírito*, a certeza sensível aparece como a mais verdadeira, porque a mais rica. Sendo imediata, ou seja, receptiva, ela contém a coisa enquanto puro "isto aqui" particular. A coisa é visada em seu puro ser, sem que sua significação remeta à multiplicidade de propriedades e relações que ela possa ter com outras coisas. Ou seja, ela não é pobre em concretude. Por isso, Hegel diz: "*Mas, de fato, essa certeza se faz passar a si mesma pela verdade mais abstrata e mais pobre*" (HEGEL, 2007, par. 91).

Ainda nas primeiras páginas de "Conceitos e categorias", Adorno traça um paralelo entre o indissoluvelmente ôntico e a percepção sensível, na *Crítica da razão pura*. Adorno pretende criar um certo curto-circuito entre epistemologia e ontologia, mesmo que Heidegger entendesse que a questão do ser é preliminar à do conhecer. Adorno desloca esse caráter "preliminar" para a materialidade do objeto e, para isso, convoca a crítica kantiana. Nela, a impressão corpórea da materialidade do mundo constitui a condição necessária para o conhecimento. No entanto, ainda que Kant reconheça a base material e contingente do conteúdo do pensamento, o conceito permanece imutável e fixo. Adorno considera falsa a invariabilidade formal das

condições de possibilidade da experiência (empírica), uma vez que sua base fundamental é o substrato mutável da experiência. Na seção "Coerção ao conteúdo coisal", Adorno extrai dessa condicionalidade sensível do conhecimento as seguintes consequências:

> Isso precisaria abalar toda a doutrina da constituição subjetiva, à qual, de acordo com Kant, a matéria [*Materie*] não pode ser reconduzida. Com isso, porém, cairia por terra a ideia de algo imutável, igual a si mesmo. Essa ideia deduz-se da dominação do conceito que gostaria de permanecer constante ante seus conteúdos, precisamente ante a "matéria" [*Materie*], e, por isso, se torna cego em relação a ela (GS 6, 141; DN, p. 121).

O conceito que permanece constante diante dos seus conteúdos materiais e que, por isso, se torna cego diante deles, almeja, ao mesmo tempo, esses mesmos conteúdos. O conceito como "algo imutável, igual a si mesmo" é a autoidentidade. Para Adorno, é justamente a forma do juízo da identidade que é o obstáculo para uma objetividade verdadeira. A filosofia transcendental permaneceria, pois, no nível da lógica tradicional, que visa os objetos abstraindo-os de seu substrato material para submetê-los aos seus conceitos invariáveis. Para pensá-los, ela recorre ao apoio de um eu puro que, em sua unidade constante, garante a validade dos juízos. Ou seja, para que haja coerência e para que o princípio de identidade prevaleça, a lógica opera uma abstração das qualidades próprias ao objeto e ao sujeito. Dessa maneira, ela se torna "cega" aos objetos, deformando-os.

No entanto, essa abstração não chega a anular o elemento não conceitual da relação; ao contrário, ela pressupõe aquilo que resta da subsunção ao conceito e que dele é banido.

No próximo capítulo dessa dissertação, veremos que um impasse análogo se dará na filosofia moral kantiana: Kant reconhece que a moral, assim como o conhecimento, não são possíveis sem o conteúdo da experiência corpórea e histórica. No entanto, para não comprometer o caráter puramente transcendental das categorias, Kant mantém o conteúdo material à sombra da razão. Novamente, o conceito mesmo de moral aponta para além de si mesmo.

Se, de um lado, a dimensão sensível se subordina ao sujeito construtivo kantiano, a dialética negativa deve "*entregar-se ao objeto*" e "*fazer justiça a seus momentos qualitativos*" (GS 6, 53; DN, p. 44). O problema de todo idealismo seria abstrair esses momentos em detrimento da subsunção aos conceitos do sujeito. Em

oposição a ele, poder-se-ia contrapor os dados imediatamente sensíveis da realidade, pois "*com certeza, a imediatidade coloca um freio na idolatria da dedução*" (GS 6, 187; DN, p. 160). O saber imediato, ou seja, aquele conteúdo que adviria da receptividade empírica do eu poderia ser entendido como mais próximo de uma concepção materialista. Entretanto, a reformulação adorniana não dogmática do materialismo visa justamente o problema dos dados imediatos. Isso porque, segundo Adorno, as diferentes formulações da crítica materialista ao idealismo recaíram em uma concepção passiva do conhecimento. A dialética, por outro lado, afirma que um puro imediato, a ausência completa de determinações, é uma abstração. Na seção "O objeto não é nenhum dado", Adorno afirma:

> …o dado sensível nu, despido de suas determinações, é produto daquele processo de abstração com o qual a teoria do conhecimento no sentido kantiano contrasta; quanto mais o dado é purificado de suas formas, tanto mais definhado [*kümmerlicher*] e abstrato ele acaba também por se tornar. O resíduo do objeto enquanto dado que resta após a subtração do aporte subjetivo é uma ilusão da *prima philosophia.* (GS 6, 188; DN, p. 161).

Assim, vemos que, para Adorno, o dado sensível isolado é uma ideia que só pode ser produzida por uma concepção dualista de conhecimento, como é a kantiana. A separação estrita entre forma e conteúdo que conduz à elevação da pura forma tem por resultado a pura forma da sensibilidade, "resíduo do objeto". Nesses termos, também o dado imediato é uma abstração.

A metacrítica que deve acolher (*rezipieren*) o empirismo (GS 6, 232; DN, p. 197) não faz da receptividade sensível o momento fundamental do conhecimento. A hipóstase de qualquer um dos extremos recairia em uma filosofia da origem, "*prima philosophia*". O objeto é sempre mediado por suas múltiplas relações – seu conteúdo histórico. O dado "*purificado de suas formas*" após a "*subtração do aporte subjetivo*" é, portanto, uma ilusão. Adorno descreve essa ilusão recorrendo à ideia de "regressão mimética" da seguinte forma:

> Enquanto regressão mimética, a ilusão de apoderar-se [*habhaft zu* werden] imediatamente do múltiplo se converteria uma vez mais em mitologia, em horror do difuso, tanto quanto o pensamento da unidade, imitação da natureza cega por meio de sua opressão, conflui no polo oposto para a dominação mítica (GS 6, 160; DN, p. 137).

Atentemos para essas colocações. Adorno atribui um caráter regressivo e mitológico à "*ilusão de apoderar-se imediatamente do múltiplo*". A "*dominação mítica*" consistiria em fixar o mundo das coisas, assim como faz a unidade conceitual, naquilo que é apenas um momento: o "*horror do difuso*". Para Adorno, afirmar o conhecimento do puro dado é incorrer, apesar de sua própria intenção, na sua distorção. Diversas filosofias de sua época teriam enveredado por esse mesmo caminho, sob a justificativa de buscar o "verdadeiro concreto": a epistemologia subjacente ao chamado marxismo-leninismo, a ontologia fundamental de Heidegger e o intuicionismo de Bergson. No entanto, além deles, Adorno acrescenta um grupo que, a princípio, nada teria a ver com esses teóricos: os positivistas lógicos.

Ao transformar "os fatos" em critério absoluto para o conhecimento, o positivismo clássico teria acabado por extraí-lo de sua gênese material e histórica. Essa abstração redundaria em deformação ideológica da objetividade. Para Adorno, fundar o conhecimento nos dados imediatos é, em certa medida, abolir a distinção clássica entre aparência e essência. Ou melhor, trata-se de absolutizar a aparência, fornecida diretamente. Em uma formulação de Adorno: "*O positivismo transforma-se em ideologia, alijando primeiramente a categoria objetiva da essência e, então, de maneira consequente, o interesse pelo essencial*" (GS 6, 172; DN, p. 147)[7]. Vejamos o que isso significa.

A aparência do mundo objetivo é entendida, dialeticamente, como o aparecer (*Erscheinung*) da essência. A essência constitui os fenômenos que se manifestam (*Dasein*) e se opõe, ao mesmo tempo, a eles, ainda que seja um momento de suas determinações. Na seção "Essência e aparência", Adorno caracteriza a essência como aquilo que é mais real do que o elemento fático imediatamente dado. Ela é "*a negatividade trazida a seu conceito*" (GS 6, 170; DN, p. 146), o que faz do mundo exatamente o que ele é. Adorno ainda diz:

> A essência não pode ser reconhecida senão junto à contradição do ente em relação àquilo que ele afirma ser. Com certeza, em

[7] Invertendo essa posição, Habermas defende que o positivismo seria, na verdade, a transformação da aparência em essência. Assim ele diz: "*No conceito positivista de fato, a existência do dado imediato é afirmada como o essencial*" (HABERMAS, 2014, p. 136). Há aqui, entretanto, o mesmo sentido de absolutização da aparência. Entretanto, como veremos a seguir, Adorno procura manter o conceito de essência, daí ele não admitir dizer, como Schlick, que há apenas uma realidade "e ela é sempre a essência" (apud HABERMAS, idem).

> face dos pretensos fatos, ela é conceitual e não imediata" (GS 6, 169; DN. 144).

A essência é, portanto, a contradição entre o conceito e a coisa, sendo ela mesma conceitual. Ela não consiste, portanto, em uma esfera anterior ao conceito, como quisesse, talvez, Heidegger. A negatividade é a essência da efetividade. Conhecer apenas a aparência dos objetos e ignorar a contradição imanente é um modo de distorcê-los. Nas palavras de Adorno, em uma passagem já referida:

> A partir de um certo ponto de vista, a lógica dialética é mais positivista que o positivismo que a despreza: ela respeita, enquanto pensar, aquilo que há para ser pensado, o pensamento, mesmo lá onde ele não consente com as regras do pensar (GS 6, 144; DN, p. 123).

A dialética capaz de incorporar a contradição essencial dos objetos seria, assim, mais "positivista" do que os positivistas, na medida em que ela concede ao objeto a primazia, em detrimento das próprias regras do pensamento – procedimento vinculado mais às filosofias do espírito do que ao positivismo. A dialética negativa vai, portanto, ao detalhe dos objetos e, porque vai ao detalhe, é capaz de apreender suas contradições internas que tencionam com os conceitos da subjetividade. Essas contradições internas, invisíveis à percepção sensorial imediata, são seu momento "contemplativo". A orientação ao efêmero pressupõe o interesse no essencial; pois o "resíduo do mundo fenomênico", como diz Freud, porta em si esse momento abstrato essencial. Diferente do positivismo, a dialética preserva o momento subjetivo do conhecimento de forma reflexiva, sem recair na falsa apreensão imediata do mundo objetivo, supostamente sem antagonismos. Ao contrário, a dialética se cola ao aspecto não conceitual do mundo para dele extrair o que é estranho a todo pensar – o inominável em latência.

A lógica da empiria

Posto isso, Adorno polemiza com as diversas formas de empirismo e sensualismo de seu tempo, atribuindo a todas elas um elemento comum: a eliminação da contradição essencial imanente aos objetos. Dentre elas, uma das tendências teóricas mais influentes advém do chamado Círculo de Viena, grupo que Adorno caracteriza como herdeiro do positivismo do século XIX. Por sustentarem que não há

tensão entre a lógica e o empirismo, teóricos como Rudolf Carnap e Moritz Schlick, sucessor de Ernst March, autodenominavam-se "empiristas lógicos", sendo também conhecidos como positivistas lógicos ou neopositivistas. Influenciados pela filosofia de Ludwig Wittgenstein, eles consideram que a consistência do critério de validade é dada pela lógica, linguisticamente compartilhada. A comunicação e a compreensão intersubjetiva são referências importantes para a avaliação de teorias científicas. Daí critérios lógicos, como os princípios de identidade e não contradição serem fundamentais, ainda que os neopositivistas sustentem a importância da verificação empírica.

Para os empiristas lógicos, mesmo que a lógica não represente os fatos tais como se apresentam na realidade, existe uma certa correspondência entre as regras da linguagem, ou seja, a lógica, e a experiência imediata. Essa correspondência é estabelecida pela verificação. Uma vez que a proposição é verificável, ela deve ser válida também no interior de um sistema linguístico previamente definido. Na medida em que os dados imediatos permanecem como base de verificação do conhecimento, Adorno vincula essa concepção ao positivismo clássico.

Entretanto, a fundamentação do saber nos dados imediatos parece ser problemática entre os próprios teóricos do Círculo de Viena. Para eles, o critério de verdade se afasta da adequação entre coisa e conceito para se aproximar da coerência como critério fundamental[8]. Ou seja, a verdade reside mais na concordância de uma proposição factual com o sistema dos demais enunciados do que na conformidade com os próprios fatos. Em "Empirismo, semântica e ontologia", publicado em 1950, Carnap afirma que entramos em contato com o "mundo real" somente de forma indireta. Isso ocorreria mediante a aceitação de um sistema de referência (*Framework*), ou seja, de um conjunto de formas linguísticas ordenadas por certas regras. Da aceitação dessas regras, relativas ao "funcionamento interno" do sistema, depende a possibilidade da formação de enunciados sobre o mundo, salvo os de natureza ontológica. Para Carnap, as proposições factuais que digam respeito à realidade em geral, de natureza ontológica, se tornam pseudoproposições. Assim, diz Carnap:

> Reconhecer alguma coisa como uma coisa ou evento real significa conseguir incorporá-la no sistema das coisas em uma

[8] É possível observar uma gradual superação do critério de verdade como adequação entre os neopositivistas em direção a uma concepção holista, como em Quine.

> posição espaçotemporal particular de tal forma que ela se acomode às outras coisas reconhecidas como reais, segundo as regras do sistema de referência (CARNAP, p. 121).

O sistema espaçotemporalmente ordenado das coisas observáveis é o mais simples de todos, aquele com que lidamos com mais frequência no cotidiano. Esse tipo de sistema demanda evidências factuais que devem poder enquadrar-se nas regras predefinidas do sistema. Ser real, nesse sentido, significa ser um elemento do sistema. Essa posição procura se afastar da querela entre realistas e nominalistas, suspendendo a questão acerca da realidade do mundo em si mesmo e dirigindo-se apenas ao sistema de referência linguístico. Assim da perspectiva neopositivista, a afirmação de Adorno, na "Introdução à controvérsia sobre o positivismo na sociologia alemã", caracterizando Carnap como "*um dos positivistas mais radicais, uma vez que denominou de afortunado acaso que as leis da lógica e da matemática pura se aplicassem à realidade*" (GS 8.1, 303) é, por assim dizer, unilateral – não levando em conta o desenvolvimento posterior do neopositivismo.

É bem verdade que o sistema de referência preconizado por Carnap não se sustenta apenas pela sua coerência interna. Carnap é um empirista, na medida em que afirma que a base do conhecimento são as observações sensíveis. Desse modo, a validade das proposições é determinada por sua verificabilidade, a partir de critérios estabelecidos previamente. Assim, cada proposição válida deve ser ao mesmo tempo comunicável e verificável. A enunciação promove a publicidade e possibilita a verificação empírica dos pares. No que se refere à comunicação do conhecimento, Adorno entende tratar-se de um critério de validade tão ilusório quanto a coerência interna anteriormente mencionada. Na Introdução da DN, ele diz:

> É preciso resistir à compulsão quase universal a confundir a comunicação daquilo que é conhecido com aquilo que é conhecido, e mesmo a colocá-la se possível em uma posição mais elevada, uma vez que atualmente cada passo em direção à comunicação liquida [*ausverkauft*] e falsifica a verdade. Entrementes, é nesse paradoxo que trabalha [*laboriert*] tudo o que diz respeito à linguagem. A verdade é objetiva e não plausível (GS 6, 51; DN, p. 43).

Para Adorno, o paradigma da comunicação, na medida em que limita o conhecimento às regras da lógica da linguagem, força a deformação do objeto. Afinal, a realidade não é "plausível". O sistema de referência, assim, seria um artifício teórico utilizado para evitar as contradições reais da objetividade social. O sistema, em sua coerência

interna, serve para ocultar as inconsistências da realidade. Ele descreve essa escolha teórica como uma "*compulsão quase universal a confundir comunicação daquilo que é conhecido com aquilo que é conhecido*". Os empiristas lógicos, claro está, não concordariam nem que isso consiste em uma "compulsão" – recusariam a colocação como psicologista – e nem de que se trata de uma doutrina realista, na medida em que "confundiria" palavra e coisa.

Ainda na "Introdução à controvérsia", Adorno afirma: "*A racionalidade da realidade efetiva tranquilizadoramente registrada por Carnap nada mais é do que o espelhamento da* ratio *subjetiva*" (GS 8.1, 303). Dessa perspectiva, a transformação da constatação de "fatos" em enunciação de proposições factuais consiste em enfatizar o sentido fornecido por um sistema fixo de categorias subjetivas. Assim, a tensão entre objeto e conceito é anulada, pois ambos os polos se harmonizariam em um conhecimento acerca do objeto baseado, por um lado, em dados imediatos da experiência, e, por outro, em nexos causais conformes à lógica tradicional.

O paradoxo positivista consiste em que a clareza advinda dos nexos logicamente fundamentados para interpretar dados empíricos são, por princípio, nexos subjetivamente fundados. Ou seja, o empenho objetivista do positivismo redunda em um impasse entre facticidade e método que, em verdade, direciona o positivismo à dialética. Assim expõe Adorno:

> ...todas as operações conectivas do pensamento do empirismo, para as quais o nexo das sentenças constitui um critério de verdade, postulam a lógica formal. Esta simples consideração deveria ser suficiente para mover o cientificismo em direção à dialética" (GS 8.1, 286).

A dupla orientação do positivismo lógico tanto aos dados empíricos quanto às leis formais aproxima-o da mediação dialética entre sujeito e objeto. Mover-se em direção à dialética implicaria, neste caso, reconhecer o caráter tautológico das sentenças, apontando para sua exterioridade objetiva. Assim, como já foi referido, para Adorno, a dialética é "*mais positivista do que o positivismo*", a dialética seria seu desenvolvimento natural.

Para Adorno, o empirismo lógico não é capaz de reconhecer as contradições constitutivas da própria realidade porque não reconhece a tensão entre conceito e objeto. Na seção "A quebra do interesse na liberdade", Adorno afirma, ademais, que essa incapacidade é, em termos psicanalíticos, uma "denegação":

> O fato de, segundo um cânone lógico, ele [o nominalismo intransigente] relegar as antinomias objetivas ao âmbito dos falsos problemas tem, por sua vez, uma função social: cobrir contradições por meio de denegação. Atendo-se aos dados ou às suas heranças contemporâneas, as proposições protocolares, desonera-se [*entlastet*] a consciência daquilo que contradiz o mundo exterior (GS 6, 215; DN, p. 182).

Adorno avalia aqui que a desqualificação feita pelos empiristas lógicos das antinomias do pensamento como "pseudoproblemas" é, de fato, uma maneira de anular as contradições sociais e suas expressões na vida intelectual. A ciência e a lógica, limitando-se à validação interna das proposições e à verificação dos fatos, não submeteriam a seu crivo os elementos internos ao objeto que destoam da coerência.

A ideia de que todo impasse lógico é, na verdade, um falso problema implica uma ocultação das contradições. Como é habitual, Adorno utiliza uma categoria psicanalítica, a denegação, para descrever a filosofia positivista. É preciso dizer que o recurso a essas categorias clínicas não é meramente analógico. Adorno vê nessa tendência teórica uma expressão exemplar da razão que busca dominar a natureza por motivos pulsionais. Analisaremos essa questão com mais detalhe no próximo capítulo da dissertação. Outra categoria proveniente do Círculo de Viena, as "proposições protocolares" (*Protokollsätze*), aludida no trecho acima referido, seria uma tentativa do pensamento prosseguir na dominação do material estranho a si mesmo. Vejamos a seguir quais são essas proposições.

Para Moritz Schlick, as proposições protocolares são o fundamento último do conhecimento sobre a realidade. Elas consistem em enunciados que expressam a constatação de fatos, precedendo as demais afirmações. Em "O fundamento do conhecimento", de 1934, Schlick diz que

> afigura-se um notável aperfeiçoamento do método, o fato de se inquirir, não pelos fatos primários, mas pelas proposições primárias, para se chegar ao fundamento do conhecimento (SCHLICK, p. 73).

Schlick contrapõe aqui os fatos primários às proposições primárias (protocolares). Ainda que elas se posicionem como fundamento, o caráter de cada uma das proposições protocolares é o mesmo de outras proposições científicas: são hipóteses. Desse modo, só é lícito utilizá-las "*até quando não sejam refutadas por outras*

hipóteses" (SCHLICK, p. 74). Ainda que elas sejam essencialmente refutáveis, o critério da verificação empírica permanece central.

Quanto ao problema da verdade, Schlick distingue a verdade formal da verdade material. A primeira, diz respeito a proposições puramente geométricas, que deliberadamente não estabelecem nenhuma relação com a realidade e em que a verdade se identifica com a ausência de contradição. O segundo tipo se refere a proposições sintéticas de afirmações relativas a fatos. Schlick afirma que "*o critério da não contradição, sozinho, de maneira alguma é suficiente para a verdade material*" (SCHLICK, p. 76). Ou seja, o critério lógico não garante a verdade das proposições, uma vez que a coerência pode ser alcançada em múltiplos sistemas de referência, mesmo que estes sejam inconciliáveis entre si.

Depois de percorrer esses escritos de empiristas lógicos, a primeira constatação é a de que eles não podem ser assimilados ao positivistas do século XIX. À diferença de um positivista como John Stuart Mill, o positivismo lógico contemporâneo de Adorno toma a linguagem como referência principal para pensar a teoria científica. Busca-se na lógica o critério de significado cognitivo, ainda que se estabeleça, em princípio, o critério de verificabilidade e testabilidade.

Existe ainda um outro ponto crítico entre a dialética negativa e o chamado neopositivismo: a relação entre o particular e o universal. Afinal, de acordo com a perspectiva positivista, desde August Comte, a realidade dos objetos está em sua singularidade, já que conceitos universais, que fatalmente extrapolam o "*solo firme da experiência*", não são seguros. Carnap chegou a tratar da questão acerca do dito nominalismo do Círculo de Viena. Para ele, uma vez que os problemas acerca da existência ou da correspondência são tratados como pseudoproblemas, não é de todo correto nomear o grupo de nominalista. No entanto, ele chega a admitir certas afinidades com essa vertente filosófica da seguinte forma:

> Influenciado pelas ideias de Ludwig Wittgenstein, o Círculo [de Viena] rejeitou tanto a tese da realidade do mundo exterior como a tese de sua irrealidade como pseudoenunciado, o mesmo acontecia tanto com a tese da realidade dos universais (entidades abstratas em nossa atual terminologia) quanto com a tese nominalista de que eles não eram reais e de que seus supostos nomes não são nomes de alguma coisa mas simples *flatus vocis* [pura emissão fonética]. (É obvio que a aparente negação de um pseudoenunciado deve ser também um pseudoenunciado). Não é portanto correto classificar os membros do Círculo de Viena como nominalistas, como se faz algumas vezes. Entretanto, se

> olharmos para as bases antimetafísicas e para a atitude pró-científica da maioria dos nominalistas (e o mesmo vale para muitos materialistas e realistas no sentido moderno), desconsiderando-se suas formulações pseudoteóricas ocasionais, então é, obviamente, verdadeiro dizer que o Círculo de Viena estava mais próximo daqueles filósofos do que de seus oponentes (CARNAP, p. 128).

Para Carnap, o empirismo lógico aproximar-se-ia do nominalismo filosófico por meio do seu caráter antimetafísico e pró-científico. Isso em detrimento do realismo, que, ao atribuir realidade ao mundo exterior, encaminhar-se-ia no sentido contrário, isto é, em direção à metafísica, afastando-se do espírito da ciência. Haveria, no nominalismo, assim como no empirismo lógico, certa posição crítica em relação à verdade enquanto adequação entre coisa e conceito. De um lado, o nominalismo considera os universais como enunciados sem relação com o efetivamente existente; por outro, o empirismo lógico suspende o juízo acerca do problema da existência das coisas, decretando a questão como pseudoproblema. É nessa medida que as duas correntes se aproximam.

A relação com o nominalismo, para a dialética negativa, é ainda mais tensa. Por um lado, o conceito é, por excelência, o momento de inteligibilidade do particular. A este último não se confere, de modo algum, a máxima realidade em detrimento do conceito, como faz o nominalismo tradicional – incorrendo em "aparente concreção". Portanto, a tensão indissolúvel entre conceito e coisa, posta pela dialética, não conduz à impossibilidade de se referir ao universal; se assim fosse, a pretensão ao conhecimento em geral estaria suspensa. Para Adorno, o empirismo lógico, na medida em que abdica de inferências acerca da realidade objetiva, associa-se ao nominalismo tradicional e, simultaneamente, converte-se em ideologia. Em suas palavras:

> ...o nominalismo transforma-se, por sua vez, em ideologia – na ideologia própria à piscadela de olhos que diz "isso não existe" da qual a ciência oficial gosta de se servir logo que entidades constrangedoras como classe, ideologia e, recentemente, em geral sociedade são mencionadas. [...] O conceito de uma sociedade capitalista não é nenhum *flatus voicis* (GS 6, 59; DN, p. 50, nota).

Ao abdicar de universais, tais como classe, ideologia e capitalismo, o nominalismo serviria à denegação, de modo semelhante à ideia de pseudoproblema, já referida. Trata-se do mesmo mecanismo: nega-se o conceito de essência para manter apenas a "aparência total" do imediatamente dado. Nessa mesma direção, na seção "Para o

conceito do Espírito", Adorno comenta que "*a simpatia do materialismo pelo nominalismo*" é "*filosoficamente* [...] *por demais estreita*". Isso porque o materialismo dialético depende, em larga medida, da oposição entre essência e aparência, uma vez que concebe os universais – o valor, por exemplo – como tendo efetividade sobre as condições materiais imediatas. Nesse sentido, Adorno continua dizendo que "*a afirmação de que somente o individual e os indivíduos são o verdadeiramente real* [*wahrhaft Wirkliche*] [*é*] *irreconciliável com a teoria marxista da lei da troca*" (GS 6, 199; DN, p. 170).

Por outro lado, na medida em que rompe com a ideia de verdade como correspondência entre conceito e coisa, reconhecendo a insuficiência de todo e qualquer conceito, "*a dialética é um nominalismo consequente que chegou à consciência de si mesmo*" (GS 5, 283). A relação entre coisa e conceito é dinâmica; os universais não são, portanto, elevados à máxima realidade, uma vez que eles vêm a ser no tempo. A crítica imanente ao conceito aproxima a dialética do nominalismo, ao mesmo tempo que a distancia do realismo, dado que este supõe uma relação de adequação entre coisa e conceito.

A seguir, analisaremos como a dialética negativa se opõe ao realismo ingênuo da chamada "teoria do reflexo", à qual o materialismo dialético (*Diamat*) aderiu.

Teoria do reflexo e o pensar por imagens do Diamat

Adorno se empenha em recuperar o caráter dialético do materialismo e, para tanto, a condição fundamental é retomar a mediação da processualidade do conhecimento. Por isso, Adorno procura refutar toda formulação que implique pontos de partida fixos para o conhecimento. Nessa confrontação, a noção de "imagem" ocupa um lugar central. É a partir dela que Adorno critica os princípios gnoseológicos presentes na doutrina materialista difundida "nos países do Leste", implicados no que ele nomeia de "teoria do reflexo". Indicamos, igualmente, que essa contraposição figura, em termos semelhantes, na controvérsia entre Adorno e Walter Benjamin acerca do método materialista nos anos 1930 e retomada na DN. Benjamin teria se equivocado ao não considerar a mediação entre o particular e o universal em suas considerações "fisionômicas" dos fenômenos sociais.

Difundida entre os empiristas realistas do século XVII e XVIII, a teoria do reflexo consiste na concepção de que nossas representações são pálidos reflexos das

impressões do mundo exterior. Estas imagens teórico-cognitivas, o que Hume chama de *ideias*, seriam espiritualizações da sensibilidade, purificadas do elemento físico e concreto. Nas palavras de Hume: "Por *ideias*, eu entendo as imagens fracas dessas [impressões] no pensamento e na razão"[9] (HUME, 2007, p. 7). Não é possível, entretanto, descartar essa teoria, na medida em que "*nela vibra uma última vez o momento somático em meio à teoria do conhecimento, até ele ser completamente expulso*". Mas, ainda que o empirismo de Hume preserve um aspecto do momento somático, Adorno afirma que nele "*aquilo que contradiz o espírito no espírito*" é enfraquecido – ao se converter em imagem (GS 6, 202; DN, p. 173).

A teoria do reflexo remete, segundo Adorno, à *teoria das imagens* de Epicuro, segundo a qual a matéria, constituída por átomos, envia pequenas imagens que nos afetam por serem idênticas às nossas próprias sensações, reproduzindo as qualidades dos objetos. "*Essas imagens são formadas ao mesmo tempo em que surge o pensamento*" e graças a elas obtemos um "*sentimento do objeto exterior*" (DIÓGENES LAÉRCIO, 2008, par. 48). As sensações ou os registros sensíveis dos dados são entendidos como fonte última de justificação do conhecimento porque seriam cópias da realidade. Essa concepção, entretanto, comporta aporias: ela não explica como a matéria mecânica, desespiritualizada, pode enviar essas imagens; e nem como é possível atribuir tal princípio não observável sem recair na metafísica, rejeitada pela doutrina.

Seguindo Kant e Hegel, Adorno caracteriza essa teoria como um realismo ingênuo, recaindo em uma "*mitologia materialista*"[10]. "Mitologia" aqui remete à fixidez desse modelo epistemológico que se dá, justamente, pela hipóstase, pela formação de "*imagens*". Mitologia, hipóstase, imagem: figuras em que a atividade conceitual do sujeito, na qual está implicada sua atividade crítica e transformadora da realidade, é paralisada. Para Hegel, por sua vez, a teoria do conhecimento de Epicuro é "pobre" por razão da "ausência de interesse especulativo". Assim ele diz:

---

[9] "Those perceptions, which enter with most force and violence, we may name impressions; and under this name I comprehend all our sensations, passions and emotions, as they make their first appearance in the soul. By ideas I mean the faint images of these in thinking and reasoning" (HUME, 2007, p. 7).

[10] Adorno remete não apenas a Epicuro, mas também a Demócrito, o momento dogmático do materialismo contemporâneo. Na aula de 10 de janeiro de 1963, do curso "Terminologia filosófica", Adorno afirma que "*o materialismo tem uma tendência ao dogmatismo, pela qual, já em seus primeiros tempos, Aristóteles criticou Demócrito*" (NS IV.9, 174). Isso porque tanto em Demócrito como em Epicuro o momento da subjetividade é obnubilado em favor da objetividade. Afinal, em seus primórdios, o materialismo se coloca como "*protesto contra o momento ilusório do espírito*" (NS IV.9, 174). No mesmo sentido, na *Dialética negativa*, Adorno lamenta que "*ao materialismo pesa até o hoje o fato de ter sido inventado em Abdera* [por Demócrito]" (DN p. 26; GS 6, 31).

> Epicuro bane o pensamento enquanto um ser em si, sem pensar que esses átomos eles mesmos tem justamente essa natureza do pensamento – eles são em efeito um ser não imediato, que é essencialmente por mediação [ou seja], negativo e universal: inconsequência que é a primeira e a única que comete Epicuro – a inconsequência de todos os empiristas." (HEGEL, 1986, p. 490-491, tradução nossa).

Grosso modo, poderíamos dizer que a estrutura dessa crítica que Hegel aponta para Epicuro foi como que redirecionada, por Adorno, para Vladimir Lenin e o Diamat. Segundo Hegel, ao desconsiderar a mediação no interior do conceito de átomo e reportar-se ao átomo como entidade em si, Epicuro teria sido vítima da "*inconsequência de todos os empiristas*". Mais de um século depois, a crítica de Adorno aos *novos empiristas* segue o mesmo diapasão: ao não considerarem a mediação do sujeito na apreensão do conteúdo da experiência, os positivistas lógicos teriam acabam por enredar-se nas armadilhas da metafísica, à qual sempre dedicaram sincero desprezo.

Fundamentalmente, conceber as ideias como cópias da objetividade implica uma independência do espiritual e do intencional e, sobretudo, uma rigidez a-histórica do processo cognitivo e a concepção de um mundo objetivo fixo, cuja dinâmica se realiza independentemente do homem. Ainda que Lenin não representasse mais o envio de pequenas imagens, à maneira de Epicuro, ele teria preservado a ideia de que a teoria é uma cópia da realidade. Na seção "Materialismo sem imagens", Adorno coloca em causa a hegemonia de *Materialismo e empiriocriticismo*, obra produzida por Lenin em 1908, nos debates epistemológicos dos países do leste europeu e da União Soviética. Diz Adorno:

> Quando Lenin, ao invés de entrar na teoria do conhecimento, afirma contra ela, em uma reiteração compulsiva [*zwangshaft wiederholend*], o ser-em-si dos objetos do conhecimento, ele quer colocar em evidência a conspiração do positivismo com os *powers that be.* Fazendo isso, sua necessidade política volta-se contra a meta teórica do conhecimento (GS 6, 205; DN, p. 175).

No trecho, Adorno se refere à disputa que Lenin travara contra os social-democratas russos adeptos do empiriocriticismo de Ernst Mach – em especial, Bogdanov –, desde o sufocamento da revolução russa de 1905. Esses seguidores russos de Mach questionavam o materialismo cientificista e determinista de Engels e Plekhanov, ao

mesmo tempo em que negavam a existência de categorias a priori do entendimento[11]. Para alguns intérpretes (BALLESTREM, 1969; ROWLEY, 1996), a querela filosófica era expressão de uma divergência estratégica no interior do Partido Operário Social-Democrata Russo: Bogdanov se afastava gradualmente da solução revolucionária, e Lenin não podia admitir isso. Um dos indícios para essa interpretação é que, no ano da publicação de *Materialismo e empiriocriticismo*, Bogdanov foi expulso da facção bolchevique por ação de Lenin.

De acordo com aqueles autores, a defesa leninista de um certo realismo ingênuo, atribuindo aos objetos uma realidade independente dos sujeitos, correspondia à razão determinista da história. A confiança revolucionária de que as condições materiais levariam inevitavelmente à ruptura radical sustentava-se, para Lenin, nessa perspectiva epistemológica realista. Na Introdução de *Materialismo e empiriocriticismo*, Lenin compara a doutrina de Mach à do bispo filósofo George de Berkeley, atribuindo subrepticiamente a Mach um caráter conservador e burguês (LENIN, 1966, pp. 17s). O que parece estar em causa, de fato, é o antagonismo em relação aos seguidores de Mach, que tomavam posições cada vez mais reformistas, das quais Lenin procurava se afastar; daí ele recorrer, por assim dizer, estrategicamente e com certa frequência, a um materialista "ingênuo", como Feuerbach, para embasar a defesa da "teoria do reflexo". Diz Lenin:

> Considerar nossas sensações como as imagens do mundo exterior, reconhecer a verdade objetiva, manter-se no ponto de vista da teoria materialista do conhecimento, tudo isso é um e o mesmo. Para ilustrar isso, trarei uma só citação de Feuerbach [...]: 'Que vulgaridade é – escrevia Feuerbach – negar que as sensações são o evangelho, a anunciação [*Verkündung*] de um salvador objetivo'. Terminologia singular, monstruosa, como veem, mas uma linha filosófica completamente clara: a sensação descobre ao homem a verdade objetiva. (LENIN, 1966, p. 99).

O recurso a Feuerbach tem como alvo o postulado de Mach e Avenarius de que o conhecimento está circunscrito pelos limites da percepção sensível. Em Mach, os "fatos" da sensibilidade nunca são representados no pensamento em sua integridade, mas são abstraídos por meio de nosso interesse prático. Mach chega a dizer que "*sensações não são símbolos de coisas; mas, ao contrário, a coisa é um pensamento-símbolo para uma sensação composta de relativa fixidez*" (MACH, p.

[11] É sabido que, além da filosofia de Mach, esses social-democratas russos críticos ao materialismo também tiveram influência da revolução na física, em curso no começo do século XX, que revisava amplamente os princípios newtonianos até então hegemônicos (MARROT, p. 149; ANDERSON, p. 79).

579). Ao comentar a teoria de Mach em *Conhecimento e interesse*, de 1968, Jürgen Habermas afirma: "*Não seriam as sensações os elementos da realidade, mas a consciência, na qual eles se conectam*" (HABERMAS, 2014, p. 138). Vemos, portanto, que, de fato, Lenin não estava equivocado em aproximar Mach de Berkeley. Afinal, para o bispo, o ser é o ser percebido, uma vez que Deus não poderia ter criado a matéria, além das ideias correspondentes, pois seria um "excesso" de ser.

Em Mach, ainda que os fatos sejam a base do conhecimento, o ideal da ciência é que as descrições de observações particulares sejam reduzidas a um pequeno conjunto de leis gerais, a partir das quais a previsão dos fatos é possível. Assim anuncia Mach: "*A função da ciência, como a consideramos, é substituir a experiência*" (MACH, p. 586). Ou seja, quanto mais desenvolvida uma ciência é, mais os fatos observáveis são substituídos por poucos elementos, sendo a matemática o instrumento mais econômico de todos.

Lenin não pode admitir esse tipo de posição teórica, que, ao fazer objeções à noção de "realidade objetiva", acaba por questionar também a possibilidade de ação prática sobre essa realidade. Essa espécie de idealismo dos seguidores de Mach teria, portanto, uma consequência prática inaceitável para os comunistas. Em contraste, Lenin defende "o materialismo consequente até o fim", entendendo que a consciência é como uma imagem cerebral que reflete a verdade objetiva imediatamente.

É importante notar, contudo, que o Lenin de *Materialismo e empiriocriticismo* não havia ainda estudado a obra de Hegel de maneira profunda. Nos anos de 1914 e 1915, em meio a Grande Guerra, Lenin se dedica à *Lógica* e às *Lições sobre história da filosofia*, entre outros escritos hegelianos. Essa leitura alterou a sua compreensão leniniana do materialismo histórico, a ponto de, em 1915, ele afirmar que:

> A dialética é a teoria do conhecimento do (Hegel e do) [sic] marxismo. Isso é o 'aspecto' da matéria (e não apenas 'um aspecto', mas a essência da matéria), [sic] coisa que Plekhanov, sem falar de outros marxistas, ignorou completamente (LENIN, 1976, p. 360).

Entretanto, ainda que se perceba uma crítica à concepção antidialética de Plekhanov, é de interesse notar, por outro lado, a maneira como Lenin execra as críticas que Hegel dirige à teoria do conhecimento de Epicuro. Em suas anotações acerca das *Lições sobre a história da filosofia*, Lenin destaca trechos em que Hegel diz que as teoria epicurista é trivial na medida em que admite, como critério de verdade, a não

contradição com a percepção sensível. Lenin considera a crítica de Hegel a Epicuro como "*um modelo de distorção e calúnia contra um materialista*" (LENIN, 1976, p. 291). Para Lenin, Hegel negligenciou o mais fundamental da doutrina de Epicuro: a existência de algo exterior à consciência e independente dela. Vê-se, pois, que a concepção epistemológica de Lenin não se altera inteiramente, apesar de ter incorporado muitos dos princípios da dialética hegeliana.

Algo bem diverso encontramos nos escritos de Marx sobre teoria do conhecimento. Na primeira de suas *Teses sobre Feuerbach*, ele critica justamente o conteúdo contemplativo do materialismo feuerbachiano.

> O defeito fundamental de todo materialismo anterior – inclusive de Feuerbach – está em que só concebe o objeto, a realidade, o ato sensorial, sob a forma do objeto ou da percepção, mas não como atividade sensorial humana, como prática, não de modo subjetivo (MARX, 1975, p. 118).

Adorno, por seu lado, frisa justamente essa contraposição ao chamado "materialismo vulgar" nos escritos de Marx para, desse modo, orientar o materialismo histórico à crítica. Assim comenta Adorno, na seção "A dialética não é nenhuma sociologia do saber":

> Marx tinha acentuado [*pontiert*] 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 (GS 6, 197; DN, p. 168).

A teoria de Marx se contrapõe em sua modalidade crítica, portanto, ao materialismo metafísico vulgar em seu "*gesticular dogmático*". Para romper com ele, é necessário que a consciência se posicione em sua negatividade diante do material histórico.

Para Marx, Feuerbach e todos os materialistas não dialéticos teriam visto a natureza como dado fixo e a percepção sensorial como reflexo dela. Isso teria como consequência isolar a sensibilidade da atividade humana em sua prática histórica. É justamente essa crítica ao materialismo feuerbachiano que serviria de ponto de partida, algumas décadas depois, aos marxistas seguidores de Mach (MAROT, 1993, p. 151). Entre eles, Vladimir Bazarov, acreditava, por exemplo, que a unidade do mundo não era o ponto de partida da percepção humana, mas sua tarefa. "*Objetos são*

criados para nossa consciência apenas no ato criativo da cognição. Tudo o que é dado é, simultaneamente, criado" (BAZAROV, 1909 apud MAROT, 1993, 151).

Contudo, é possível encontrar em Marx certas passagens em que seu materialismo se aproximaria mais do modelo feuerbachiano. Já no prefácio de *Contribuição à crítica da economia política*, de 1859, ele afirma que: "*Não é a consciência dos homens que determina o seu ser; é o seu ser social que, inversamente, determina sua consciência*" (MARX, 1977, p. 24). Quando compara, mais tarde, a dialética materialista à idealista no posfácio da segunda edição de *O Capital*, de 1873, Marx afirma que "*o ideal não é nada mais que o material, transposto e traduzido na cabeça do homem*" (MARX, 1985, p. 20). Diante disso, é possível apontar, no interior do pensamento de Marx, uma tensão entre uma relação de determinação simples entre a consciência e as condições materiais, de um lado, e, de outro, uma relação de caráter dialético entre matéria e espírito, natureza e história.

O que Lenin apresenta em *Materialismo e empiriocriticismo*, portanto, divergiria da crítica de Marx ao materialismo anterior. Ainda assim, a obra se estabeleceu como palavra final do materialismo dialético a respeito da teoria do conhecimento. Em "Materialismo sem imagens", contra *Materialismo e empiriocriticismo* e em consonância às *Teses sobre Feuerbach*, Adorno afirma que: "*A teoria do reflexo nega a espontaneidade do sujeito, um mobilizador* [*Movens*] *da dialética objetiva das forças produtivas e das relações de produção*" (GS 6, 205; DN, p. 175). Caso a atividade subjetiva seja afastada do processo cognitivo, da perspectiva histórica, isso implicaria em condenar os sujeitos à mera conformidade com o que está posto atualmente.

Materialismo e empiriocriticismo, ainda que controverso filosoficamente, difundiu-se nas décadas seguintes entre os membros do Partido Comunista da União Soviética. Para Ballestrem e Rowley, trata-se da base doutrinária do que viria a ser chamado de Diamat, como costumava-se chamar o *Dialektischer Materialismus*. Do ponto de vista de Rowley, os efeitos condenáveis da obra sobre o regime soviético recaem sobretudo na desresponsabilização moral do indivíduo, uma vez o funcionamento do mundo objetivo é visto como automatizado, independente da ação subjetiva (ROWLEY, 1996, p. 15). Do lado de Ballestrem, a obra teria tido efeitos danosos, por representar "*a transição das ideias de Marx para um sistema fechado de ideologia que, mais apropriadamente, carrega o nome de marxismo-leninismo*"

(BALLESTREM, 1969, p. 284). Nesse debate, Adorno estaria mais próximo dessa última posição.

Sob influência de Kant, via Mach, os adversários de Lenin se afastaram da interpretação de Plekhanov a respeito da insignificância da atividade subjetiva para o conhecimento da realidade concreta. Segundo esse "materialismo vulgar", a sensação, a percepção e o pensamento refletem a "matéria" tal qual ela é realmente, ou seja, em sua existência totalmente desassociada do sujeito cognoscente. Dessa perspectiva, a "matéria" descreve uma realidade em si, convertendo-se em categoria metafísica. O aspecto metafísico do materialismo vulgar já havia sido contrariado pelo próprio Marx.

Como já foi mencionado, Marx critica o materialismo de Feuerbach por não levar em consideração a elaboração do sujeito sobre o material perceptivo do mundo, de modo que os dados da percepção já forneceriam a exata reprodução da realidade. Essa concepção "vulgar" permanece aquém da filosofia crítica de Kant e, sobretudo, do pensamento dialético. Recuperar o materialismo, tanto para Marx como para Adorno, passa pela denúncia do caráter dogmático com que ele vem sendo difundido desde o século XVIII, a partir do materialismo francês.

Esse debate epistemológico não é sem consequências para o campo da prática socialmente transformadora. Isso porque, ao afirmar ser a exata reprodução do mundo, negando a si mesma enquanto sujeito a espontaneidade e a historicidade, a teoria se submete ao determinismo das forças materiais. Nossa conduta estará sempre determinada pelas condições dadas de antemão em sua unidade positiva. Daí porque a negação do momento subjetivo recai, segundo Adorno, em dogmatismo e determinismo. A negatividade crítica enquanto atividade do pensamento por excelência fica interditada, restando a mera afirmação das coisas tais como elas são.

Logo na Introdução da DN, Adorno trata, na seção "Apresentação", da importância de enfatizar a negatividade da teoria para não fazer a filosofia se transformar em mera visão de mundo. Sustentar a crítica, a serviço da prática verdadeira, significa resistir ao atualmente dado. Aqui, Adorno acompanha Hegel na adoção do trabalho como modelo do pensamento crítico: laborar é negar a matéria que serve de base. O pensamento não implica apenas violentar por meio de sínteses, mas também pode, indo além do meramente dado, dar voz àquilo que foi "despedaçado" no objeto.

Nessa medida, o materialismo adorniano recusa a pura receptividade do conhecimento que esvazia a atividade do sujeito. É nessa mesma seção, que Adorno remonta ao seu debate com Walter Benjamin acerca do método materialista. Nesse contexto, ele trata da linguagem filosófica, a qual conduz à questão da forma do pensamento. Nesse trecho, Adorno comenta que Benjamin "*uniu, de maneira incomparável, capacidade especulativa com proximidade micrológica aos conteúdos objetivos*", mas que "capitulou" quando renunciou ao âmbito propriamente metafísico do trabalho. Assim, ele não teria levado seu pensamento ao ponto final, e isso graças à "*assunção de olhos fechados do materialismo dialético, assunção essa estabelecida como que em termos de visão de mundo*" (GS 6, 30; DN, p. 24). Essa questão em torno do método benjaminiano é esclarecedora para compreender a crítica que Adorno faz a esse "materialismo dialético em termos de visão de mundo".

Esse "debate metodológico" tem origens remotas: ocorreu em uma troca de cartas entre novembro e dezembro de 1938, quando Adorno expunha a Benjamin suas impressões acerca do ensaio "A Paris do Segundo Império em Baudelaire". O fato de Adorno retomar essa discussão de quase 30 anos antes indica que a construção de seu conceito de materialismo deve muito a ela. Ao longo das décadas de 1950 e 1960, Adorno retorna a ela em momentos diversos[12]. Em linhas gerais, Adorno atribui a esse trabalho um excessivo apego à facticidade, em um "*apelo a comportamentos concretos*" com "*traços behaviorísticos*" (ADORNO; BENJAMIN, 2012, p. 402). Em um trecho do ensaio, Benjamin teria estabelecido uma relação causal imediata entre o aumento da taxação do vinho em Paris em meados do século XIX e a interpretação de "O vinho dos trapeiros". Nesse poema, Baudelaire teria desdobrado consequências de teor especulativo através de uma observação pontual, sem a necessária mediação. Nessa inferência, teria faltado "*a mediação através do processo social global*", construída pela teoria da mercadoria.

Adorno atribui a Benjamin um "empedernido nominalismo", que faz com que "*a construção materialista dos fenômenos sociais*" se movimente "*claudicante atrás da teoria* [*hinter der Theorie her*]" (GS 8.1, 323). A orientação exacerbadamente particularista da "visada fisionômica" de Benjamin seria o erro comum aos positivistas e aos chamados materialistas vulgares, segundo Adorno. Para impedir a perpetuação desse mal, Adorno entende ser necessário introduzir a categoria

[12] Cf. os cursos *Introdução à dialética* (1958), e *Introdução à sociologia* (1968) e *Primas* (1955).

hegeliana de *mediação*. Por meio dela, o conteúdo estritamente particular pode ser alcançado em sua relação com o universal. Para isso, o pensamento deve negar a pura imediatidade, ou seja, "*resistir ao que lhe é imposto*", assim como faz a atividade laboral. Na seção "Apresentação", Adorno se posiciona do seguinte modo:

> O derrotismo de Benjamin ante o próprio pensamento foi condicionado por um resto de positividade não dialética inalterada quanto à forma que ele arrastou consigo da fase teológica para a fase materialista. Em contrapartida, a equiparação hegeliana da negatividade com o pensamento, que segundo ele protegeu a filosofia da positividade da ciência tanto quanto da contingência diletante, possui o seu conteúdo de experiência. Pensar é, já em si, antes de todo e qualquer conteúdo particular, negar, é resistir ao que lhe é imposto [*gegen das ihm Aufgedrängte*]; o pensamento herdou esse traço da relação do trabalho com seu material, com seu arquétipo (GS 6, 30; DN, p. 25).

A "capitulação" e o "derrotismo" a que se refere Adorno diz respeito à renúncia de Benjamin ao conteúdo contemplativo que marcava seu pensamento na fase teológica. A fase materialista, despossuída desse teor, teria se reduzido à experiência imediatamente material do particular. Adorno contrapõe à "positividade não dialética" a negatividade do pensamento hegeliano. De uma perspectiva dialética, não é possível sustentar que os dados da experiência sejam elevados ao absoluto, em uma pura receptividade da intuição passiva. Temos, pois, que a crítica de Adorno ao materialismo vulgar e ao positivismo se fundamenta no mesmo problema: a adesão à imediatidade ou a determinação material, fornecida pela experiência, como portadora de verdade. A recusa antimetafísica aparece em ambos, na medida em que recusam a mediação pelo universal. O materialismo adorniano está, assim, distante de uma afirmação irreflexiva, aconceitual, dos "fatos". A autorreflexão do conceito é fundamental para que o conteúdo material seja de fato retomado.

Gênese e validade

A compreensão da atividade cognitiva por meio de sua gênese empírica nos processos de individuação e socialização é própria da dialética desde a *Fenomenologia do Espírito*. A autoconsciência é apreendida em seu devir, em sua diferenciação relativamente ao outro; a própria formação de suas estruturas formais se dá por meio da contradição entre o eu e o não eu. Esse modo de apreensão da

atividade intelectual coloca em questão a fixidez e a atemporalidade tradicionalmente atribuídas às categorias da lógica. Para Adorno, a figura da dialética entre senhor e escravo é paradigmática a esse respeito. Nela, Hegel descreve o caráter conflitivo da relação da consciência com o outro, resultando afinal na redução do não eu à condição de objeto. A consciência que, em primeiro lugar, *deseja* o não eu, procura satisfazer-se por meio de sua dominação, transformando-o em objeto. Daí a relação do sujeito com objeto se realizar, primeiro, como relação de desejo e satisfação, e não como conhecimento desinteressado.

Para Adorno, a dialética do senhor e do escravo explicita a condição corpórea e, portanto, prática, que a relação com os objetos comporta. A objetividade se coloca aqui em função da satisfação do desejo que, então, impulsiona a dominação do outro – a natureza. Na seção "Para o conceito de espírito", Adorno comenta esse capítulo da *Fenomenologia* do seguinte modo:

> Precisamente aí, só muito dificilmente se consegue dissimular a origem do eu no não eu. Essa origem é buscada no processo real da vida, nas leis de sobrevivência da espécie, de seu abastecimento com meios de subsistência [*Versorgung mit Lebensmitteln*] (GS 6, 199; DN, p. 170).

Trata-se, portanto, de referir as estruturas fundamentais do conhecimento a algo que, somente pela abstração do pensamento, é compreendido como externo a elas: a busca da autoconservação e a satisfação das necessidades "no processo real da vida". Este, por sua vez, funde as dimensões do desejo/satisfação e o trabalho ("desejo refreado" para Hegel) – e, por consequência, a organização dessas dimensões – no interior da sociedade. Por essa razão, tanto em Hegel, como na dialética negativa, o conhecimento é inseparável da sua gênese empírica.

Entretanto, Adorno considera que apesar de Hegel ter antevisto esses momentos não idênticos do conceito, a negatividade teria permanecido submetida à identidade absoluta do conceito de espírito. Assim ele escreve, na seção "Para o conceito do espírito":

> O Hegel da *Fenomenologia do espírito* quase não teria hesitado em designar o conceito de espírito como algo em si mediatizado, como espírito tanto quanto não espírito; mas ele não tirou daí a consequência de rejeitar a corrente da identidade absoluta (GS 6, 199; DN, p. 170).

Para Adorno, uma investigação consequente acerca da formação da consciência no interior do processo efetivo de socialização, individuação e satisfação de necessidades exige reconhecer o momento corpóreo e, portanto, pulsional. Afinal, ainda que esse conteúdo tenha sido reprimido em benefício da autoconservação da espécie, ele não foi extinto de todo. Esse conteúdo constitui, sob a perspectiva da identidade, o "vestígio" não idêntico, e se mostra "*fundido inseparavelmente com o material* [*Materielle*]" (GS 6, 193; DN, p. 165). A crítica imanente das filosofias da consciência tem por finalidade liberar tal sedimentação do material da formação da consciência, de modo a incorporá-la finalmente aos modos de relação com o objeto.

A centralidade do chamado "momento somático" do conceito se evidencia na própria "materialidade" do texto adorniano. É notável, como já referimos anteriormente, a frequência com que Adorno utiliza termos e expressões do campo dos afetos para descrever determinadas necessidades do campo da teoria. No relato acerca das motivações da DN, presente na Introdução, Adorno fala do momento em que "*passou a confiar em seus próprios impulsos intelectuais* [*geistigen Impulse vertrauen*]" (GS 6, 10; DN, p. 8). Se essa afirmação for interpretada, não como artifício retórico, mas a partir da lógica da dialética negativa, ela aponta de maneira refletida a maneira como Adorno implica-se em sua própria concepção materialista. Dessa forma, as pulsões corpóreas devem mobilizar sua própria experiência intelectual.

Nesse sentido, a "compulsão" identificadora do pensamento remete ao mecanismo pulsional da *projeção*[13]. Este, por sua vez, é uma "racionalização" que surge a partir do momento em que o homem primevo precisou tornar a natureza algo controlável e previsível. Assim diz Adorno:

> O sistema no qual o espírito soberano se imagina transfigurado [*sich verklärt wähnte*] tem a sua história primordial no elemento pré-espiritual, na vida animal da espécie. Predadores são famintos; o salto sobre a presa é difícil e com frequência perigoso. Para que o animal se arrisque a dá-lo, ele necessita

[13] Para Freud, a projeção é o mecanismo característico da paranoia: enquanto o indivíduo normal introjeta a instância censora enquanto ideal de eu, o paranoico projeta "as vozes e a multidão indefinida" das injunções sociais como uma hostil interferência externa. Nesse contexto, na *Introdução ao narcisismo*, Freud estabelece um paralelo entre a "auto-observação" paranoica e a filosófica da seguinte forma: "*Portanto, a mesma atividade psíquica que assumiu a função da consciência moral se pôs também a serviço da pesquisa interior, que fornece à filosofia o material para suas operações intelectuais. Isso teria algo a ver com o impulso à construção de sistemas especulativos, peculiar à paranoia*" (FREUD, 2010, p. 43). Ao atribuir a projeção como mecanismo essencial das filosofias da identidade, Adorno as aproxima, igualmente, à estrutura paranoide.

> certamente de impulsos adicionais [*zusätzlicher Impulse*]. Esses impulsos fundem-se com o desprazer da fome na fúria contra a vítima, fúria essa cuja expressão a aterroriza e paralisa convenientemente. No progresso que leva até a humanidade, isso é racionalizado por meio da projeção (GS 6, 33; DN, p. 27).

A "*história primordial no elemento pré-espiritual*" é a gênese pulsional do eu empírico. "*Impulsos adicionais*" como o desprazer da fome e a fúria contra a vítima são aquilo que origina o mecanismo psicológico da projeção. Esta consiste na conformação dos objetos em suas categorias de análise que, por sua vez, são instrumentos de dominação do objeto de desejo. Ao se tornar "mestre e senhor da natureza", ele se posiciona como sujeito do conhecimento. Para que suas representações tenham validade, ele mesmo se torna a garantia da unidade de suas pulsões desagregadoras. Em Kant, essa unidade é a síntese da apercepção transcendental, ou seja, o "*eu que deve poder acompanhar todas as minhas representações*". Para Adorno, esse sujeito autoidêntico é constituído a partir do sacrifício do que nele permanece irredutível à unidade, o que em si mesmo tem a opacidade do objeto. Acerca do eu puro transcendental, Adorno comenta: "*Geneticamente, a consciência autonomizada, a suma conceitual daquilo que é ativo nas performances do conhecimento, é derivada da energia libidinal do ser genérico homem* [*des Gattungswesens Mensch*]" (GS 6, 186; DN, p. 159).

Do ponto de vista da gênese psicanalítica, a síntese da apercepção transcendental é possível, portanto, porque o sujeito foi submetido a um processo recalcador.

> É isto que verifica metapsicologicamente a teoria psicanalítica do recalcamento. De acordo com ela, de uma maneira dialeticamente suficiente, a instância recalcadora [*verdrängende Instanz*], o mecanismo compulsivo [*Zwangsmechanismus*], é idêntica ao eu" (GS 6, 222; DN, p. 188).

A identidade do eu consigo mesmo, necessária no momento da autoconservação, torna-se instância recalcadora e um mecanismo compulsivo.

Decorre disso que, para a dialética, a separação entre eu empírico e eu transcendental é uma abstração a ser superada. Na *Crítica da razão pura*, o eu empírico aparece como a experiência interna que o sujeito tem de si mesmo no tempo, em outras palavras, ele se refere à sensação interna da duração. No entanto, essa experiência de si depende das categorias e das intuições *a priori* do eu transcendental para que sua experiência mesma seja possível. Para Kant, a forma do entendimento

tem prioridade lógica sobre o conteúdo da vivência singular do sujeito, mas Adorno afirma que essa forma não prescinde do conteúdo. Assim ele diz:

> Kant concebe a unidade da consciência independentemente de toda experiência. Uma tal independência existe em alguma medida ante os fatos de consciência particulares e alternantes, mas não radicalmente ante toda presença de conteúdos fáticos da consciência" (GS 6, 288; DN, p. 244).

Essa observação enfatiza a necessidade dos "conteúdos fáticos da consciência" para as categorias do eu transcendental, as quais, por sua vez, comportam em si mesmas uma certa relação com o tempo e o espaço. A dependência da lógica em relação à percepção do tempo é evidente em um juízo como o de tipo causal, por exemplo – sendo que do tempo dependem todos os outros, uma vez que relacionam objetos e momentos distintos. Deste modo, a universalidade lógica não prescinde do caráter temporal da consciência individual, "*sem a qual ela não chegaria a termo porque, de outro modo, nenhum passado seria fixado em algo atual*" (GS 6, 124; DN, p. 124). A universalidade do princípio lógico de unidade supõe sua relação intrínseca com o eu empírico. Nesse sentido, a identidade do "eu penso" expressaria um "*ponto de indiferença entre o momento psicológico e o lógico no idealismo*" (GS 6, 124; DN, p. 124, nota). Isso porque a sensação da duração, de natureza psicológica, é necessária para qualquer representação, seja da intuição ou do juízo.

A separação entre gênese e validade se coloca talvez ainda com mais força do que em Kant, nos positivistas e neopositivistas dos quais já tratamos. Como vimos, as proposições válidas para Carnap e os teóricos do Círculo de Viena se restringem aos "sistemas de referências" previamente assumidos, sendo qualquer enunciado exterior ao próprio sistema considerado "não cognitivo". No fundo desse tipo de postulação, está a separação entre conhecimento e interesse. Jürgen Habermas escreveu, em 1968, em meio ao ambiente da "querela do positivismo": "*Denegar a reflexão – isso é o positivismo*" (HABERMAS, 2014, p. 23). A posição de Adorno na "querela", está registrada na "Introdução à controvérsia sobre o positivismo na sociologia alemã". Nela, Adorno aborda o chamado problema de constituição nos seguintes termos:

> Nos atos singulares do conhecimento e nas disciplinas singulares, gênese e validade devem ser distinguidas criticamente. Contudo, no âmbito dos assim denominados problemas de constituição [*Konstitutionsprobleme*], elas são indissolúveis, por mais repugnante que isto seja à lógica

> discursiva. Por pretender ser toda a verdade, a verdade cientificista não o é. (GS 8.1, 304-305).

Desse modo, Adorno afirma que a validade objetiva preserva o momento de seu surgimento. Não se trata, no entanto, de negar à lógica a sua validade, mas de enfatizar o fato de que ela é também produto da dinâmica psíquica e social. Assim, na insistência da objetividade pura, os positivismos teriam recaído no subjetivismo mais ingênuo, ao crer que seus critérios subjetivamente fundados seriam incontestavelmente o fundamento mais seguro para a compreensão dos fenômenos sociais. Eles teriam ignorado que esses mesmos critérios subjetivos vieram a ser no tempo, constituindo, eles próprios, fenômenos engendrados corpórea e socialmente. É o que continuaremos a ver no próximo capítulo.

II – CORPO

A luta de classes, que um historiador educado por Marx jamais perde de vista, é uma luta pelas coisas brutas e materiais, sem as quais não existem as refinadas e espirituais.

Walter Benjamin

Como vimos no capítulo anterior, a mediação entre sujeito e objeto não prescinde do conteúdo sensível da experiência. As dimensões corpórea e prática aparecem nos sistemas filosóficos e nas doutrinas empiristas ora como algo a ser extirpado em favor do puro espírito, ora como o único fundamento possível do conhecimento para além de toda subjetividade. A dialética negativa, por sua parte, procura liberar, por meio da autorreflexão do conceito, as variadas figuras da não identidade na experiência – o dado sensível, o irredutivelmente ôntico, o momento somático, o sedimento histórico. Para Adorno, cada uma dessas figuras tem a corporalidade pulsional como elemento central.

De partida, a concepção adorniana de conhecimento tem um caráter pragmático, na medida em que a consciência é sempre mediada pela "necessidade vital" (*Lebensnot*). Para satisfazer essa carência, o eu visa a alteridade, em primeiro lugar, como desejo e, num segundo momento, como objeto de trabalho, que é "desejo refreado", segundo Hegel. Desejo e trabalho mobilizam a consciência para a objetividade e, por essa razão, a relação entre sujeito e objeto está desde sempre mediada pela realidade corpórea das necessidades. Aquilo que se submete à condição de objeto de satisfação e elaboração é, em primeiro lugar, um não eu: a natureza. Na medida em que a socialização progrediu, também se aprofundou o processo de formação da natureza, com consequências importantes para o próprio sujeito.

Da mesma forma que a dimensão empírica não pode ser totalmente abolida das filosofias do espírito, também subsistem marcas no corpo dos sujeitos implicados nos processos de socialização e individualização. Para Adorno, esse vestígio em latência se manifesta no corpo que trabalha como sofrimento. Esse desprazer genérico, por sua vez, ganha profundeza por meio da teoria pulsional de Sigmund Freud. Os destinos dos desejos e das pulsões – ora reprimidas, ora liberadas no processo de socialibilidade – são o elemento negativo da sociedade atualmente existente. Reprimidas em favor de integração social, elas guardam um sentido de

negação, uma vez que podem irromper de maneira desagregadora a qualquer momento. Quando a elas é negada a satisfação, elas se configuram como sofrimento. Por natureza, quem sofre deseja que o desprazer cesse e, por isso, o sofrimento guarda, para Adorno, um potencial crítico-prático. Eis a urgência em reconhecer o momento somático na dialética negativa: o corpo contém algo essencial da verdade em um mundo não verdadeiro.

Neste capítulo, abordaremos a irrecusável centralidade da corporalidade para a vida prática. Por um lado, a filosofia moral não pode prescindir das discussões acerca da função da felicidade e do prazer na vida ética; por outro, o corpo é também um agente do processo de produção da base material da sociedade por meio do trabalho. Seja como desejo ou como agente laboral, a corporalidade, em sua relação com as necessidades materiais, é o centro da vida prática. Ele tem, ademais, uma dimensão crítica, na medida em que a pulsionalidade é o vestígio da repressão desencadeada pelo processo de dominação da natureza.

Uma lembrança infantil: o esfolador de cachorros

Na dialética negativa, a experiência diante da morte é uma das figuras capazes de trazer à tona pulsões há muito reprimidas pelo processo de socialização. Mas aqui a morte está muito longe de ser representada como o sentido mesmo da vida, a exemplo do que ocorre na chamada analítica da existência em Heidegger. Em Adorno, a consciência da morte é a consciência da nossa própria desagregação enquanto eu uno constituído. Em face dela, damo-nos conta do nosso próprio perecimento, da nossa autonegação necessária.

Em uma aula dedicada ao materialismo, no curso "Terminologia filosófica", durante o inverno de 1963, Adorno traça um vínculo entre a experiência diante do cadáver putrefato e a essência do materialismo. Diz Adorno:

> Pertencem, portanto, essencialmente ao materialismo as experiências do cadáver, da decomposição, do animal. Penso em uma experiência da minha própria infância ao ver passar o carro do esfolador [*abdecker*] com um montão de cachorros mortos e as perguntas que surgiam de repente: "o que é isso?", "que sabemos nós da realidade?", "somos isto nós mesmos?". Esta espécie de experiência – que não nos aparece em nenhuma analítica existencial da morte – é propriamente o que lembra o materialismo (ADORNO, NS IV.9).

A partir de uma lembrança infantil, Adorno tematiza um tópico da tradição metafísica: a relação entre especulação filosófica e a experiência diante da morte. As perguntas que ocorrem ao pequeno Theodor resultam de certo espanto acerca da ideia de que ele mesmo não passa de um corpo sujeito à decomposição. Aqui se nota que uma experiência aparentemente imediata – a finitude – se realiza na mediação intelectual da autorreflexão.

A mesma lembrança infantil é retomada na DN, sem que Adorno mencione que se trata de uma experiência pessoal (GS 6, 359; DN, p. 303). No entanto, ela adquire o mesmo sentido em ambos os momentos: vincula as questões geradas pelo espanto diante do cadáver ao verdadeiro materialismo. No curso, Adorno compara a fascinação com "*o odor nauseante e doce de putrefação*" ao poder exercido pela sexualidade infantil sobre o inconsciente. O momento demasiado corpóreo da náusea tem por consequência uma inquietação de natureza metafísica: "*somos isso nós mesmos?*". Dela decorre um processo análogo à anamnese psicanalítica, pois ocasiona a irrupção de algo da ordem da latência. Nas "Meditações sobre a metafísica", Adorno descreve esse processo nos seguintes termos:

> 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?" (GS 6, 359; DN, p. 303).

Para Adorno, por meio da experiência disso que foi "*reprimido pela educação civilizatória*", a "*miserável existência física*" da vida danificada põe à vista sua cisão interna. Na mesma direção, em uma aula do curso "Metafísica – conceito e problemas", ministrado em 1965, Adorno afirma que "*a cultura não integrou a morte*", de modo que entrou "*na rede da civilização como algo estranho* [*ein Fremdes*]" (ADORNO, NS IV.14, 202). O recalcamento da experiência do cadáver corresponde à repressão do corpo e da sensibilidade como um todo, em detrimento do espírito e do entendimento. Ao ver os cachorros mortos, aquela pulsão que havia sido reprimida como que retorna.

Na mesma aula do curso "Metafísica", Adorno retoma o tópico tradicional do imponderável da morte como ocasião para o pensamento metafísico. Diante da morte, os seres humanos seriam impelidos para fora de sua experiência imediata,

confrontando-se reflexivamente com sua condição. Nesse contexto, Adorno desqualifica a "metafísica da morte" de Heidegger como um pensamento impotente, na medida em que ela se reduz a afirmar de maneira tautológica a inevitabilidade da morte para o *Dasein*. Além disso, enquanto estrutura existencial, o sentido da morte seria hipostasiado, adquirindo um caráter apologético do inevitável. Daí Adorno afirmar que "*as metafísicas da morte degeneraram ou bem na propaganda heroica, ou bem na trivialidade de uma pura repetição do inegável*" (GS 6, 361; DN, p. 305). No excurso desta dissertação, abordarei a dimensão ideológica do elogio à morte heroica. Por ora, entretanto, atenho-me à mediação intelectual da experiência diante da morte.

A morte não elevada à hipóstase deve ser representada em sua imbricação histórica. Para Adorno, isso leva à reflexão acerca de seu sentido no interior da sociedade funcionalmente socializada. Nela, a experiência da morte é também a lembrança de uma mortificação: a reificação. Essa comparação é feita, ademais, por Karl Marx em diversos momentos de sua obra. Nos *Manuscritos econômicos-filosóficos* ele diz: "*O trabalho externo, o trabalho no qual o homem se exterioriza, é um trabalho de autossacrifício, de mortificação*" (MARX, 2009, p. 83). Na mesma direção segue Adorno: "*Pelo fato de ela* [a morte] *os transformar literalmente em coisas, eles* [os sujeitos] *se apercebem de sua morte permanente, da reificação, da forma de suas relações pelas quais eles têm uma parcela de responsabilidade* [*von ihnen mitverschuldet*]" (GS 6, 363; DN, p. 307). O mal-estar em relação à morte derradeira adviria da admissibilidade da "*morte permanente*" dos indivíduos plenamente integrados. O esvaziamento dos indivíduos no mundo administrado marca a própria experiência da morte nos nossos dias.

A banalidade obscena da morte de indivíduos rebaixados a espécime só foi possível historicamente, diz Adorno, por causa da coisificação total dos seres humanos. Os indivíduos integrados pela submissão à lei abstrata da troca, reduzidos a agentes portadores de valor, sacrificam aquilo que os qualificava e que não se enquadra perfeitamente à ordem social. Nas palavras do autor:

> O genocídio é a integração absoluta que se prepara por toda parte onde os homens são igualados, aprumados, como se costuma dizer em linguagem militar, até que as pessoas literalmente os exterminam, desvios do conceito de sua perfeita nulidade (GS 6, 355; DN, p. 300).

A integração total do capitalismo tardio assume aqui um sentido sinistro, ao interverter-se em seu contrário: a integração total é também a desintegração total iminente. Quanto mais a utopia da liberdade capitalista parece se realizar, mais igualados e, portanto, anulados, tornam-se os indivíduos. Nessa mesma direção, escreve Adorno, no aforismo "Matadouro" [*Abdeckerei*] das *Minima Moralia*: "*morrer nada mais atesta do que a absoluta irrelevância do ser vivo natural diante do absoluto social* [*dem gesellschaftlich Absoluten*]" (GS 4, 263, afor. 148).

Acolher a morte na consciência espiritualizada não implica, portanto, fazer da morte um fetiche apologético da destruição. Trata-se, antes, de liberar os indivíduos da repressão sofrida em nome da autoconservação. Afinal o medo da morte é a contraparte da luta pela sobrevivência. Com o desenvolvimento da socialização, a possibilidade da própria morte foi "esquecida". A autoconservação "*é verdadeiramente a lei natural de todo vivente*" e esse impulso se baseia na compulsão pela perpetuação de si mesmo e, por isso, tem a forma da identidade. Nas palavras de Adorno: "*Ela* [a autoconservação] *tem por conteúdo a tautologia da identidade: deve ser aquilo que sem mais já é; a vontade retorna àquele que quer; de um mero meio de si mesmo, ela se torna fim*" (GS 6, 34; DN, p. 289). A vontade de eternizar a si mesmo desfigura-se, portanto, quando passa, de meio para a sobrevivência, a fim em si mesma e mecanismo de recalque das outras pulsões.

Uma vez que o princípio de autoconservação deixasse de subjugar o pensamento e a ação, a razão calculadora da utilidade também se reconfiguraria: ela se "*emanciparia do ídolo do espelho*" (GS 6, 34; DN, p. 289) e se dirigiria afinal ao indeterminado, à heteronomia. Pensar a morte é, em alguma medida, fazer a crítica da ideologia, entendida como identidade. Trata-se de retomar aquela inquietude própria à criança que se pergunta "*Somos isto nós mesmos?*" diante dos animais mortos. O materialismo, assim entendido, é a orientação refletida do pensamento em direção a esse sedimento físico do sacrifício dos indivíduos coisificados ao longo do processo civilizatório. Para Adorno, esse materialismo verdadeiramente dialético guarda afinidades com a experiência metafísica, na medida em que lembra o indivíduo de que ele porta algo de irredutível a toda conceituação identificadora, entendida como uma forma de reificação.

A análise de Adorno sobre o teor repressivo da nossa relação com a morte remete ao texto de Freud sobre a Primeira Guerra Mundial, *Considerações atuais sobre a guerra e a morte*, de 1915. Nelas, o autor afirma que a experiência da guerra

"*nos despe das camadas de cultura posteriormente acrescidas e faz de novo aparecer o homem primitivo em nós*" (FREUD, 2010, p. 246). O retorno a esse "homem primitivo" se dá na medida em que uma "atitude inconsciente ante a morte" retorna (FREUD, 2010, p. 246): o indivíduo volta a não acreditar na própria morte e, igualmente, a desejar a morte dos outros. Por força da socialização, o ser humano teria sido levado a temer sua própria morte, assim como a do outro, de modo a não mais conceber a própria morte. Com a coação interna da cultura, a experiência da morte é sublimada e passa a ser uma figura limitada à literatura. Os heróis são, pois, aqueles que "*sabem morrer*" (FREUD, 2010, p. 232). A convenção diante da morte é a de perfeita alienação. Assim escreve Freud:

> Nosso inconsciente é tão inacessível à ideia da própria morte, tão ávido por matar estranhos, tão dividido (ambivalente) em relação à pessoa amada como o homem das primeiras eras. Mas como nos afastamos desse estado primevo em nossa atitude cultural-convencional diante da morte! (FREUD, 2010, p. 245).

Da perspectiva de Freud, apesar de a guerra conduzir os seres humanos à regressão, ela expõe igualmente a presença das pulsões que sempre estiveram lá, mas que não eram estimuladas a se expressar, tais como a pulsão de matar um estranho ou a de odiar a pessoa amada. Ora, tais impulsos seriam nefastos para a cultura e colocariam a humanidade toda em risco. No entanto, enquanto pulsões reprimidas, elas representam um perigo, na medida em que podem irromper quando a oportunidade de satisfação se lhes apresentar (FREUD, 2010, p. 223). A força com que elas retornam seria, além disso, tanto maior quanto maior a força contrária a elas. A regressão é, portanto, algo ameaçador para a humanidade, e seria possível contorná-la se as pulsões de destruição fossem reconhecidas e integradas à cultura – quando, finalmente, aprendermos a morrer.

Algo distinto é sugerido na "metafísica da morte" heideggeriana. O "ser para a morte" traz o fato incontornável da finitude para o centro da vida e, o que parece ainda mais paradoxal, da liberdade. Ou seja, um fato inescapável é transformado em fundamento da liberdade. Nesse ponto, comenta Günther Anders: "*Que forma miserável e desesperada de liberdade, viver em direção à morte, em vez de gostar de viver ou de viver por uma causa*" (ANDERS, 1948, p. 355). Nesse mesmo sentido, poder-se-ia dizer que o "aprender a morrer" de Freud não consiste em uma preparação que dura toda a vida para aquilo que lhe confere afinal, um sentido. Para Freud,

"*suportar a vida continua a ser o primeiro dever dos vivos*" (FREUD, 2010, p. 246). O contrário disso seria afirmar a morte – o que, no contexto da guerra, não é nenhum acaso.

A negatividade da pulsão

A psicanálise cumpre uma função central no interior do materialismo adorniano. Sigmund Freud é, para Adorno, materialista ao menos por duas razões: a primeira, porque a psicanálise tratou de encontrar a gênese da vida prática no submundo das pulsões inconscientes. Isso já está, por exemplo, nas *Minima Moralia*, no aforismo "Aquém do princípio do prazer" (*Diesseits des Lustprinzips*):

> Na realidade, o que havia de fatal nisso é que, contra a ideologia burguesa, ele [Freud] perseguia em profundidade no registro materialista o agir consciente até o seu fundamento pulsional inconsciente [*unbewußten Triebgrund*]. (GS 4, 65, afor. 37)

Em seu proceder genético, a psicanálise corresponde a um modelo programático da dialética materialista. Como referimos, a vida pulsional do "homem primevo" subsiste no ser da cultura. Sabe-se, entretanto, que o "registro materialista" aqui mencionado confundia-se, em alguns momentos, com a redução de processos psíquicos ao seu funcionamento orgânico: "*todas as nossas concepções provisórias em psicologia devem ser, um dia, baseadas em suportes* [*Trägen*] *orgânicos*" (FREUD, 2010, p. 21). Ainda assim, a investigação físico-química de Freud apontava para a abolição da possibilidade de um agir autônomo da razão, abstraído da materialidade corpórea. Ademais, convém observar também que a concepção freudiana do processo de socialização dos indivíduos, mediante o investimento libidinal na introjeção das injunções sociais, evidencia o caráter abstrato do conceito de autonomia individual. Assim escreve Adorno, na DN:

> A psicanálise freudiana não contribui tanto para tecer a aparência de individualidade. Ao contrário, ela destrói essa aparência de uma maneira fundamental [*gründlich zerstört*], só comparável com a empreendida pelo conceito filosófico e social (GS 6, 345; DN, p. 291).

O indivíduo enquanto unidade autoidêntica é revelado pela teoria das pulsões como ilusório, uma vez que seu caráter autônomo desaparece. Esse trecho se encontra no modelo da liberdade da DN, onde Adorno recorre à psicanálise para questionar os

termos da terceira antinomia postos por Kant na *Crítica da razão pura*. É colocada em questão a própria ideia de liberdade enquanto espontaneidade absoluta da causa. Adorno discute cada um dos termos da definição: espontaneidade, causalidade e vontade. Estes são compreendidos como conceitos marcados pela compulsão da identidade, na medida em que projetam sobre seu conteúdo a unidade do eu reprimindo, aquilo que lhe é diverso.

Em segundo lugar, Freud é um materialista porque não somente investiga as obscuridades do mundo psíquico, como também atribui uma vinculação necessária às condições históricas. Para Adorno, isso fica evidente nas *Conferências introdutórias à psicanálise*, em que Freud atribui à "necessidade vital" (*Lebensnot*) uma função central no desenvolvimento do eu. Freud a denomina, ainda, de "influências recentes", "frustração ditada pela realidade" e até "Ananke", a Necessidade – a deusa grega da inevitabilidade e da compulsão[14]. É por força da "mestra Necessidade" que os instintos do eu passam a adiar e diminuir a busca por prazer. Desse modo, é a necessidade o motor do desenvolvimento do eu e, portanto, da passagem do princípio do prazer ao princípio da realidade (FREUD, pp. 472-474). Poderíamos citar, igualmente, *O mal-estar na civilização*, em que Freud afirma que Ananke e Eros são "os pais da cultura humana", dado que a primeira levou à "*compulsão ao trabalho, criada pela necessidade externa*", enquanto o segundo deu poder ao amor e ao investimento libidinal entre homem e mulher e entre mulher e criança (FREUD, mal-estar, p. 63). Mais tarde, ainda neste capítulo, voltaremos ao devir da "*compulsão ao trabalho*".

Para Adorno, o que está por trás do fenômeno da necessidade (*Lebensnot*), apresentado nas *Conferências* sem uma explicação suplementar, é o fato de que "*em sua conformação vigente, a sociedade não produziu suficiente alimento – em sentido*

[14] Na cosmologia platônica, a imperfeição do universo é atribuída à dupla causa da origem do cosmos: o demiurgo (intelecto, *nous*) e a necessidade (*ananke*) (TIMEU, 48a). Esta última é descrita como uma propriedade inerente aos elementos da natureza antes da geração do universo. À diferença do caráter ordenador do intelecto, a necessidade é uma fonte potencial de desordem: trata-se de um princípio de causalidade marcado pelo acidental, material, casual e exclusivamente mecânico. É, assim, uma "causa errante" (48c7). Diante dela, o *nous* é chamado a intervir, para refreá-la e dominá-la. O resultado da criação é, pois, uma combinação desses dois elementos: a irracionalidade sem finalidade da necessidade errante junto com a racionalidade do intelecto, que tem por fim o Bem. Com uma tal cosmologia, Platão elabora nos termos míticos, o que sua doutrina das Ideias já havia assentado: o primado da ordem fornecida pela Ideia – em detrimento do caos advindo da matéria – além do vínculo entre materialidade e contingência. Portanto, em Freud, a referência à *ananke,* como causa do adiamento da satisfação imediata do prazer, aponta para uma causa exterior, necessária e imperscrutável. Em Adorno, como veremos a seguir, a exterioridade inelutável e ininteligível dessa necessidade é questionada.

amplo, claro – para todos os seus integrantes" (ADORNO, 2007, p. 265). Quando da origem da compulsão ao trabalho, criada pela necessidade externa, a sociedade não havia ainda produzido bens suficientes para todos seus membros. Nesse momento do curso "Introdução à sociologia", Adorno procura mostrar que, no cerne dos ditos processos psicológicos, está o momento social, e que o indivíduo psicológico só pode ser compreendido quando inserido socialmente. Mas não só isso: que esse índice social dá lugar a uma crítica da sociedade. Por fim, esse estado de coisas se alterou substantivamente, de modo que hoje toda carência só se realiza como aberração ou, nas palavras de Adorno, como "*contrassenso persistente de uma carência real* [*fortbestehenden Widersinn realen Mangels*] *em uma sociedade cujo estado de produção não permite mais a alegação* [*Berufung*] *de que não há bens suficientes para todos*" (GS 6, 127; DN, p. 109, tradução modificada). O ponto de desenvolvimento das forças produtivas alcançado até hoje é, para Adorno, incompatível com os sacrifícios pulsionais dos indivíduos em favor da socialização total. Afinal, a carência, seja ela imediatamente corpórea ou espiritual, não pode ser compreendida como elemento primeiro que impulsiona o agir humano. Ela não é uma fatalidade histórica, tampouco o fundamento ontológico da psique.

Nesse mesmo sentido, Jürgen Habermas, em *Conhecimento e interesse*, de 1968, comenta o conceito de necessidade vital em Freud da seguinte forma:

> Mas se o conflito fundamental se define pelas condições do trabalho material e pela carência econômica, então a escassez de bens, as frustrações decorrentes impostas são uma grandeza historicamente variável (HABERMAS, 2014, p. 406).

Os dois elementos constitutivos do caráter materialista da psicanálise apontado por Adorno – a determinação das pulsões sobre a vontade e a mediação histórica dessas pulsões – se referem ao conteúdo social e corpóreo da experiência singular. Parece haver, entretanto, um outro aspecto da teoria das pulsões que se aproxima da concepção mais geral de uma dialética negativa. Trata-se do conceito freudiano de pulsão de morte.

Admitindo que o primado do objeto implica que o sujeito reconheça o que em si mesmo é objeto, ou seja, aquilo que pertence à opacidade do não eu, conclui-se que as investigações acerca do inconsciente constituem um elemento incontornável. Adorno afirma que o "*sujeito só seria liberto* [*befreit*] *se fosse reconciliado com o não eu*" (GS 6, 279; DN, p. 236). É justamente ao apontar para a reconciliação com o

momento somático que a dialética negativa se aproxima da psicanálise. O corpo e suas pulsões são aquilo que resiste à autorreflexividade do sujeito e constitui, por isso, a figura do negativo que aponta para o fim da autoidentidade. Além da inadequação da autorreflexão do sujeito, a psicanálise propõe uma inadequação essencial entre a pulsão e seu objeto. Entende-se como objeto do desejo "*aquilo que resulta de procedimentos de categorização de uma consciência que unifica o diverso da sensibilidade em representações sintéticas*" (SAFATLE, 2012, p. 132). A pulsão, por seu lado, é aquilo que constantemente se furta a submeter-se a um objeto representacional. A psicanálise, assim, "*desnaturaliza toda base instintual ao não reconhecer objeto natural algum à pulsão*", afirmando a "*inadequação fundamental entre a negatividade da pulsão e a dimensão dos objetos empíricos*" (SAFATLE, 2005, p. 33). Desse modo, é possível aproximar a inadequação da pulsão ao objeto em Freud e o caráter negativo do momento corpóreo em Adorno.

Para Vladimir Safatle, é possível aproximar a "materialidade sem imagens" de Adorno à pura negatividade da pulsão de morte[15]. A morte – e o nada para o qual ela conduz – seria a figura da negatividade por excelência. A pulsão de morte em Freud se configura como a tendência à desintegração, própria do espaço inorgânico. Ela suspenderia o regime de identidades, o poder organizador das estruturas de socialização (SAFATLE, 2005, p. 36). Dessa forma, o sujeito se veria diante de um material sensível em que não reconhece sua própria imagem projetada, quebrando os vícios do narcisismo. Em outras palavras, a pulsão de morte suspende a compulsão da autoconservação. Isso porque o eu se constitui de uma materialidade opaca, sobre a qual nenhuma imagem fixa e unitária poderia se projetar. Essa confrontação com seus abismos interiores levaria a um perpétuo *descentramento subjetivo*. Na seção "Contra o personalismo", Adorno afirma que o sujeito é uma "mentira":

> 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 [*sich entschlagen*] dessa mentira e que, por sua própria força, estabelecida graças à identidade, se desembaraçasse do revestimento [*Verschalung*] dessa identidade. (GS 6, 274; DN, p. 232).

[15] Para uma formulação mais completa do argumento, remeto a "Não são apenas os românticos decadentistas que ligam sexo e morte" (in: SAFATLE, 2012, pps. 121-157).

A pulsão de morte, nesse sentido, é o impulso para a quebra da identidade do eu, em favor daquele conteúdo heterogêneo que foi reprimido pelo processo de socialização[16]. Essa interpretação parece válida uma vez que ela não incorre em qualquer espécie de ontologização da morte, nem se aproxima da metafísica heideggeriana do ser-para-a-morte que Adorno tanto criticou. O nada a que a pulsão de morte aponta não é um télos do ser enquanto ser, esquecido pela reificação. Afinal, as pulsões e seus objetos são também históricos e variáveis. A pulsão de morte não pode ser interpretada enquanto algo fixo e imutável no indivíduo que lhe forneceria o sentido da vida: "*Se a morte é irrevogável, então a afirmação de um sentido que emergiria no esplendor de uma experiência fragmentária, ainda que genuína, é ideológica*" (GS 6, 371; DN, p. 313). A elevação da morte a sentido final, sendo ela inevitável, pode se converter em apologia da destruição. Mas não é apenas de destruição que a pulsão de morte em Freud é composta.

> ... o poder disruptivo da pulsão de morte pode aparecer como tendência à agressão e à destruição do outro (tendência que pode inverter-se em agressão internalizada contra si mesmo), mas pode aparecer também como sexualidade polimórfica e perversa, assim como pode, ainda aparecer como a dimensão de indeterminação e impessoalidade que todo sujeito porta em si mesmo. (SAFATLE, 2012, p. 139).

Felicidade e prazer

Ao tratar dos problemas da filosofia moral, Adorno desenvolve uma crítica imanente das filosofias de Kant e Hegel. Isso significa penetrar no movimento conceitual da liberdade para dele deduzir suas contradições determinadas, vinculando-as aos impasses da época burguesa. Ao expor a função da felicidade e do prazer nessa tradição filosófica, o procedimento é o mesmo: Adorno mostra como o tratamento dado ao conceito de felicidade sensível expressa contradições inerentes à filosofia de Kant e Hegel. Ao longo dessa exposição, Adorno mostra dialeticamente os limites

[16] É bem verdade que, nos escritos adornianos, as ocorrências de *Todestrieb* aparecem, em sua maior parte, ligadas a certa potência de destruição. No entanto, ao aproximarmos essa concepção da crítica ao eu autoidêntico presente na obra, percebemos que ela caminha igualmente no sentido da crítica ao narcisismo constitutivo. O estudo de Adorno sobre Berg toma esse conceito como eixo organizador para interpretação da obra: "Cumplicidade com a morte, urbana gentiliza para com o seu próprio extinguir-se são características de sua obra" (GS 13, 325). E, finalmente, na *Dialética do esclarecimento*, o mimetismo de Caillois é equiparado à pulsão de morte de Freud (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 212).

para a absolutização da felicidade, assim como da liberdade, no interior desses sistemas. Analisemos como isso se dá.

Na seção "O sofrimento é físico", Adorno afirma que a felicidade sem preenchimento sensível é um conceito vazio: "*toda felicidade visa ao preenchimento sensível* [*sinnliche Erfüllung abzielt*] *e conquista nesse preenchimento sua objetividade*" (GS 6, 202; DN, p. 173). Para Adorno, a felicidade possui um vínculo incontornável com a experiência sensível, de modo que ela não pode se efetivar sem o atributo da sensibilidade. Formulações desse tipo não estão longe do conceito kantiano de felicidade.

Na *Metafísica dos costumes*, a felicidade é repartida entre quatro tipos: própria e alheia; física e moral. A felicidade própria consiste em um princípio da ação generalizado entre todas as pessoas, "*graças ao impulso de sua natureza*" (KANT, A386); a felicidade alheia corresponde a um dos fins (ou seja, objetos do livre arbítrio) que são simultaneamente um dever (ou seja, objetos de coação da lei). Já a felicidade física consiste na "*satisfação com aquilo com que a natureza nos presenteia*" (KANT, A387) e a felicidade moral, na satisfação do indivíduo com sua conduta, ou seja, "*com a mera consciência de sua retidão*". Nessa descrição, apenas a felicidade alheia e moral aparecem como deveres, pois seus fins seriam objetivos. A felicidade própria e a física, por seu lado, seriam fins meramente subjetivos. No entanto, aquilo que por vezes aparece como felicidade própria ou física pode, na verdade, ser o impulso para afastar obstáculos ao cumprimento do dever. Assim diz Kant:

> As adversidades, a dor e a penúria são grandes tentações para infringir o dever. Parece, portanto, que o bem-estar, o vigor, a saúde e a prosperidade em geral, que contrariam essa influência, podem considerar-se também como fins que são simultaneamente deveres. (KANT, A388).

Para Kant, a busca pelo fim do sofrimento é um dever moral somente na medida em que a dor impedir o cumprimento da lei. A vontade livre só pode desejar a condição de possibilidade de todo bem, ou seja, a causa adequada da possibilidade da máxima felicidade: Deus. O sumo bem é não apenas a felicidade, mas a condição de ser digno de felicidade, somente atribuível a seres racionais. É a síntese incondicionada da virtude e da felicidade. Constitui, assim, uma espécie de prêmio

concedido àqueles que agem conforme a lei racional. Assim continua Kant na *Metafísica dos costumes*:

> ... porque somente de uma vontade moralmente perfeita (santa e benévola), ao mesmo tempo onipotente, podemos esperar alcançar o sumo bem que a lei moral torna dever pôr como objeto de nosso esforço e, portanto, esperar alcança-lo mediante concordância com essa vontade (KANT, A233).

A noção de Deus aparece, ainda que portando atributos (santidade, benevolência e onipotência), como entidade formal que representa a concordância entre lei moral e nossa vontade. Para Kant, alcançar o bem em si, a felicidade máxima, é sujeitar-se plenamente à lei, que é racional. Ainda que Deus, como na moralidade cristã, permaneça sendo a condição do sumo bem, Kant estabelece pelo menos uma diferença importante. A saber, o que une o homem moral a Deus não é a benevolência, mas a plena sujeição à sua lei. *"Pois nada glorifica mais a Deus do que – o que é a coisa mais estimada no mundo – o respeito por seu mandamento, a observância do sagrado dever que sua lei nos impõe*" (KANT, A236). Ou seja, agir de forma benevolente não é suficiente; é preciso agir conforme as leis da pura razão prática. "*Pois, visto que a sabedoria, considerada teoricamente, significa* [...], *praticamente, a conformidade da vontade ao sumo bem*", diz Kant, "*não se pode atribuir a uma sabedoria independente suprema um fim que fosse fundado simplesmente sobre a benevolência*" (A235,236). O recurso a Deus, o mais abstrato e elevado de todos os conceitos, marca a maneira rígida e fixa com que a lei moral é concebida na *Metafísica dos costumes*.

No entanto, quando passamos à *Crítica da razão prática*, percebemos certo deslocamento da questão da felicidade. E mais: mesmo no interior da obra a abordagem se transforma. Essa alteração é percebida e comentada por Adorno:

> As modificações de sua posição [de Kant] em relação à felicidade no curso da *Crítica da razão prática* não são concessões negligentes à tradição da ética dos bens; elas são muito mais, antes de Hegel, o modelo [*Modell*] de um movimento do conceito. (GS 6, 256; DN, p. 217).

Adorno se refere aqui à incorporação sub-reptícia da matéria empírica no juízo moral pela via do mandamento universal da felicidade no teorema quatro (KANT, A61). Se, no primeiro teorema, a lei moral é concebida como fator de limitação à matéria empírica, agora Kant concede que a matéria atue como objeto da lei pura. No segundo

capítulo da *Crítica da razão prática*, Kant distingue a faculdade de desejar e a vontade. A faculdade de desejar (apetição) é, segundo o filósofo, totalmente condicionada pela sensibilidade, por meio do bem-estar (*Wohl*) e o mal-estar (*Übel*). A apetição é determinada, portanto, diretamente por seu objeto. No que se refere à vontade, os únicos objetos de seu querer são o bem (*Gutes*) e o mal (*Böse*). O ajuizamento sobre o bom e o mau em si, de forma alguma interessado sensivelmente, torna-se condição última do ajuizamento sensível sobre o bem-estar e o mal-estar (*Wohl-Übel*) (A109). A faculdade de desejar (apetição), por um lado, está necessariamente vinculada à busca de bem-estar (*Wohl*). Assim, diz Kant: "*Ser feliz é necessariamente a aspiração de todo ente racional, porém finito e, portanto, um inevitável fundamento determinante de sua faculdade de apetição*" (KANT A46). Kant admite, portanto, que a felicidade seja um impulso central para todos os seres humanos. No entanto, a vontade, a faculdade de agir exclusivamente segundo a lei moral, é inteiramente estranha a esse desejo.

Em Kant, a lei moral, por sua vez, é um princípio formal e objetivo de determinação dos objetos da ação. Trata-se do princípio determinante da vontade, ou seja, o fundamento da universalidade do juízo acerca de toda ação causada por seres racionais. A vontade, por sua vez, é definida como "*uma faculdade de determinar a sua causalidade pela representação de regras, além de proposições fundamentais, por conseguinte também segundo princípios práticos* a priori" (KANT, A57). A vontade kantiana, à diferença do sentido corrente desse termo, não tem nenhuma relação com as sensações de prazer e desprazer. Trata-se, pois, de uma vontade "para além do princípio de prazer". Ela, à diferença da apetição, é a faculdade orientada para a pura forma da razão, além de ser a "*causa motora de uma ação (pela qual um objeto pode tornar-se efetivo)"* (KANT, A105).

Adorno percebe nessa posição ambivalente de Kant acerca da felicidade uma expressão de um impasse próprio à moralidade burguesa. Ainda que fique evidente que a busca pela felicidade é aquilo que poderia fornecer à moralidade a possibilidade de penetrar a existência humana, Kant não pode conceder inteiramente a ela, sob risco de anular a legalidade pura. Para Adorno, tal embaraço é revelador do caráter histórico do apriorismo kantiano: a legalidade moral é sustentada a custo da felicidade e da liberdade verdadeira em benefício da nova ordem de sujeição imposta pela burguesia ascendente. Nas palavras de Adorno:

> Kant assume uma atitude tão ambivalente em face da felicidade como o espírito burguês como um todo que gostaria de garantir ao indivíduo *the pursuit of happiness* e de interditá-la por causa de uma moral do trabalho (GS 6, 254; DN, p. 215, tradução modificada).

Neste comentário, Adorno explicita os laços da filosofia de Kant com as exigências de seu tempo. Se o problema moral da liberdade, no ascenso da burguesia, foi formulado em termos antinômicos, isso diz respeito, para Adorno, ao caráter em si contraditório do interesse burguês pela liberdade. Ele expressa o impasse próprio à moralidade burguesa, que ao mesmo tempo afirma e nega a busca pela felicidade.

Por outro lado, é possível entender a ambivalência kantiana como uma resistência ao imperativo utilitarista[17] da maximização da felicidade individual e, portanto, parcial. A lei da razão, desse ponto de vista, representaria a perspectiva do universal, enquanto a felicidade imediata, corpórea, colocar-se-ia ao lado das demandas burguesas pela satisfação individual do prazer. Assim, se, por um lado, a felicidade sensória não é integralmente realizável por causa das injunções da sociedade do trabalho, por outro, ela é afirmada enquanto horizonte da ação dos particulares, que visam a máxima satisfação individual. Ao afastar a felicidade da lei moral, Kant também afasta a moral do princípio utilitarista, que surge igualmente com a burguesia ascendente. Para Adorno, se a rejeição da felicidade sensível se baseia no ato de sacrifício do trabalho, também sua afirmação incondicional incorreria igualmente em apologia da sociedade existente. Há que se reconhecer aqui, portanto, um ponto de convergência entre Adorno e Kant no que diz respeito ao problema da felicidade.

Para Adorno, ademais, o conceito de liberdade impele a uma filosofia da história e, inversamente, qualquer teoria da sociedade deve enfrentar o problema da liberdade (GS 6, 217; DN, p. 184). Para se contrapor à velha ordem, a burguesia buscou seu princípio na liberdade, mas de modo meramente formal: "*ele se opõe à antiga repressão* [*Unterdrückung*] *e favorece a nova, que se esconde no próprio princípio racional* [*welche im rationalen Prinzip selbst steckt*]" (GS 6, 213; DN, p. 181). Esse princípio racional, por sua vez, é a oposição à determinação cega da

[17] O utilitarismo surgiu com Jeremy Bentham e se baseava na maximização do prazer e na calculabilidade das ações humanas. Para Bentham, prazer e dor são mensuráveis segundo sua intensidade, duração, certeza, proximidade etc. O utilitarismo foi uma doutrina influente entre a burguesia urbana inglesa da primeira metade do século XIX.

natureza e, por isso, a liberdade enquanto sua expressão se realiza por meio da dominação da natureza.

À diferença de Kant, Hegel não deixa de atribuir racionalidade às ações movidas por sentimentos e pulsões, o que ele chama de "vontade imediata ou natural". Segundo ele, seu "*conteúdo imediato* [...] *são os instintos, os desejos, as tendências*" e, acrescenta Hegel, eles "*provêm sem dúvida do que há de racional na vontade e são, portanto, racionais em si*" (HEGEL, 1997, par. 11). Mas, diferente da vontade livre, a vontade imediata não teria ainda a forma da racionalidade e, por isso, é finita em si mesma. A reflexão "*aplicada aos instintos*" traz a eles "*a forma da generalidade*" e pode ainda "*purificá-los exteriormente de sua ferocidade e barbárie*" (HEGEL, 1997, par 20). Depois do movimento autorreflexivo da vontade, ela alcança a autodeterminação. Essa esfera é denominada subjetiva porque nela a vontade é refletida em si, apenas reconhecendo suas próprias determinações. No entanto, diz Hegel, essa esfera é puramente formal e, portanto, limitada e abstrata. Ela é, ademais, "*o elemento formal por excelência da vontade*" (HEGEL, 1997, par 108).

O princípio formal da vontade, entendido como autodeterminação corresponde àquilo que Kant denominou lei moral. Para Hegel, entretanto, a vontade formal é apenas um momento da vontade livre, sendo, portanto, uma concepção limitada de moralidade. A moralidade objetiva, em contraposição à subjetiva, "*é o conceito de liberdade que se tornou mundo real e adquiriu a natureza da consciência de si*" (HEGEL, 1997, par. 142). Na medida em que a moralidade em Hegel se realiza apenas ao se desdobrar no mundo exterior, sem limitar-se aos princípios meramente subjetivos da razão, trata-se de uma moral consequencialista. Isso quer dizer que as intenções do sujeito moral têm pouco valor para a análise de sua ação efetiva. Na moralidade objetiva, a vontade particular da consciência se identifica à universal e o dever coincide com o direito. A vontade se torna, então, a substância moral contida no espírito de um povo e, por fim, no Estado –que, por sua vez, "*é a realidade em ato da Ideia moral objetiva*" (HEGEL, 1997, par 257) e se realiza como unidade substancial e fim absoluto, opondo-se à unilateralidade das vontades individuais.

A realização do espírito universal decorre da confrontação entre os múltiplos Estados que, nessa relação, se comportam como vontades particulares. Ou seja, cada Estado busca satisfazer suas necessidades e interesses, que se manifestam como seu bem substancial: motivações como a felicidade, a vingança ou a justiça pertencem à esfera da consciência imediata, e não à história universal (HEGEL, 1997, p. 345). O

ponto de vista do espírito universal está, por seu lado, acima dos interesses particulares dos Estados, embora ele seja produzido por essas mesmas relações recíprocas. Na *Filosofia da história*, Hegel afirma de modo surpreendente que "*A história universal não é o palco da felicidade.* Os períodos felizes são as páginas em branco, são os períodos dos acordos, das oposições ausentes" (HEGEL, 1995, p. 30). Vemos aqui, de modo conclusivo, que o Bem Supremo, entendido como efetivação do espírito universal, não se realiza pela progressão da felicidade particular.

Para Adorno, a prerrogativa do Estado é uma "bizarrice" (*Skurrilität*) do sistema hegeliano (GS 6, 38; DN, p. 31), uma vez que, com ela, Hegel retoma com ela a vinculação própria ao pensamento platônico-aristotélico da vida do universal com as instituições. A *Filosofia do direito* teria recaído, então, em uma "*edificação insípida*", contra os próprios princípios hegelianos, "*opondo-se à fundamentação* [*Grund*] *dessas instituições no processo social*" (GS 6, 331; DN, p. 280). Reduzir a liberdade e o indivíduo ao Estado é um "*exagero que salta aos olhos*", mas que tem consequência: para Adorno, foi necessário impor a imobilidade de uma "*instituição já esclerosada*" para que a dialética não levasse para além da sociedade burguesa. Eis o seu conteúdo falso. Em suas "Notas marginais sobre teoria e práxis", de 1968, Adorno escreve:

> A filosofia moral de Kant e a filosofia do direito de Hegel representam dois estágios dialéticos da autoconsciência burguesa da práxis. Polarizadas segundo a dicotomia entre o particular e o universal que despedaça essa consciência, as duas filosofias são falsas. Cada uma justifica a si mesma contra a outra, enquanto uma possível forma mais elevada da práxis não se revela na realidade (GS 10.2, 765).

Como já vimos, tanto a filosofia moral kantiana como a hegeliana incorrem em um impasse de mesma ordem: o bloqueio da dimensão material da moralidade a partir da hipóstase de figuras do Espírito (Deus, Estado), expressando um bloqueio imposto pela própria consciência burguesa de "*uma possível forma mais elevada da práxis*". Essa dimensão histórica das filosofias do espírito correm ao longo de toda DN e apontam justamente para a determinação histórica delas.

No entanto, algo da concepção hegeliana acerca da felicidade permanece na dialética negativa. Também para Adorno, a felicidade individual, sensível, é insuficiente em face da utopia e deve ser por isso igualmente criticada. Sobre o trecho da *Filosofia da história* acima destacado, Adorno comenta que: "*A felicidade*

não seria senão a redenção [*Erlösung*] *da particularidade enquanto princípio universal, irreconciliável com a felicidade humana individual* [*einzelmenschliches Glück*] *aqui e agora*" (GS 6, 346; DN, p. 292). A utopia da realização da felicidade supõe a universalidade como princípio e, assim, distingue-se da felicidade individual, isolada em sua particularidade. Na seção "Universal e indivíduo na filosofia moral", Adorno vai na mesma direção:

> em um estado de liberdade, nem o indivíduo poderia proteger convulsivamente [*kampfhaft*] a antiga particularidade – a individualidade é tanto produto da pressão [*Druck*], como centro de força que resiste a essa pressão" (GS 6, 279; DN, p. 236, tradução modificada).

A felicidade, aqui descrita como "estado de liberdade", repele a particularidade, que é "particular", unilateral, justamente na medida em que reprime de modo irrefletido o não eu. Daí o indivíduo ser, ao mesmo tempo, produto da repressão (descrita aqui como "pressão") e da resistência a ela – pelo fato de o execrado não eu não ser de todo extinto.

Na seção "Contemplação", enquanto trata da felicidade do espírito – no contexto de uma discussão acerca da relação entre teoria e práxis – Adorno traça um paralelismo entre a felicidade do espírito e a atividade teórica, de um lado, e, de outro lado, a felicidade sensível e a prática socialmente transformadora. Adorno confere à felicidade sensível abstrata um caráter regressivo, na medida em que é capaz de obscurecer o visar utópico (universal). Em suas palavras:

> Todavia, quem contrasta a felicidade literal e sensível como sumo bem [*als Besseres*] à felicidade tolhida [*unerlaubten*] do pensamento não percebe que, ao final do processo de sublimação histórica, a felicidade sensível isolada [*abgespalten*] possui algo de regressivo, assim como a relação da criança com a comida causa repulsa [*abstößt*] aos adultos. (GS 6, 243; DN, p. 206, tradução modificada).

Nessa formulação, entende-se que a felicidade sensível "*isolada*" pode adquirir uma significação regressiva da perspectiva utópica da totalidade histórica. Nesse ponto, Adorno parece apontar para a mesma direção de Kant e Hegel, quando estes não depositam na felicidade sensível o fim último da ação humana e histórica. A particularidade não pode encarnar sozinha, na dialética negativa, a realização do bem universal. Por outro lado, Adorno não pode recusar à felicidade um caráter objetivo. Por isso ele opõe "*o caráter repressivo da posição hegeliana ante a felicidade*" (GS

6, 346; DN, p. 292) à "*ideia da objetividade da felicidade, tal como esta foi concebida negativamente na doutrina kierkegaardiana do desespero objetivo*" (GS 6, 347; DN, p. 293). Marx se aproximaria de uma tal posição, segundo Adorno, concebendo a esperança da felicidade como "*negação de toda falsa felicidade*" (GS 6, 347; DN, p. 293).

Ao contrapor a posição "repressiva" de Hegel a Marx, Adorno remete à crítica feita, algumas linhas antes, ao rebaixamento do indivíduo particular em favor de um "*sujeito superior*" do socialismo (GS 6, 56; DN, p. 47). A coletivização levada a cabo pelos países do bloco soviético indiciariam essa "*subordinação do singular à sociedade*", que, por sua vez, seria uma abjuração do pensamento marxista. Assim diz ele:

> O fato de o coletivismo [...] ser imediatamente recomendado [*anbefohlen*] nos países que hoje monopolizam o nome "socialismo" condena esse seu socialismo a mentiras e consolida [*befestigt*] o antagonismo (GS 6, 279; DN, p. 236).

A falsa realização do particular no universal "*consolida o antagonismo*" quando anuncia reiteradamente que ele foi dissolvido. Nada poderia ser mais estranho ao conceito marxista de emancipação e ao pensamento dialético como um todo.

Ademais, a concepção de felicidade como contraimagem, atribuída a Marx, permanece presente em Adorno. Em meio ao não verdadeiro da infelicidade, "*toda felicidade é um fragmento de toda a felicidade* [*des ganzen Glücks*] *que se recusa aos homens e que eles recusam a si mesmos*" (GS 6, 396; DN, p. 334). A medida da infelicidade diz algo sobre justamente aquilo que é denegado e recusado pela dominação objetiva. Temos, portanto, que para Adorno a felicidade só pode ser realizada como princípio universal concreto. E, na medida em que aquilo que se reivindica como sendo "socialismo" não é socialismo algum e que, por outro lado, o modelo de felicidade individual burguesa é de natureza fantasiosa, a felicidade é algo que nunca ocorreu no curso histórico. Sua imagem permanece, assim, fragmentária. Ou, ainda, tal estado de liberdade resta sem imagem.

Como se vê, a discussão moral acerca da felicidade tem um conteúdo eminentemente prático. De um lado, Adorno entende que Kant e Hegel não poderiam ter chegado a uma "forma mais elevada da práxis" porque não romperam completamente com os princípios da consciência burguesa – daí o caráter ambivalente da função da felicidade nessas filosofias. Por outro lado, no estado falso, a dialética

negativa só pode conceber a felicidade como fragmento de si mesma, sem imagem possível, justamente para que a felicidade verdadeira – não a felicidade individual fantasiosa – seja um dia possível.

O elemento pulsional da lei moral

No modelo da liberdade da DN, Adorno dá continuidade a um projeto que remonta aos seus tempos de estudante: a reformulação da filosofia transcendental de Kant a partir da teoria do inconsciente de Freud. Entre 1926 e 1927, Adorno preparou uma primeira versão de seu trabalho de *Habilitation* (espécie de segunda tese de doutorado alemã) intitulado *O conceito de inconsciente na teoria transcendental da psique* (MÜLLER-DOOHM, 2005, p. 103), a qual foi, no entanto, recusada por seu orientador, Hans Cornelius. Apesar disso, essa perspectiva de análise continuou a perpassar os escritos filosóficos de Adorno, de forma manifesta.

Se a filosofia moral kantiana impôs a centralidade da autodeterminação para a moral, em oposição ao recurso à lei divina, e se Hegel trouxe essa mesma lei ao mundo histórico efetivo, a filosofia de Nietzsche e, posteriormente, a de Freud não realizaram transformação menos radical na tradição filosófica. Sua contribuição não se reduz apenas à importância que os instintos e as pulsões assumem na vida ética, mas, sobretudo, à centralidade da coerção violenta e do sentimento de culpa que toda ética comporta. Ademais, as noções de bem supremo, lei moral e mal serão radicalmente transformadas, a ponto de podermos nos perguntar se a moral fundada em um princípio de ação continua sendo possível depois da psicanálise. Na seção "Idealismo como fúria", Adorno faz a seguinte observação:

> A inexorabilidade sublime [*erhaben*] da lei moral foi talhada por essa fúria [*Wut*] racionalizada contra o não idêntico e mesmo o liberal Hegel não foi melhor ao repreender com a superioridade da má consciência aqueles que se recusam ao conceito especulativo, à hipóstase do espírito. O elemento libertador em Nietzsche, verdadeiramente uma viragem [*Kehre*] do pensamento ocidental que foi simplesmente usurpada pelos que vieram depois, consistia em expor tais mistérios [*derlei Mysterien aussprach*] (GS 6, 34; DN, p. 28).

Nesse trecho singular, Adorno atribui igualmente a Kant e a Hegel "*uma fúria racionalizada contra o não idêntico*", que se manifestaria ora por meio do rigorismo da moral pura, ora pela figura da má consciência. A "*viragem do pensamento*

ocidental" empreendida por Nietzsche e pelos que o seguiram – como, de certa forma, é o caso de Freud – corresponderia justamente a compreender as origens de uma tal "*fúria*" do espírito. Por essa razão, Adorno concede à psicanálise uma função central na discussão da moralidade. Passemos à análise desse recurso.

Com Freud, o que assistimos é a acentuação do impasse da liberdade presente na filosofia moral kantiana, a que nos referimos há pouco. Para Adorno, que Kant chama de vontade livre corresponde ao mecanismo do recalque descrito por Freud. Ainda que, em Kant, a vontade livre seja a realização da razão "*sem que nenhuma matéria, independentemente de sua constituição, jamais a limitasse* [*ungebunden durchs wie immer geartete Material*]" (GS 6, 226; DN, p. 192), Adorno vê nesse conceito a intervenção sub-reptícia do mundo empírico. Concebida como "*unidade normativa de todos os impulsos* [*Impulse*] *que se revelam* [*sich erweisen*] *ao mesmo tempo como espontâneos e racionalmente determinados*" (GS 6, 212; DN, p. 180), a vontade deixa entrever a experiência do sujeito empírico, uma vez que o eu puro não seria capaz de nenhum "impulso". É por causa desse "elemento suplementar", situado no limiar entre o somático e o corpóreo, que "*a liberdade penetra na experiência* [*mit ihm reicht Freiheit in die Erfahrung hinein*]" (GS 6, 228; DN, p. 193). Trata-se, portanto, do retorno furtivo daquilo que a razão prática tentara exterminar de seu agir.

De certo modo, dialética negativa, de certo modo, busca devolver à vontade, esse motor racional da ação contraposto à heteronomia dos apetites corporais, seu elemento somático. Segundo Adorno, a vontade kantiana seria "*uma unidade centralizadora dos impulsos* [*Impulse*]*, como a instância que doma* [*bändigt*] *e potencialmente os nega* [*negiert*]" (GS 6, 240; DN, p. 203). Assim expressa, ela seria um impulso prevalente do eu que age contrariamente e resiste a si mesmo[18]. Para Adorno, a unidade normativa da lei é associada ao órgão da repressão, que compulsivamente como que reprime as pulsões pré-egóicas mediante a imposição de uma pulsão particular sobre todas as outras (uma vez que a unidade também é movida de forma afetiva). Dessa perspectiva, o que era chamado autonomia *passa*, no sentido dialético, à heteronomia.

[18] Também a espontaneidade parece portar o mesmo tipo de paradoxo. Sendo o atributo mais característico da razão, ou seja, aquilo que não pode ser objetivado na subjetividade transcendental, à espontaneidade é atribuída uma completa neutralidade, ou seja, ela não tem qualquer vínculo com o interesse prático. Para Adorno, ela se torna uma hipóstase abstraída da objetividade e de seu corpo e "*se transforma, fixa e idêntica a si mesma como a razão, objetivada, em uma faculdade hipotética*" (DN, p. 198). O fato de a razão kantiana ser dotada de um *impulso* absolutamente independente de sua gênese corpórea parece, entretanto, constituir um paradoxo.

A vontade livre, nesses termos, seria a limitação das pulsões ou, nos termos de Kant, a independência das causas determinantes do mundo sensível. Nesse sentido, concebendo as pulsões como elementos materialmente irredutíveis do sujeito, Adorno afirma que a autonomia kantiana é uma autoilusão narcisista, "*tão desmedida quanto tudo o que é narcisista*" (GS 6, 219; DN, p. 186). Imaginar ser livre de coerção justamente no momento em que se é mais reprimido é uma ilusão, ou seja, uma espécie de compensação que poupa ao eu sensações de desprazer, oferecendo-lhe satisfações por outros meios.

Adorno traça as seguintes correspondências: a vontade livre é o eu freudiano; a lei moral é o supereu; as inclinações naturais e os instintos em geral se relacionam com as pulsões pré-egóicas. Em suas palavras, *"o domínio irrefletido da razão, o domínio do eu sobre o isso, é idêntico ao princípio repressivo* [*repressives Prinzip*] [...] [da] *psicanálise*" (GS 6, 269; DN, p. 228). Se o órgão da liberdade em Kant é o eu penso transcendental, em Freud o desenvolvimento do eu se revela como um processo essencialmente repressivo. A vontade, há pouco descrita como "unidade dos impulsos racionais", corresponde na psicanálise àquela pulsão que se impõe sobre as demais de modo a responder a perigos e limitações exteriores. Ela expressa, portanto, a não liberdade extrapsíquica, sendo o eu um resultado dessa restrição.

Não seria estranho à leitura de Adorno da filosofia prática kantiana dizer que os impulsos têm algo de semelhante às pulsões freudianas. Dissemos há pouco que, enquanto elemento suplementar limítrofe entre o racional e o empírico, o impulso kantiano é o que faz a liberdade penetrar na experiência. De acordo com Freud, em *Pulsões e seus destinos*, pulsões são, em primeiro lugar, representações de um estímulo que não vem de fora, mas de dentro. Em segundo lugar, a pulsão nunca é um impulso momentâneo, mas uma força constante e permanente, caracterizada pela busca de satisfação. Finalmente, Freud afirma que a pulsão é um conceito limítrofe entre o anímico e o somático. É a representação psíquica dos estímulos que vêm do corpo, podendo ter vários destinos: a reversão em seu contrário, o retorno em direção à própria pessoa, o recalque (*Verdrägung*) e a sublimação. Se mantivermos o paralelo entre o impulso kantiano e a pulsão freudiana, essas mudanças em relação ao objeto, à finalidade e à fonte das pulsões podem, de certo modo, aplicar-se aos impulsos em Kant. É o que Adorno comenta nessa passagem, já referida no capítulo anterior:

> É isto que verifica metapsicologicamente a teoria psicanalítica do recalque [*Verdrängung*]. De acordo com ela, de uma maneira dialeticamente suficiente, a instância recalcadora, o mecanismo compulsivo [*Zwangsmechanismus*], é idêntica ao eu, ao órgão da liberdade (GS 6, 222; DN, p. 188, tradução modificada).

O "órgão da liberdade", entendido como vontade livre, é aqui descrito como "instância recalcadora". O recalque (*Verdrägung*), chamado por Adorno igualmente de "instância repressiva", consiste em um mecanismo que mantém determinada pulsão afastada da consciência (FREUD, 1915, p. 85). Ao negar o acesso de um instinto ao consciente. Freud diz expressamente, ademais, que o recalque constitui um mecanismo tardio, se comparado a outras defesas como a reversão em seu contrário e o retorno em direção a si mesmo. O impulso kantiano constitutivo da vontade seria, em uma interpretação adorniana, o movimento repressivo das pulsões em favor da prevalência de uma pulsão normativa. Mas, da perspectiva psicanalítica, não se trata de um mecanismo meramente subjetivo, dado que o psicológico é "*o nome que damos ao modo de internalização subjetiva de processos sociais*" (SAFATLE, 2008, p. 49). Nesse sentido, a consciência moral consiste no "mecanismo compulsivo" que, ao interiorizar as injunções sociais, reprime e anula as pulsões corporais.

Tal interiorização dos imperativos sociais ocorre, progressivamente, a partir da formação da instância psíquica do supereu. Ela realiza, portanto, a mediação entre indivíduo e sociedade e, portanto, entre a dominação da natureza em sua forma social e a dominação das pulsões. "*O rigorismo do supereu é simplesmente um reflexo em face daquilo que é impedido* [*verhindert*] *pelo estado antagonista*" (GS 6, 279; DN, p. 236). Tal como o rigorismo moral de Kant expressa, na filosofia, o impasse interno à consciência burguesa, o supereu seria a interiorização desse conflito no sujeito. Adorno ressalta o caráter heteronômico e repressor do supereu, a ponto de propor, de modo enfático, a abolição do supereu. Na DN, Adorno afirma: "*A crítica do supereu precisou se tornar a crítica à sociedade que o produz*[19] [*die es produziert*]*; se ela se emudece diante disso, então ela consente com a norma social dominante*" (GS 6, 270; DN, p. 229, tradução modificada). Nesse sentido, o supereu seria a internalização da coerção social vigente e, portanto, um obstáculo à autorreflexão. Freud, por sua vez, defende a instância do supereu afirmando, nas *Novas conferências introdutórias à psicanálise*, que o supereu "*desempenha um grande papel na vida humana*", por ser o

[19] O texto da tradução brasileira dá a entender que o supereu produz a sociedade, quando o texto alemão diz o inverso.

responsável pela transmissão do passado e da *"tradição da raça e do povo*" (FREUD, 2010, p. 206).

Para Adorno, o supereu e a consciência moral são figuras intrapsíquicas da dominação a que os indivíduos são forçados a se submeter objetivamente. Entretanto, porque elas traem seu princípio, é possível entrever em seu conceito a materialidade que elas procuraram extinguir. "*O fantasma da liberdade* [...] *é o fantasma de uma conciliação entre espírito e natureza*" (GS 6, 228; DN, p. 193). Tal conciliação diria respeito tanto ao eu e seus impulsos, como à dominação abstrata da troca sobre o eu que trabalha. Afinal, a relação não conciliada com a natureza pertence também ao nível da produção e reprodução da vida – manifestada na moral burguesa do trabalho (DN, p. 215). Adorno ainda diz que: "*a liberdade* [é] *como a contraimagem polêmica do sofrimento sob a compulsão social* [e] *a não liberdade* [é] *como a própria imagem desse sofrimento* [*als dessen Ebenbild*]" (GS 6, 222; DN, p. 188). Nesse sentido "o fantasma da liberdade" é também o espectro da abolição do sofrimento. No próximo tópico, trataremos do trabalho em suas relações com a dominação da natureza corpórea e com o sofrimento.

Sofrimento e trabalho

A atividade laboral, que disponibiliza meios de sobrevivência e procura satisfazer as necessidades humanas em vários níveis, revela-se até hoje como "*princípio de dominação da natureza que se tornou autônomo*" (GS 5, 269). Uma vez que se tornou autônomo, tal princípio é um índice de um modo abstrato de relação com o objeto. Esse modo alienado de relação com a natureza tem consequências sobre a relação do sujeito consigo mesmo. Desde a *Dialética do esclarecimento*, Adorno e Horkheimer compreenderam o entrelaçamento entre trabalho, dominação e sofrimento. Ali, os autores, a certa altura, afirmam que "*a dominação universal da natureza volta-se contra o próprio sujeito pensante*" (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 38). O trabalho, que a princípio aparece como dominação consciente da natureza com vistas a uma finalidade humana, afinal revela-se como vínculo de dependência em relação à natureza e como abstração das aptidões humanas. Essa relação alienada com a natureza se converte em sacrifício dos indivíduos e sujeição cega às determinações externas. Um dos índices da relação traçada pelos autores entre exploração do trabalho e sofrimento individual é algo talvez exterior ao texto: o fato

de, em sua primeira edição, os autores terem decidido substituir o termo "exploração", no Prefácio do manuscrito original, por "sofrimento"[20].

Anos mais tarde, Adorno continuou a enfatizar a relação entre trabalho e sacrifício, traçando a mesma correspondência: "*o trabalho, que é o sofrimento dos homens*" (GS 5, 270). Nesse momento dos "Aspectos", trata-se sobretudo de criticar "a metafísica do trabalho" em Hegel, ou seja, a identificação do Espírito absoluto ao trabalho social. Para Adorno, a universalidade da mediação do trabalho entre a humanidade e a natureza é apresentada por Hegel de modo apologético, ignorando o caráter coercivo e sacrificial do trabalho e, por consequência, a relação entre trabalho e dominação. Nesse sentido, "*a absolutização do trabalho é a absolutização da relação de classes*" (GS 5, 272).

Essas considerações terão consequências para a filosofia da história da dialética negativa. Para Adorno, assim como para Walter Benjamin, a dominação da natureza constitui a unidade da história universal e, por isso mesmo, ela só pode ser pensada enquanto a história da catástrofe. Mas trataremos desse problema apenas no próximo capítulo.

Para criticar a metafísica do trabalho, Adorno julga fundamental extrair do conceito de trabalho a sua onipotência e vinculá-lo novamente àquilo que subsiste e que lhe dá substância. Em suas palavras:

> Mas o passo por meio do qual o trabalho se transforma em princípio metafísico não é outro senão a eliminação subsequente daquele 'material', ao qual todo trabalho se sente ligado e que lhe prescreve seus próprios limites, que o prende num nível inferior e relativiza sua soberania (GS 5, 272).

Escapar da fixação apologética do trabalho implica enfatizar a sua necessária relação com a natureza e, portanto, o seu vínculo com a dominação e com o sofrimento. "*Pois sofrimento é objetividade que pesa sobre o sujeito; aquilo que ele experimenta como seu elemento mais subjetivo, sua expressão, é objetivamente*

[20] Na edição de 1947, lê-se "Se a cultura respeitável constituiu até ao século dezenove um privilégio, cujo preço era o aumento do sofrimento dos incultos, no século vinte o espaço higiénico da fábrica teve por preço a fusão de todos os elementos da cultura num cadinho gigantesco.". No entanto, o manuscrito de 1944 não opunha à cultura elevada "o aumento do sofrimento dos incultos", mas "o aumento da exploração dos incultos". Em alemão, lia-se: "War die respektable Bildung bis zum neunzehnten Jahrhundert ein Privileg, bezahlt mit *gesteigerter Ausbeutung* der Bildungslosen, so ist im zwanzigsten der hygienische Fabrikraum durch Einschmelzen alles Kulturellen im gigantischen Tiegel erkauft" (grifo nosso). Sobre as modificações que o manuscrito original sofreu, conferir REIJEN; BRANSEN, 1987, p. 453).

mediado" (GS 6, 29; DN, p. 24), como diz Adorno em uma formulação importante da DN. A objetividade de que se trata aqui é a objetividade social, ou seja, o conjunto de relações que medeiam a subjetividade e que aparecem como exteriores, independentes da espontaneidade dos sujeitos. O sofrimento individual, neste sentido, é sempre sofrimento do gênero humano, uma vez que a totalidade social antagônica *passa*, dialeticamente, nos sujeitos, expressando-se em sintomas. Por meio da dialética entre indivíduo e sociedade, entende-se por que Adorno afirma que: "*aquilo que ele* [o sujeito] *experimenta como seu elemento mais subjetivo, sua expressão, é objetivamente mediado*" (GS 6, 29; DN, p. 24). A dor, em sua manifestação mais particular, é sempre mediada pela objetividade social.

O sofrimento é, por assim dizer, ao mesmo tempo ruína e utopia. Ruína, porque indicia a violência da dominação identificante, resistindo ao meramente ente; utopia, porque se orienta para a sua própria abolição. O sofrimento carrega, portanto, a promessa de sua própria anulação. Daí o vínculo entre sofrimento e negatividade: "*Toda dor e toda negatividade*, *motor do pensamento dialético,* [...] *são a forma multiplamente mediada do físico*" (GS 6, 203; DN, p. 172, tradução modificada). Como já foi dito, a existência ou a aniquilação do sofrimento é necessariamente mediada pela totalidade social, de modo que a sua abolição concreta tem por condição a transformação do todo. O sofrimento tem, desde logo, um significado ético e político. Portanto, perceber no sofrimento o índice da negatividade e o motor do movimento dialético não significa fazer uma apologia insensata dele. A dor quer perecer, como afirma Adorno, retomando Zaratustra. Se o corpo que sofre é negatividade que *passa* no sujeito cindido, essa cisão impulsiona para uma transformação necessariamente objetiva. A negatividade do sofrimento se vincula, assim, com a utopia.

Além disso, o que se observa na aproximação da abolição do sofrimento como sendo o próprio motor da dialética é a afirmação de um conteúdo eudemonista no pensamento de Adorno. Se a dor é aquilo que faz o pensamento se movimentar com o objetivo de escapar dela, trata-se de dizer, igualmente, que o pensar visa o prazer. Não poderia ser diferente, para um pensamento que assume o caráter pulsional de todo conhecer. Se é verdade que as filosofias do espírito procuraram separar a reflexão ética do prazer e do elemento material, na dialética negativa essa dimensão da existência retoma sua dignidade. Isso não significa, como já foi dito, que o prazer, em

sua particularidade, deva tornar-se absoluto, mas sim que ele deva ser elevado à universalidade da utopia objetiva.

Natureza e trabalho

Na dialética hegeliana, desejo e trabalho são atributos de relação da consciência com um outro e têm entre si uma relação estreita. Se o desejo consiste no querer da consciência-de-si de ser si mesma em um outro, ou seja, em querer satisfazer-se mediante a negação da coisa (HEGEL, 2007, p. 174), o trabalho "*é desejo refreado, um desvanecer contido*" (HEGEL, 2007, p. 195). Porque o desejo é um puro negar do objeto, falta-lhe o lado objetivo; para o trabalhador, por seu lado, o objeto tem independência exterior; ele não quer anulá-lo, mas formá-lo em vista de diversas finalidades. O trabalho é atividade objetiva, em que a elaboração da matéria natural é limitada a ela e pela vontade dos outros (HEGEL, 1997, p. 196). Tanto o desejo como o trabalho têm, portanto, uma relação necessária e negativa com os objetos.

O trabalho é a atividade de implicação e transformação com o objeto, daí ele possuir semelhanças com a atividade mesma da reflexão subjetiva, que resiste ao objeto. Na seção "Inversão da redução subjetiva", Adorno discute a mediação objetiva no interior do sujeito, o caráter material da subjetividade constitutiva. Adorno concebe uma linha de continuidade entre o primado do sujeito na filosofia burguesa e a universalização do valor de troca na sociedade capitalista. Alfred Sohn Rethel teria sido o primeiro a mostrar que, por trás da atividade necessária do sujeito transcendental, "*se esconde* [*sich birgt*] *incondicionalmente trabalho social*". (GS 6, 178; DN, p. 152).

O caráter abstrato e quantificador do pensamento carregaria um vínculo genético com a incondicionalidade do trabalho social, tal como entendido por Marx. O trabalho é socializado quando é abstraído de suas características particulares e se torna comensurável, como algo que transcende a condição contingente do sujeito individualizado. De acordo com essa perspectiva, existe uma afinidade originária entre o princípio de identidade e a socialização do trabalho. Não somente existe uma analogia entre o sujeito identificador e a forma do equivalente geral de todas as mercadorias – enquanto ambos são formas abstratas de medida de objetos também abstratos de suas qualidades; na verdade, ambos são elementos complementares da

forma de vida existente. A identidade e a forma valor, no entanto, nos aparecem como independentes – sendo uma da teoria do conhecimento e a outra da economia política. Isto porque a divisão social do trabalho faz com que se tenha a impressão de que os momentos particulares não se relacionam com o funcionamento da totalidade.

Assim como "*a sociedade inconsciente de si mesma*" – ou seja, inconsciente da cisão própria à lógica da mercadoria que a governa –, o sujeito transcendental "esquece" o trabalho corporal que o compõe. Trabalho que, por sua vez, sempre consistiu em dominação da natureza, interior e exterior. Nesse processo, a natureza assume uma função decisiva. A função da "matéria natural" para a criação de riquezas faz com que o trabalho não seja o único elemento desse processo. De uma perspectiva marxista, isso significa que são necessários "meios de produção". Para Adorno, isso tem por consequência, ainda, a dependência da atividade laboral em relação à dominação da natureza.

Na mesma seção "Inversão da redução subjetiva", Adorno se remete à discussão entre Marx e Ferdinand Lassalle, no contexto da crítica ao programa do Partido Operário Alemão. Para Adorno, esse debate interessa porque desmascara a "metafísica do trabalho" como sendo ideologia. Vejamos como isso ocorre.

Nas primeiras linhas da *Crítica ao programa de Gotha*, escrito em 1875, Marx critica os lassalianos por terem hipostasiado o trabalho como princípio produtivo. "*O trabalho não é a fonte de toda riqueza. A fonte do valor de uso é tanto a natureza (e enquanto tal constitui a riqueza objetiva!) como o trabalho*", que por sua vez é descrito por Marx como "*apenas a expressão de uma força da natureza, a força de trabalho humana*" (MARX, 1946, p. 14).

Para Marx, o trabalho é a atividade de mediação entre os homens e a natureza e, como tal, é fonte de valor de uso e, portanto, de riqueza. Mas isso, somente na medida em que o trabalho é condicionado pela natureza, que ele é "*força natural*". Através dessa inversão, Marx procura o que está por trás da legitimação do trabalho como única fonte do valor na sociedade capitalista. Segundo essa concepção, cada indivíduo deve obter o correspondente fruto de seu trabalho particular. Nesse sentido, os socialistas lassalianos não se distinguiriam da perspectiva burguesa. Para Marx, não se deve atribuir, tal como fazem os burgueses, uma "*força criadora sobrenatural*" ao trabalho. Isto porque, por ora, o trabalho consiste em mero "*meio de vida*" para os trabalhadores, que paulatinamente empobrecem – enquanto seu trabalho se converte em fonte de riqueza social. O trabalho é uma categoria histórica que expressa uma

forma determinada de metabolismo entre homem e natureza. Liberar a forma atual é contribuir para a destruição da "*maldição social*" que ela encarna, expressa da seguinte forma em *Manuscritos econômico-filosóficos*: "*quanto mais, portanto, o trabalhador se* apropria *do mundo externo, da natureza sensível, por meio do seu trabalho, tanto mais ele se priva dos* meios de vida" (MARX, 2009, p. 81).

Ademais, no manuscrito sobre o trabalho alienado, Marx afirma: "*O trabalhador nada pode criar sem a natureza, sem o mundo exterior sensível (sinnlich)*" (MARX, 2009, p. 81). Essa relação imediata do trabalho com os seus produtos é um dos momentos centrais do fenômeno da alienação. É justamente pela dependência do trabalho em relação aos meios de produção que o trabalhador é explorado: "*quanto mais o trabalhador produz, menos tem para consumir; quanto mais valores cria, mais sem valor e indigno ele se torna; quanto mais bem formado o seu produto, tanto mais deformado ele fica*" (MARX, 2009, p. 82).

Para que o trabalho seja liberado de sua forma atual, a categoria de "natureza" que o condiciona deve, igualmente, perder seu caráter substancial, a-histórico, ingênuo e realista de "pura natureza", tal como visto na doutrina de Feuerbach. Para isso, Marx procura inseri-la em uma dialética do sujeito e objeto. Natureza é ao mesmo tempo elemento da prática humana e a totalidade de tudo o que existe. Nesse ponto, pode ser útil voltarmos à ideia do trabalho como metabolismo entre homem e natureza.

Na seção III do livro I de *O Capital*, Marx procura analisar a atividade laboral independentemente da forma social em que está inserida, antes de tratar de sua função no processo de valorização do capital. Em primeiro lugar, o trabalho é caracterizado por seu produto: "algo de valor" é aquilo que satisfaz qualquer necessidade e que, por isso, é considerado uma *riqueza*.

Em segundo lugar, a atividade laboral implica uma relação de transformação mútua com a natureza. Ao procurar satisfazer determinada necessidade, o ser humano se apropria da matéria natural, colocando em movimento as suas próprias forças naturais. Diz Marx: "*um processo entre o homem e a natureza, um processo em que o homem por sua própria ação, medeia, regula e controla seu metabolismo com a natureza*" (MARX 1985, p. 149). Nesse processo de *elaboração* da natureza, modifica-se a materialidade, ao mesmo tempo em que se modifica o próprio sujeito da atividade. É pelo caráter recíproco dessa transformação que esse processo é definido como *metabolismo*.

Em terceiro lugar, do ponto de vista do produtor, o trabalho é atividade orientada a um fim: o uso. Diferentemente do metabolismo entre o animal e a natureza, o trabalho humano elabora os objetos de maneira a subordiná-los a uma finalidade. Quando a atividade alcança seu objetivo, ela imediatamente se extingue. Além disso, trata-se de uma concepção aristotélica da atividade laboral, em que o ser humano identifica, na natureza, *potências adormecidas* a serem *atualizadas*, tendo em vista uma finalidade exterior.

Em quarto lugar, o trabalho humano é um *consumo produtivo*. O metabolismo natural consome, *gasta*, os meios e matérias-primas do trabalho, transformando-os em outra coisa. Marx o compara à combustão: "*Lambidas pelo fogo do trabalho, apropriadas por ele como seus corpos, animadas a exercer as funções de sua concepção e vocação, é verdade que serão também consumidas, porém de um modo orientado a um fim*" (MARX, 1985, p. 153). Mas, diferentemente do fogo, o trabalho visa um fim determinado tanto pela concepção do trabalhador como pela vocação do objeto.

Antes de a matéria-prima e os meios de trabalho sofrerem o desgaste inevitável do tempo, o trabalho pode "*apoderar-se dessas coisas, despertá-las dentre os mortos, transformá-las em valor de uso*" (MARX, 1985, p. 153). A transformação das coisas "mortas" em valor de uso torna-as "vivas": em Marx é recorrente o recurso à morte para descrever processos de coisificação – recurso que, como vimos, também faz parte do repertório de Adorno. Esses novos valores de uso são consumidos ora como meios de subsistência, ora como meio de produção de um novo processo de trabalho. Portanto, tem-se, de m ladoa atividade atual, que está *viva*, de outro a matéria-prima, já modificada pelo trabalho passado, que está *morta*. É apenas no contato com o trabalho vivo que é possível conservar e realizar produtos do trabalho passado.

O trabalho assim caracterizado é "*condição natural eterna da vida humana e, portanto, independente de qualquer forma dessa vida, sendo antes igualmente comum a todas as suas formas sociais*" (MARX, 1985, p. 153). O metabolismo entre homem e natureza ocorre sempre para que o homem satisfaça suas necessidades. A atividade produtiva é constante, ainda que as necessidades que ela satisfaça se modifiquem de acordo com o contexto cultural específico. Já em Adorno, essa caracterização é substancialmente alterada: não se trata de uma "condição natural eterna da vida humana" porque o trabalho expressa a "lei natural" da autoconservação, a qual, por sua vez, pode ser superada pelo desenvolvimento técnico alcançado pela humanidade.

Em um segundo momento, dado o trabalho "*em seus elementos simples e abstratos*" (MARX, 1985, p. 153), Marx passa à função particular que ele adquire na formação de valor – advento da sociedade capitalista. Ainda que o trabalho submetido ao capital continue se caracterizando pela produção de "coisas de valor", ao menos três elementos se modificam qualitativamente: 1) o produtor trabalha sob o controle do capitalista; 2) o produto é propriedade do capitalista e não do produtor direto; 3) o consumo da força de trabalho pelo capitalista tem por condição a adição de meios de trabalho, dos quais ele detém o monopólio. Assim diz Marx: "*O capitalista, mediante a compra da força de trabalho, incorporou o próprio trabalho como fermento vivo, aos elementos mortos constitutivos do produto, que lhe pertencem igualmente*" (MARX, 1985, p. 154). Uma vez que se tornam propriedade do capitalista, os elementos incorporados como "fermento vivo" se tornam "elementos mortos", novamente. Ou seja, o processo de trabalho, para o capitalista, é um metabolismo entre *coisas* que lhe pertencem. Mas o produto dessa atividade enquanto valor de uso não lhe interessa; ou melhor, interessa apenas na medida em que esse produto é "algo de valor" para outros e pode ser vendido. Assim vemos que, como afirma Marx na *Crítica ao programa de Gotha*, não basta o trabalho para a criação de riquezas; é preciso acesso aos meios de produção, à matéria-prima.

Tendo em vista a metamorfose do valor de uso realizada na sociedade da troca, Adorno afirma na DN que o valor de uso, rebaixado mediante o processo de abstração, a mero *meio* para a criação de valor, aponta para a forma da não identidade e, portanto, para a utopia. De acordo com a formulação de Adorno:

> 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 [*reicht hinein in*] naquele que jurou não a realizar. Em face da possibilidade concreta da utopia, a dialética é a ontologia do estado falso. Dela [0] seria liberado de um estado justo [*ein richtiger befreit*], que não é nem sistema nem contradição. (GS 6, 22; DN, p. 18)

Nesse trecho central da obra, Adorno relaciona de modo enfático o valor de uso à utopia. O valor de uso permanece sob as relações de produção dominantes como elemento indispensável, não sendo possível suprimi-lo. Daí a generalidade da forma valor não poder se realizar nunca de maneira integral. Eis, novamente, a dimensão não abstrata subsistente como possibilidade do verdadeiro no mundo não verdadeiro.

Essa materialidade que resiste à abstração do valor é a "*possibilidade concreta da utopia*". Tal formulação dá a ver que, segundo Adorno, esse elemento não idêntico até hoje só foi apreendido pelo pensamento dessas duas formas: ou bem ele é absolutizado, ou bem ele é anulado em detrimento da positividade do conceito.

Para Adorno, a hipóstase do momento do trabalho em detrimento do conteúdo não idêntico reproduz a função primordial da identidade, qual seja, a dominação da natureza. O trabalho é um momento do movimento histórico, mas, ao ser destacado da materialidade, perdendo sua riqueza de conteúdo, torna-se vazio. Na seção "Sobre o desencadeamento das forças produtivas", Adorno procura combater a ideia de que o avanço das forças produtivas corresponde à concordância entre o espírito do mundo e uma felicidade substancial. Esta crença, que subjaz também à doutrina lassaliana, faz da produção uma unidade redentora, livre de contradições e violência. Adorno, no entanto, lembra que: "*O desencadeamento das forças produtivas, ato do espírito que domina a natureza, possui uma afinidade com a dominação violenta sobre a natureza*" (GS 6, 301; DN, p. 255).

Na DN, Adorno afirma que o que Marx chama de natureza seria o elemento não idêntico da produção de valor capitalista – em suas palavras, "*esse não idêntico para o qual Marx, detrator* [*Verächter*] *da teoria do conhecimento, escolheu de início o nome cru e por demais restrito de natureza*" (GS 6, 179; DN, p. 153). Na obra de Alfred Schmidt, em *O conceito de natureza em Marx*, trabalho orientado por Adorno na Universidade de Frankfurt, em 1962, o conceito de natureza é descrito do seguinte modo:

> Marx descreve a realidade extra-humana [a natureza] que é, ao mesmo tempo, independente e mediada pelo homem, ou, pelo menos, capaz de ser mediada com ele, usando os seguintes termos sinônimos: 'material', 'natureza', 'matéria da natureza', 'coisa natural', 'terra', 'momentos objetivos da existência do trabalho', 'objeto' ou 'condições materiais de trabalho'. Como o homem constitui um componente dessa realidade, o conceito de natureza é idêntico a 'realidade como um todo', de uma perspectiva marxista (SCHMIDT, 2014, p. 29).

Significativamente, a natureza é uma realidade extra-humana, não idêntica a seus modos de apropriação, ao mesmo tempo em que o homem é um componente dessa realidade. A natureza está relacionada com a objetividade material e a matéria que serve de base para a atividade humana. Daí ela ser "*independente e mediada pelo homem*". Para Schmidt, Marx sustenta, no limite, que os polos "homem" e "natureza"

permanecem sendo instâncias separadas. No âmbito do conhecimento, eles correspondem à relação sujeito e objeto. Dessa forma, "*ele* [Marx] *não quis dizer que essa realidade extra-humana teria de ser entendida ontologicamente no sentido de um objetivismo imediato*" (SCHMIDT, 2014, p. 27). Ainda que haja mediação com a natureza através do metabolismo, não há em Marx uma dissolução da diferença.

Adorno preserva algo do conceito marxista de natureza, tal como interpretado por Schmidt. A natureza tem algo de exterior, sem no entanto ser transformada em fundamento ontológico da realidade. No entanto, como vimos, ela não é mera base para atividade laboral, plenamente manipulável à dominação. Antes, ela constitui o sujeito em sua corporalidade pulsional e histórica, de modo que, ao mesmo tempo, expressa e resiste aos processos de submissão do não idêntico à identidade.

III - UTOPIA

O materialismo mecânico não pode ter
uma utopia – nele tudo é presente,
presente mecânico.
Ernst Bloch

A utopia se esconde na negação determinada.
Adorno

Quando o real parece ser a única possibilidade, a dialética extrapola os fatos: para ela, aquilo que é, é sempre mais do que si mesmo. A liberação do não conceitual pelo pensamento corresponde à abertura da consciência ao possível: à esperança da utopia. Uma consciência que não se cola no estado de coisas meramente existente, mas conserva o momento contemplativo da utopia, pode apontar para a transformação radical do que é atualmente. Para Adorno, a utopia é consciência da possibilidade que se efetiva na busca pelo concreto. Daí sua relação necessária com a prática. Em suas palavras:

> Um conhecimento que quer o conteúdo quer a utopia. Essa, a consciência da possibilidade, se atém ao concreto [*Konkreten*] como a algo não desfigurado[*Unentstellten*]. Ele é o possível, nunca o imediatamente real e efetivo [*Wirkliche*] que obstrui a utopia. (GS 6, 66; DN, p. 56).

Assim, fica claro que o "concreto como algo não desfigurado" e o "imediatamente real e efetivo" são formas distintas de se conceber a concretude material. A forma verdadeira, não desfigurada, opõe-se àquela imediatamente dada. Entre as duas figuras, instala-se a contemplação própria à utopia. Por outro lado, a concepção de prática antirreflexiva "*que expulsou a utopia*" (MM, p. 40) é, em verdade, obstáculo para o radicalmente outro.

É assim que, para Adorno, a teoria se faz práxis: ela não se resigna diante da impossibilidade da ação, mas faz da consciência utópica o seu motor. Tal abertura ao não idêntico não tem, entretanto, qualquer *imagem*. Ela não se fixa em uma configuração histórica particular e nem pode ser resumida a conceitos como liberdade ou felicidade, sob risco de se tornar abstrata. Daí a razão por que Adorno afirma que "*o materialismo* [...] *não permite que se pinte a utopia positivamente* [*positiv auszumalen*]*; esse é o teor de sua negatividade*" (GS 6, 207; DN, p. 176). O materialismo verdadeiramente dialético é sem imagens, ou seja, lança os conceitos

constantemente no fluxo do movimento histórico e conserva, ao mesmo tempo, parentesco com a metafísica.

Caso a dialética negativa conferisse ao radicalmente outro um caráter fixo e tangível, a utopia seria desfigurada em identidade. Identificar, como vimos, é projetar; projetar no tempo implica anular a possibilidade de futuro, ou seja, implica repetir. A repetição, por sua vez, é a figura antiutópica por excelência. Não por outro motivo Kierkegaard representa o desespero objetivo através dela, conforme comenta Adorno. Em Kierkegaard, "*os arquétipos da repetição existencial*" são Sísifo e Tântalo, "*portadores de mitos da repetição*" (GS 2, 119). Em oposição ao *sempre-igual* mitológico, a utopia é a promessa do *ainda-não*.

Em um debate com Ernst Bloch transmitido pelo rádio em 1964, Adorno afirma que sem a noção de uma vida irrestrita, liberada da morte, a ideia de utopia, ou melhor *da* utopia, não pode ser sequer pensada. Nesse sentido, Adorno levanta a "*a abolição da morte*" como a representação possível da utopia. Para a consciência utópica, "*a possibilidade de que as pessoas não precisem mais morrer não é algo horrível, mas ao contrário, algo que na verdade se deseja* [*was man eingentlich will*]" (ADORNO; BLOCH, p. 66). A utopia, em sua dimensão subjetiva, é a capacidade de representar – daí seu parentesco com a fantasia – a possibilidade do radicalmente outro sem que ele apareça para o eu como uma ameaça.

Por outro lado, os obstáculos atuais para a efetivação do radicalmente outro da utopia fazem com que ela seja vislumbrada apenas negativamente. Em uma expressão da DN a que já referimos antes, Adorno afirma que "*em face da possibilidade concreta da utopia, a dialética é a ontologia do estado falso*" (GS 6, 22; DN, p. 18). No mundo da não verdade, a utopia só pode ser negativamente concebida, ela não pode ter nenhuma imagem. Ao enunciar a infelicidade e a não liberdade, o pensamento não conformista dá negativamente expressão ao que ainda não é.

Em um outro debate, um ano mais tarde, desta vez mais polêmico, em que Adorno discutiu com o sociólogo Arnold Gehlen, o estatuto da sociologia enquanto ciência, a questão da utopia negativa novamente surgiu. Quando Gehlen pergunta "*Como você sabe então o que está escondido* [*ungelenkt steckt*] *como potencial nas pessoas?*", Adorno responde:

> Bem, eu não sei positivamente o que esse potencial é, mas eu sei de maneira [...] parcial [*aus allen möglichen* [...] *Teileinsichten*] que o processo de adaptação em que as pessoas estão hoje

> lançadas redunda na deformação [*Verkrüppelung*] das pessoas em uma extensão indescritível (ADORNO;GEHLEN, 1974, p. 175).

A resposta, que pode parecer evasiva, é a consequência da ideia de que a verdade em sentido enfático só pode ser liberada negativamente do estado falso, ou seja, do mundo administrado e seu modo coercivo de integrar os indivíduos. Nesse sentido, a utopia negativa é um dos elementos centrais do inconformismo adorniano. Adorno rejeita toda falsa conciliação do pensamento. No campo extraconceitual, a publicação da DN marca de maneira contundente a não conformidade de Adorno à proclamada realização da utopia nos dois lados da Alemanha (e do mundo pós-Segunda Guerra): de um lado, pelo consenso formado em torno da reconstrução capitalista, de outro, pelo dito socialismo real na União Soviética.

Neste capítulo, abordaremos a relação estabelecida por Adorno entre o pensamento utópico e o antagonismo subjacente aos fatos sociais imediatamente dados. Essa contradição objetiva na sociedade, embora frequentemente transfigurada pelos discursos políticos e filosóficos como tendo sido dissolvida, constitui para a dialética negativa a possibilidade concreta da utopia. Analisaremos a maneira como esse tema perpassava as questões políticas prementes durante a década de 1960 na Alemanha. Veremos, ainda, como a própria ideia de prática socialmente transformadora depende de uma certa retomada do pensamento metafísico, renegado pelo cientificismo da época de Adorno.

Da luta de classes à "parceria social" e de volta: sobre o antagonismo

O ano do retorno definitivo de Adorno do exílio nos Estados Unidos, 1953, é também marcado por uma grande vitória eleitoral do governo democrata-cristão de Konrad Adenauer. O resultado consolidaria o pacto social do pós-guerra na recém fundada República Federal da Alemanha (RFA, Alemanha Ocidental), legitimado pela doutrina ordoliberal da "economia social de mercado" (*soziale Marktwirtschaft*). O conteúdo "social" desse programa econômico visava contornar uma profunda crise, desarticulando as forças revolucionárias que dela emergissem. Para isso, o novo modelo garantia pleno emprego, a progressão constante de salários e a ampliação do sistema de seguridade social baseando-se, em grande medida, numa economia orientada para exportações e altamente lucrativa. Esse pacto entre as classes se

expressava na ideia de "parceria social" (*Sozialpartnerschaft*), que deveria substituir a concepção de luta de classes. (DRIBBUSCH; SCHULTEN, 2011, p. 148). Trabalhadores e empresários seriam, portanto, "parceiros" que partilhariam o interesse pelo aumento da produtividade.

A reconstrução do Estado alemão ocidental, durante a década de 1950, foi interpretada à época, por Walter Dirks como sendo um processo de "restauração" já em 1950. "O caráter restaurador da época", título de um dos textos polêmicos de Dirks para o jornal *Frankfurter Hefte,* foi publicado antes que o autor se tornasse colaborador do Instituto de Pesquisa Social. Conforme o artigo, esse caráter restaurador teria como referência uma certa nostalgia do ideário de 1914 e a forma "harmônica" pela qual o conflito bélico entre as potências se resolvera na Europa Central. Nessa mesma direção, para Adorno, a manobra "restaurativa" de contenção formava a raiz dos impasses na relação entre teoria e prática:

> O fundamento histórico da aporia é o fato de, na Alemanha, a revolução contra os fascistas ter fracassado ou, muito mais, o fato de não ter havido em 1944 nenhum movimento revolucionário de massas (GS 6, 282; DN, p. 239).

Esse trecho se encontra na seção "O estado de liberdade" da DN, em que Adorno debate a questão da reparação moral dos nazistas. O impasse segundo o qual a expiação dos crimes nazistas, pela forma da justiça burguesa, seria inevitavelmente injusta decorreria do desfecho não revolucionário da guerra na Alemanha. A continuidade entre os dois momentos teria ensejado uma tal aporia moral. Para Dirks, essa "realidade restaurativa" (*restaurative Wirklichkeit*) manifestar-se-ia na esfera da economia, com a reforma monetária, mas também na produção teórica, sobretudo na filosofia, na literatura e na teologia. As contradições sistemáticas da sociedade – as mesmas que ocasionaram a barbárie nazista – foram imediatamente abafadas, de modo que "*logo depois da liberação vieram os jovens senhores da América e perguntaram por que nós não tínhamos feito uma revolução*" (DIRKS, 1987, p. 334).

O que se seguiu na Alemanha Ocidental, o chamado "milagre econômico" e a melhora substantiva das condições de vida da classe trabalhadora, apontava para o êxito do mercado em promover bem-estar, sem prescindir do lucro. Poder-se-ia dizer que o que se assistia à época eram os desdobramentos de um "capitalismo de Estado", de acordo com o conceito empregado por Friedrich Pollock, marcado por uma forte regulação estatal. Essa ordenação da sociedade pela gestão administrativa pode, por

sua vez, ter um caráter tanto autoritário como democrático. Uma de suas características é a busca por uma harmonização total das contradições, por meio da gestão, de modo que toda ameaça de crise do sistema é anulada.

É bastante significativo que, nesse contexto, em meados dos anos 1950, Adorno se tenha se voltado para o estudo sistemático da obra hegeliana, como se vê nos escritos publicados e nos cursos ministrados – até a publicação da DN, em 1966. Diante da percepção de suspensão do movimento histórico, de certa eternização do presente[21], a dialética negativa adorniana surge a contrapelo. Poder-se-ia dizer que sua publicação é um dos atestados da oposição adorniana ao diagnóstico de Pollock – oposição esta que já aparece em uma carta a Horkheimer, mais de vinte anos antes. Assim escreve Adorno em 8 de junho de 1941:

> O conjunto é tão doutrinário e formulado 'de cima', no sentido de Husserl, que carece completamente de convicção, sem falar na hipótese totalmente antidialética de que uma economia não antagônica poderia ser realizada numa sociedade antagônica (ADORNO;HORKHEIMER, 2004, p. 139).

Enfatizar o conteúdo negativo significa, nesse contexto, dar relevo ao antagonismo não conciliado pelo qual o todo social se perpetua, em contraste com a positivação unitária que o pacto social do pós-guerra prometia. Em um dos cursos preparatórios da DN, "Sobre a doutrina da história e da liberdade", de 1964-65, Adorno comenta brevemente a carga ideológica de termos como "pluralismo" e "parceria social":

> Eu recomendaria a vocês [...] o maior ceticismo com relação a este conceito de pluralismo oferecido hoje em todos os cantos, do mesmo modo que com o de "parceiro social" (*Sozialpartnerschaft*). Acrescente-se a isso a tendência ideológica geral a transfigurar – como é tão característico de nossa época – de modo ideológico os momentos de descontinuidade, ou os momentos do antagonismo social, apresentando justo aquilo que na realidade ameaça realmente lançar pelos ares o todo como se fosse um 'ser um com o outro' pacífico dos homens, que teriam se reconciliado e que não

[21] De maneira semelhante, o historiador Eric Hobsbawm descreveu a percepção do tempo em nossa época como um "presente contínuo". Ele se referia à percepção geral de descontinuidade em relação ao passado, associada à impressão de que o presente é fixo, e sem conexões com o passado. A história, assim interrompida, circunscreve-se a esse presente perpétuo.. Nas palavras do autor: "A destruição do passado – ou melhor, dos mecanismos sociais que vinculam nossa experiência pessoal à das gerações passadas – é um dos fenômenos mais característicos e lúgubres do final do século XX. Quase todos os jovens de hoje crescem numa espécie de presente contínuo, sem qualquer relação orgânica com o passado público da época em que vivem" (HOSBAWM, 1995, p. 13).

> precisariam mais de luta; uma tendência na qual quase se esconde que a humanidade começa a duvidar que este conflito possa ser resolvido. (ADORNO, NS 1V.13, p. 140)

Aqui, Adorno afirma que a noção de "parceria social", propalada durante a reconstrução pós-guerra, mistifica a contradição ainda posta, de modo a simular a reconciliação social, dispensando a necessidade da luta. "*Os momentos de descontinuidade*" histórica a que se refere correspondem aos "*momentos do antagonismo social*". A representação contínua e unitária da história é compreendida como seu momento afirmativo, enquanto que a consciência da descontinuidade e da ruptura explicita o momento negativo, ou seja, o não idêntico subsumido à unidade. Através da *transfiguração ideológica*, a descontinuidade antagônica se apresenta à consciência como conflito social já *pacificado*. Para esclarecer a concepção de Adorno acerca do antagonismo social, voltaremos às suas considerações acerca da filosofia da história mais demoradamente ainda nesse capítulo. Mas, antes, é preciso aduzir outros elementos do "sentimento do presente contínuo", de maneira a contrataste-lo mais nitidamente com a concepção da dialética negativa.

Em 1965, ano anterior à publicação da DN, Adorno e sua aluna Ursula Jaerisch escreveram o texto "Considerações sobre o conflito social hoje" para compor uma coletânea comemorativa do 60º aniversário de Wolfgang Abendroth. No artigo, que, afinal só seria publicado em 1968, os autores analisam a "teoria do conflito social", tendência representada, no campo sociológico norte-americano, por Lewis Coser e, no campo alemão, por Ralf Dahrendorf – que Adorno chegou a conhecer pessoalmente e quanto a quem tinha reservas[22]. Os trabalhos desses dois sociólogos, *As funções do conflito social* (1956) e *Classes sociais e conflito de classes* (1957), respectivamente, procuravam contrapor-se à teoria marxista tomando por base o funcionalismo de Talcott Parsons. A partir deste, interpretam o conflito entre os chamados "grupos de interesse" como motor de mudanças estruturais da sociedade (*struktureller Wandel*). Para Dahrendorf, a categoria "classe social" constituiria apenas um subgrupo entre outros:

---

[22] Em correspondência, Wolfgang Abendroth, que viria a orientar a tese de *Habilitation* de Jürgen Habermas (*Mudança estrutural da esfera pública*), pede referências a Adorno acerca de alguns candidatos à cátedra de sociologia na Universidade Philipps, em Marburgo. Entre os nomes, Abendroth cita Dahrendorf, sobre o qual Adorno comenta da seguinte forma: "*Ele é uma pessoa muito talentosa* [*hochbegabter*]*, na verdade, provavelmente, mais ambicioso do que talentoso, tendo uma certa tendência ao conformismo, uma orientação para o sucesso, que é algo estranha às nossas próprias intenções*" (TWAA Br 01/7, 6 de maio de 1957).

> A categoria de grupos de interesses é uma categoria geral; todos os grupos secundários devem ser entendidos como grupos de interesse – um clube de xadrez, uma associação profissional, um clube de futebol, assim como um partido político ou uma classe social (DAHRENDORF, 1957, p. 172).

A sociedade, assim compreendida, é um sistema instável composto de grupos e subgrupos que agem conforme seus interesses. Nesse contexto, Dahrendorf cita o economista marginalista inglês, Alfred Marshall, para distinguir *concorrência* e *conflito*: a primeira é produzida quando os interesses são essencialmente iguais; o segundo, quando os interesses são divergentes. O exemplo maior de conflito seria, assim, o atrito em torno do salário entre trabalhadores e empresários (DAHRENDORF, p. 198). O conflito de classe é descrito, portanto, como um conflito entre outros: "*O fato de ele* [Karl Marx] *ter reconhecido apenas as classes como portadoras de mudanças estruturais designa ao mesmo tempo um dos graves erros de sua análise a ser corrigido*" (DAHRENDORF, 1957, p.128).

Segundo Coser, a chamada "teoria do conflito" (*Konflikttheorie*) partiria do ensaio de Georg Simmel, "Conflito" (*Streit*), cuja tese central sugere o conflito como forma de socialização:

> Isso significa, parafraseando as primeiras linhas do ensaio de Simmel, que nenhum grupo pode ser completamente harmonioso, já que para isso ele seria desprovido de processo e estrutura. Grupos requerem desarmonia, bem como harmonia, dissociação, bem como associação; e conflitos em seu interior não são fatores disruptivos de modo algum (COSER, 1964, p. 31).

Assim, Coser rejeita o suposto caráter desagregador do conflito social, atribuído pela sociologia parsoniana. A fim de enfatizar a natureza anômala e acidental do conflito no interior do sistema social, Parsons utiliza termos como "tensão" e "pressão" (*strain*). Para Coser, no entanto, os conflitos a "*lesões corporais causadas por exaustão, sobrecarga ou pressão excessiva*" (COSER, 1964, p. 22), o que expressa uma concepção organicista de sociedade. Coser destaca a função do conflito como um fator produtivo, uma vez que seria um mecanismo de "*ajustamento, manutenção e adaptação*" das relações sociais. Lançando mão de noções como "*adaptação*" e "*persistência da vida do grupo*" (COSER, 1964, p. 31), o autor não rompe, entretanto, com a concepção funcionalista de Parsons: a sociedade continua sendo interpretada como um sistema, porém dotado de mecanismos adaptativos capazes de incorporar o

conflito como elemento necessário ao bom funcionamento da "maquinaria". Também em Dahrendorf, está presente certa *ontologia do conflito social*. Para ele "*onde há vida humana em sociedade, há também conflito*" – de modo que as sociedades não se distinguem pela presença ou ausência de conflito, mas "*se diferenciam na violência e na intensidade dos conflitos*" (DAHRENDORF, 1965, p. 171).

Para Adorno e Jaerisch, a *Konflikttheorie* hipostasia a categoria de conflito social, desviando-o de sua base objetiva: o antagonismo fundamental entre as classes sociais. A contradição central entre capital e trabalho é, assim, neutralizada metodologicamente por meio da análise de "grupos". Essa alternativa teórica é, para eles, profundamente contrária a uma perspectiva crítica dos fenômenos sociais: "*Tal deslocamento* [*Verschiebung*] *se insere na tendência predominante da sociologia contemporânea. Ele se opõe* [*widerstrebt*] *a uma teoria crítica da sociedade*" (GS 8, 150). Essa recusa é compreensível se retomarmos as palavras de Adorno no curso "Introdução à sociologia", de 1968, quando ele afirma que "*a teoria de Marx representa de forma prototípica a teoria crítica da sociedade*", pois Marx dirigia a crítica da economia política "*à substância mesma da sociedade*", ou seja, "*a produção e reprodução da vida social como um todo*" (ADORNO, NS IV.15, 243).

Ao tomar o conflito como componente necessário da sociabilidade, à maneira da *Konflikttheorie*, a contradição material é obscurecida e é afastada da práxis a orientação para a conciliação verdadeira. "*Mas o antagonismo objetivo não desapareceu com a integração. Apenas sua manifestação na luta foi neutralizada*" (GS 8, 154). Sob a aparência de harmonia social permanece, portanto, a contradição. Afinal, não é porque a luta de classes "*se tornou virtualmente invisível*" – na expressão de Brecht emprestada por Adorno e Jaerisch – que ela deixou de existir.

Entretanto, de maneira dialética, é possível encontrar um conteúdo de verdade na *Konflikttheorie*, na medida em que ela expressa algo da transfiguração objetiva do antagonismo social. A coexistência das forças sociais foi, segundo Adorno, efetivamente capturada pelo mundo plenamente administrado (ADORNO, NS IV.15, 80). "*Democracia liberal é governo por meio de conflito*" (DAHRENDORF, 1965, p. 174): também para Dahrendorf, a disputa e o conflito são elementos fundamentais desse modelo político, não havendo incompatibilidade entre eles. Afinal, a neutralização do conflito foi levada a cabo durante o governo liberal de Adenauer por meio de um compromisso de classes, que possibilitou a perpetuação da acumulação

capitalista mediante a integração progressiva da classe trabalhadora pela via do consumo. Nesse sentido, afirmam Adorno e Jaerisch:

> A integração da luta de classes pela institucionalização de associações e partidos competindo uns com os outros estabelece o esquema das teorias do conflito que, ao mesmo tempo, afirma e ameniza [*entschärfende*] o conflito (GS 8, 181).

A institucionalização do conflito capital-trabalho é o corolário da doutrina ordoliberal. No setor produtivo, tal doutrina se efetivou, em 1949, por meio do chamado "sistema dual de representação e de interesses", consolidado durante os anos 1950 e 1960. Esse sistema prevê que os empregados de uma empresa sejam representados por conselhos de trabalhadores e que os acordos coletivos sejam negociados exclusivamente entre sindicatos e empregadores. A circunscrição das lutas sociais ao enquadramento jurídico se expressa em uma crescente burocratização que, por sua vez, desativa todo efeito disruptivo do conflito. A esse estado de coisas a *Konflikttheorie* parece se adequar perfeitamente; para Coser, o conflito é tanto mais funcional quanto mais flexível for a "*base estrutural do consenso social*". Segundo a *Konflikttheorie*, só haveria ameaça a essa estrutura se a rigidez do sistema não permitisse que o conflito fosse devidamente canalizado: "*o conflito tende a ser disfuncional para uma estrutura social em que há insuficiente ou nenhuma tolerância e institucionalização do conflito*" (COSER, 1964, p. 157).

Adorno e Jaerisch, por sua vez, assumem que a manifestação do antagonismo social corre, de fato, o risco de ser "canalizada", ou melhor, *integrada*. "*Em situações de crise, o conflito social se atualiza possivelmente* [*mag sich aktualisieren*] *como conflito de classe; resta saber se, outra vez, na forma do mundo administrado"* (GS 8, 185-186). Ou seja, a crise é o momento em que potencialmente a "*superfície da parceria*" se quebraria, revelando a luta de classes subjacente. Diz-se "potencialmente" porque o mundo administrado tem diversos mecanismos para fazer aplainar a luta, mesmo em contextos de profunda crise.

No mesmo sentido, na DN, Adorno afirma que a irrupção do antagonismo pode ocorrer, ainda que aparentemente esse antagonismo esteja submetido à universalidade: "*... a socialização total prepara objetivamente o surgimento de seu termo antagônico* [*Widerspiel*]*, sem que se possa até hoje dizer se isso seria a catástrofe ou a libertação*" (GS 6, 340; DN, p. 287). Adorno continua, dizendo que, nos sistemas filosóficos, tal elemento antagônico pode aparecer como não idêntico,

como sensação, como não eu ou, simplesmente, como elemento caótico do mundo. De outro lado, no nível psíquico, ele apareceria na forma de angústia, frieza, "*uma claustrofobia do mundo*" – afetos que eventualmente são hipostasiados pela filosofia em "existenciais", como em Heidegger. Esses mesmos sintomas são indicados pelos autores de "Considerações sobre conflito social hoje" como sendo decorrentes do processo de integração social ou, em termos lógicos, de subsunção do particular ao universal. Essa irrupção é caracterizada da seguinte forma:

> O conflito, invisível sob a superfície da parceria [*Partnertums*], expressa-se em fenômenos sociais marginais: ora onde a integração ainda não se realizou plenamente, ora no 'refugo do mundo fenomenal' [*Abhub der Erscheinungswelt*], do qual o processo antagonista nos afasta; ora frequentemente nas explosões irracionais [*irrationale Ausbrüche*] dos que estão inteiramente imanentes à sociedade, seja como trabalhadores ou consumidores (GS 8, 188).

A despeito da positivação do conflito realizada pela ideia de "parceria", as contradições podem irromper por meio de "*fenômenos sociais marginais*"[23], descritos aqui pela expressão freudiana da "*recusa do mundo fenomenal*" e por "*explosões irracionais*". Aqui, o antagonismo social parece conseguir romper a ideologia da pacificação ao manifestar-se na vida subjetiva e na sua materialidade pulsional e corpórea. Essa irrupção pode se dar tanto ali onde "*a integração não se realizou plenamente*", como naqueles que estão "*inteiramente imanentes à sociedade*". O sofrimento é, pois, um índice corpóreo daquilo que foi sistematicamente reprimido no mundo plenamente administrado. Como vimos no capítulo anterior, na DN, o sofrimento aparece como atualização do momento pulsional.

Posta a problemática acerca da sociologia do conflito social, convém retomar a crítica direcionada a Adorno quase 20 anos depois, por um dos discípulos de seu aluno Jürgen Habermas, Axel Honneth. Em *Crítica do poder*, Honneth afirma que ao antagonizar com a sociologia contemporânea, Adorno teria negligenciado a teoria da sociedade em favor de uma teoria psicanaliticamente orientada. Na fortuna crítica, essa objeção honnethiana ficou conhecida como o suposto "déficit sociológico de

[23] Essa expressão aparece na palestra proferida por Freud em 1915 sobre os atos falhos. "É verdade que a psicanálise não pode se gabar de jamais ter se ocupado de ninharias. Ao contrario, geralmente constituem objeto de seu exame aqueles eventos modestos, descartados pelas demais ciências como demasiado insignificantes – o refugo, por assim dizer, do mundo dos fenômenos" (FREUD, 2014, p. 34).

Adorno". É interessante, no entanto, perceber qual é exatamente o alvo das colocações de Honneth. Segundo ele, os escritos de Adorno do pós-guerra analisam "*os mecanismos coercivos da integração social mas não os limites latentes do conflito social*" (HONNETH, 1991, p. 71-72). O argumento, em seguida, é desenvolvido de forma mais enfática:

> Adorno é levado à conclusão perturbadora da sociedade totalmente administrada, uma vez que suas análises das mudanças estruturais do capitalismo são guiada desde o começo por uma concepção extremamente reducionista das relações internas do capitalismo (HONNETH, 1991, p.76).

A razão pela qual Honneth atribui à análise de Adorno um caráter reducionista é o fato de ele não levar em conta as "*instituições culturais de autocompreensão coletiva*" ou seja, os grupos de interesse, também entendidos como "*organizações que buscam assegurar interesses coletivos*" (HONNETH, 1991, p. 76). Honneth interpreta a ação coletiva dos grupos de interesse como foco potencial de resistência social. Para ele, "*a realidade política alterada na Alemanha do pós-guerra deveria tê-lo* [Adorno] *convencido da urgência em investigar condições institucionais para a formação de consenso social*" (HONNETH, 1991, p. 95, grifo nosso). Ora, fica claro que a crítica assim formulada procura se opor justamente à compreensão do fenômeno criticado por Adorno: a própria noção de consenso social forjada em função da reconstrução do Estado alemão ocidental[24]. Daí a ênfase na negatividade, sobretudo na DN, ser uma forma de trazer a crise ao consenso, insistindo na existência do antagonismo na sociedade e da cisão no indivíduo – pelo que a crítica de Honneth padeceria, desse ponto de vista, de um "déficit de negatividade"[25].

Da confrontação com a crítica de Honneth, é possível derivar o caráter do pensamento dialético de Adorno e suas consequências para a sociologia. Não se trata, para ele, de conceber a sociedade em sua efetividade sistemática e, de modo meramente contemplativo, descrever as disputas entre os diferentes grupos de interesse. Tampouco se trata de uma mera ordenação e classificação do objeto de análise, como se o sujeito do conhecimento pudesse se separar completamente desse

---

[24] É interessante notar o paralelismo entre as noções de reconstrução da Alemanha Ocidental e um dos principais conceitos de Habermas, justamente a "reconstrução". Haja vista o engajamento de Habermas, que perdura até os dias de hoje, na construção do consenso pós-unificação, essa correspondência parece significativa, ainda que não intencional.

[25] É esse, aliás, um dos pontos centrais da crítica dirigida a Honneth por Vladimir Safatle: Honneth teria negligenciado, em sua teoria do conhecimento, a negatividade constitutiva do sujeito (SAFATLE, p. 316). Sobre questão do sujeito, discorreremos no capítulo 2 desta dissertação.

objeto. Antes, há uma implicação no objeto, expressando-se nele o que há de não conceitual e contraditório. Tal prática científica, por seu lado, não pode deixar de refletir sobre si e sobre as transformações históricas de seu objeto, engajando-se com sua transformação prática. Assim, diz Adorno a seus alunos do curso "Introdução à sociologia", em 1968:

> Se os senhores me perguntarem o que a sociologia afinal deveria ser, eu diria que deve ser a compreensão da sociedade, isto é: do que é essencial na sociedade. Compreensão do que é, mas no sentido em que tal compreensão é crítica, no sentido em que o que 'é o caso', segundo a expressão de Wittgenstein, seja medido de acordo com o que reivindica ser, para se poder detectar nessa contradição os potenciais, as possibilidades de uma transformação da constituição geral da sociedade (ADORNO, NS IV.15, 71).

Detectar "*contradições potenciais*" e "*possibilidades de uma transformação da constituição geral da sociedade*" é, pois, o programa adorniano mais geral para as ciências humanas – daí o tema do antagonismo social ser uma questão central também para a dialética negativa. Veremos a seguir como a radicalidade do pensamento adorniano contrasta com a posição do próprio Adorno diante do cenário político dos anos 1960.

Radicalidade contida? A crítica ao Programa de Bad Godesberg

Além dos sindicatos, outras organizações historicamente vinculadas à luta dos trabalhadores se haviam neutralizado, na recém-fundada Alemanha Ocidental: os partidos políticos. O Partido Comunista Alemão (DKP) havia sido proibido em 1956, ano das denúncias de Nikita Kruschev, no XX Congresso do PCUS. Restava, além dele, o Partido Social-Democrata (SPD), que, após mais uma derrota eleitoral, em 1957, entrara em crise programática e passara a reelaborar seu estatuto. Tal processo resultaria na aprovação do Programa de Bad Godesberg, em 1959. Sua publicação marca a ruptura formal do partido com os princípios revolucionários de extração marxista, reconhecendo a economia social de mercado como modelo de sociedade a se seguir. O documento conflagrou uma crise interna, que iria culminar na ruptura com a fração estudantil do partido, a Associação Socialista Alemã de Estudantes (SDS), que se posicionou contrariamente à nova orientação oficial. Para os partidos

do governo – CDU e CSU – por outro lado, o documento constituía uma manobra para esconder os "verdadeiros princípios" dos social-democratas[26].

Essa conjuntura político-partidária não era de todo alheia às preocupações de Adorno durante os anos de preparação da DN. Como se observa em sua correspondência privada, a transformação operada no interior do SPD, particularmente durante os anos 1950 causou-lhe grande impacto, assim como a outros professores e intelectuais de orientação progressista da Alemanha Ocidental. Sabe-se que o Programa de Bad Godesberg foi duramente rechaçado por Adorno e que ele esteve a ponto de publicar uma crítica ao texto, sob inspiração da *Crítica do Programa de Gotha*, de Karl Marx. Isso porque o recuo estratégico do novo programa significava a adesão do partido ao pacto social vigente da Era Adenauer, coisa que Adorno não aceitava. Anos mais tarde, em uma carta a Günter Grass, de outubro de 1968, Adorno comenta sua reação ao novo estatuto do partido:

> O Programa de Bad Godesberg é um documento único, em que um partido abjura tudo, até o pensamento teórico a que um dia aspirou. Eu tinha a intenção de escrever uma crítica a esse programa, e seu impacto não seria desprezível. Não fui adiante somente porque, apesar de tudo, eu não seria capaz de fazer algo contra o SPD publicamente, sobretudo porque não havia nenhuma outra alternativa, uma vez que aqueles que se consideram à esquerda do SPD ou bem são ativistas anarquistas que recaem na crítica de Marx, ou bem são partidários de Moscou, dispostos a defender a monstruosidade do ataque à Tchecoslováquia (TWA Br 499/7 carta de 4/11/68)[27].

---

[26] Na correspondência com Kai-Uwe von Hassel, membro do CDU e, à época, governador (*Ministerpräsident*) de Schleswig-Holstein, Adorno e Horkheimer se manifestam contra uma declaração dada pelo político sobre o suposto "respeito do partido unicamente àqueles que emigraram imediatamente depois da guerra". Uma vez que "emigrante" seria código para "judeu", os filósofos viam no pronunciamento um conteúdo perigoso. Na mesma matéria, anexada à correspondência, lê-se: "Hassel, cujo líder é o coordenador da campanha da CDU, acusa o Programa de Bad Godesberg, dos social-democratas, de ser um disfarce [*Tarnung*] dos conhecidos objetivos dos socialistas [*bekannten sozialistischen Ziele*]. Mostrou-se que as novas formulações de Wehner teriam sido determinadas apenas visando os eleitores, a fim de levar o SPD ao poder [*der SPD zur Macht zu verhalfen*]. Entre uma nova perspectiva política do SPD e uma "melhora" [*Besserung*] haveria ainda um longo caminho" (Frankfurter Allgemeine Zeitung, 31 de outubro de 1960).

[27] Das Godesberger Programm stellt wohl das einzigartige Beispiel eines Dokuments dar, in dem eine Partei allen, aber auch wirklich allen theoretischen Gedanken abschwört, die sie einmal inspiriert hatten. Es war meine Absicht eine Kritik dieses Programms zu schreiben, und sie ware wohl nicht ohne Wirkung geblieben. Ich habe diese Absicht nicht ausgeführt – einzig aus dem Grund, weil ich, trotz können, öffentlich gegen die SPD etwas zu tun, zumal ja keine Alternative besteht, da was sich für links von der SPD halt, entweder jene anarchistischen Aktivisten sind, die unter die Kritik von Marx fallen, oder moskauhörig und bereit, selbst die Scheußlichkeit des Überfalls auf die Tschechoslowakei zu decken. TWAA Br 499/7.

A posição expressa nessa carta revela certo impasse: Adorno assistia com amargura à reorientação social-democrata; entretanto, não se via capaz de criticar o partido publicamente, uma vez que não percebia os comunistas ou os anarquistas como alternativa política desejável.

Dois anos antes, na correspondência com Hans Magnus Enzenberger, editor da revista *Kursbuch*, Adorno justifica igualmente sua reconsideração acerca do que considerava ser o fortalecimento do neonazismo na RFA. Entre 1965 e 1966, Enzenberger solicitou reiteradamente que Adorno escrevesse a crítica ao Programa de Bad Godesberg, para que fosse publicada o mais rápido possível em sua revista. Ao recusar o convite, Adorno justificou-se alegando que todo o seu tempo e energia eram dedicados à escrita da DN (coisa que, aliás, Adorno repete em inúmeras correspondências do mesmo período) e que, ademais, caso fosse publicada, uma tal crítica deveria estar ao nível da *Crítica ao Programa de Gotha,* escrita por Marx[28]. Sua ideia era escrevê-la não em forma de "*marginalia*", mas "*no espírito da dialética*", ou seja, "*não apenas criticar* [o Programa] – *coisa que deve acontecer sabe Deus com que força – mas extrair o mau e o falso*"[29]. Aqui ressoa a ideia presente na DN de que "*a dialética é a ontologia do estado falso"* (DN, p. 18), ou seja, a dialética buscaria na aparência de verdade a falsidade.

Em carta de abril de 1966, a Enzenberger, Adorno justifica mais uma vez sua hesitação:

> Eu não sei se agora é o melhor momento para um acerto de contas (*Abrechnung*) com a orientação do SPD (*SPD-Kurs*). O perigo do neonazismo na Alemanha é muito agudo para isso. Parece ser mais importante evitar tudo, mesmo aquilo que, indiretamente, contribua para o fortalecimento do radicalismo de direita[30].

---

[28] Em 23 de abril de 1965, Adorno escreve: "Vor allem aber: ich bin nun einmal ein langsamer Arbeiter und kann so etwas wie die Kritik des Godesberger Programms nicht übers Knie brechen. Über einem solche Text liegt der Riesenschaften der 'Kritik des Gothaer Programms" von Marx, und ich bitte es nicht als anmaßend zu betrachten, wenn ich hinter diesem Vorbild nicht zurückbleiben möchte" TWAA Br 361/22, 23 de setembro de 1965.

[29] „Denn was hier gefordert ist, wäre, im Geist von Dialektik, nicht nur, es zu kritisieren – was weiß Gott mit der äußersten Schärfe geschehen muss -, sondern das Schlechte und Falsche abzuleiten. Dazu gehören aber auch gewisse Studien über die Vorgeschichte des Programms, die sich nicht aus dem Handgelenk schütteln lassen. Außerdem müsste hereingezogen werden, dass die Praxis der Sozialdemokratie unterdessen noch viel schlimmer geworden ist als jenes Dokument erkennen lässt; das wäre aus dem Wahlkampf zu belegen." TWAA Br 361/22, 23 de setembro de 1965.

[30] "Ich weiß aber nicht, ob gerade jetzt der beste Zeitpunkt zu einer Abrechnung mit dem SPD-Kurs ist. Dazu ist die Gefahr des Neonazismus in Deutschland viel zu akut; und nach den jüngsten Auseinandersetzungen innerhalb der SPD könnte mein Plan überdies leicht so wirken, als ob ich mich an eine bereits losgelassene Diskussion anhängen wollte. Wichtiger jedoch scheint mir, im Augenblick

Tal compreensão não era, entretanto, uma excentricidade de Adorno. Afinal, alguns anos antes, em 1964, o NPD, partido de declarada inspiração nazista, havia sido fundado, alcançando, já nas eleições de 1965, 2% dos votos no Parlamento Federal e chegando aos parlamentos regionais da Baviera e de Hessen. No ano seguinte, ainda conquistaria espaço em outros parlamentos: Bremen, Rheinland-Pfalz, Niedersachsen e Schleswig-Holstein. Por essa razão, alguns teóricos da época comparavam aquela situação à dos anos 1930, que antecederam a ascensão do partido nacional-socialista. De forma corrente, notou-se que o país se polarizava cada vez mais entre os extremos da esquerda e da direita. O ritmo do crescimento econômico desacelerava, o que resultou, em meados de 1966, em uma estagnação. Ao tentar dar legibilidade a essa conjuntura, Adorno menciona, na mesma carta de 18 de abril de 1966 a Enzenberger, uma tese de doutorado sob sua orientação, cujo tema é o papel desempenhado pela esquerda radical durante os últimos anos da República de Weimar. Em particular, a tese procurava vincular o recurso catastrófico ao conceito de "social-fascismo" – ou seja "*a equiparação entre a social-democracia e o fascismo sem mediações*" (TWAA Br 261/27), à ascensão de Adolf Hitler ao poder.

A leitura da correspondência com Enzensberger, paralelamente à leitura de escritos filosóficos de Adorno, fornecem uma representação algo ambivalente da sua posição diante da conjuntura política. Ainda que se entreveja, nas "Considerações sobre o conflito social hoje", uma postura combativa em relação à neutralização dos partidos e dos sindicatos, Adorno temia as consequências da radicalização naquele momento. A extrema-esquerda, a seu ver, lançaria o país novamente nos braços do fascismo. É de se notar, entretanto, que a radicalização que Adorno temia advinha sobretudo do meio a que ele estava mais imediatamente exposto: o meio estudantil universitário. Como vimos, a SDS, presente sobretudo nas universidades de Frankfurt, Berlim e Tübingen[31], rompera com o SPD logo após a publicação do Programa de

---

alles zu vermeiden was, sei's noch so indirekt, zu einer Stärkung des Rechstsradikalismus beitragen könnte" TWAA Br 261/27, 18 de abril de 1966.

[31] Ainda que a luta dos estudantes fosse significativa, a "ultraesquerda" estudantil não constituíra um fenômeno generalizado na Alemanha Ocidental, concentrando-se principalmente em Berlim, Frankfurt e Tübingen. Pelo menos esta é a avaliação de Hanz Magnus Einzensberger, em carta de 18 de maio de 1966 (TWAA Br 361/29). Poder-se-ia dizer que a ideia de um "fascismo de esquerda", expressão cunhada por Habermas e emprestada por Adorno mais tarde – por exemplo, em carta a Marcuse de 5 de maio de 1969 (TWAA Br 969/181) – era fruto de uma desproporcionalidade na análise dos impactos do movimento estudantil na sociedade alemã. É sabido, por exemplo, que, à diferença da agitação política na França, os acontecimentos na Alemanha tiveram pouca reverberação nos sindicatos e nas fábricas.

Bad Godesberg. Ainda que a posição ambivalente de Adorno se explique por sua vivência no ambiente universitário enquanto professor, ela dificilmente encontra fundamento nos fatos históricos. Seu temor parece ainda mais paradoxal na medida em que o movimento estudantil era o único setor – uma vez que os sindicatos e os partidos estavam, por assim dizer, atados – a pressionar pela ruptura do pacto social contrarrevolucionário do pós-guerra – assim caracterizado pelo próprio Adorno em vários lugares de sua obra.

Resta saber se Adorno poderia ter se orientado de outra forma apenas vinte anos depois do fim da Segunda Guerra. O medo de reviver o horror nazista, a ameaça do retorno à situação precedente e a tarefa da "desnazificação" ainda eram por demais presentes naqueles anos 1950 e 1960, certamente funcionando como argumentos para resguardar o pacto social vigente. Na formulação de Walter Dirks, "*medo, necessidade de segurança e de conforto eram mais fortes do que coragem, verdade e sacrifício*" (DIRKS, 1987, p. 326). Com isso em vista, o trabalho da dialética negativa não deixa de ser, nesse contexto, um gesto contra sua própria circunstância, um "*pensar contra si mesmo*" (GS 6, 144; DN, p. 123), que visa um "*ainda não*", como dizia Bloch.

Talvez seja possível, além disso, identificar a posição de Adorno em relação ao SPD, no quadro de uma compreensão do horizonte de possibilidades, num presente marcado pela obstrução. Por conta da hegemonia No curso "Introdução à sociologia", Adorno afirma que a crítica ao reformismo deve ser balizada de acordo com as possibilidades de transformação real da totalidade postas na efetividade. Assim ele diz:

> A posição diante das reformas em certo sentido é função de como avaliamos as relações estruturais no âmbito do todo, e como hoje essa transformação do todo já não parece possível na mesma imediatez em que aparecia em meados do século XIX, também essas questões se deslocam a uma perspectiva inteiramente diferente. (NS IV.15, 53).

Para Adorno, o adensamento da interdependência econômica e de suas formas ideológicas correspondentes faz com que intervenções não estruturais hoje tenham mais efeitos do que outrora, daí sua ponderação em relação ao reformismo. Esse tipo de ponderação, entretanto, soa novamente paradoxal para o leitor da DN, em que a ênfase na negatividade aponta para o radicalmente outro. Possivelmente, essa

ambiguidade, configurada pela posição histórica singular de Adorno – um intelectual "pós-Auschwitz" – fosse de fato insuperável naquele momento.

A persistência da dialética contra a falsa utopia – relação com a metafísica

O conceito adorniano de uma "dialética aberta" ou "negativa" pode ser entendido como uma posição teórica sensivelmente crítica ao consenso vigente na Alemanha Ocidental durantes os anos 1950. Em uma época marcada pela aparente paz social – se pensarmos a situação interna da Europa –, Adorno enfatiza a negatividade do conceito, a não identidade, "o irredutivelmente ôntico", o "especificamente material". O que está contido nesses vestígios anulados pelo processo identificador do pensamento é a própria contestação da identidade. São o índice de sua incompletude. O pensamento dialético procura o antagonismo objetivo lá onde parecia não haver nenhuma contradição:

> 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 [*befriedet sei*]; nada singular encontra a sua paz no todo não pacificado [*unbefriedeten Ganzen*]. Os conceitos aporéticos da filosofia são as marcas [*Male*] daquilo que não é resolvido, não apenas pelo pensamento, mas objetivamente. (GS 6, 156; DN, p. 133)

Essa persistência na dialética tem um vínculo profundo com a concepção adorniana de utopia. Nesse sentido, a tarefa da filosofia seria deslindar a rede de possíveis de modo a abri-la para "*toda a verdade* (*der ganzen Wahrheit*), *que ainda está por ser atualizada*" (GS 5, 325), como afirma Adorno em "Conteúdo da experiência". De um lado, em Hegel, o conjunto dos atuais determina a possibilidade, de modo a configurar um ciclo fechado em que o atual tem sempre prioridade. De outro, em Adorno, uma "dialética aberta" destaca o não atual como força de ruptura do sistema positivado. "*A negatividade, a crítica ao meramente ente*" (GS 6, 385; DN, p. 325), é a própria possibilidade para a realização do radicalmente outro da utopia.

Contudo, a relação entre pensamento dialético e utopia não é, em princípio, evidente. Afinal, tanto Hegel como Marx se opuseram a toda espécie de representação sobre o futuro descolada do estado atual de coisas. No Prefácio dos *Princípios da Filosofia do direito*, Hegel afirma que a filosofia, enquanto fundamento do racional,

deve se limitar à intelecção do ser, sem se ocupar com construções vazias. Assim ele diz:

> a filosofia é a inteligência do presente e do real, não a construção de um além que só Deus sabe onde se encontra ou que, antes todos nós sabemos onde está – no erro, nos raciocínios parciais e vazios (HEGEL, p. XXXV).

Marx, por seu lado, acreditava ter feito o socialismo passar da utopia à ciência. Ele procurou continuamente se distinguir dos chamados socialistas utópicos, como Robert Owen e Pierre-Joseph Proudhon. Entretanto, é bastante notável, como comenta Alfred Schmidt, aluno de Adorno, que "*Marx, justamente porque concordava com Hegel em rejeitar as construções abstratas das utopias*, *tenha se tornado provavelmente o maior utopista na história da filosofia*" (SCHMIDT, 2014, p. 127). Para Schmidt, seguindo a interpretação de Bloch, o pensamento de Marx é inconfessadamente utópico, na medida em que ele antecipa o futuro da realidade humana de acordo com as reais possibilidades contidas no presente[32]. Nos *Manuscritos econômico-filosóficos*, Marx vincula o comunismo a um certo pensamento utópico: "*O comunismo é a figura necessária e o princípio enérgico do futuro próximo*". E continua: "*mas o comunismo como tal não é o termo do desenvolvimento humano – a figura da sociedade humana*" (MARX, 2004, p. 114). De acordo com Schmidt, a diferença de Marx em relação a outros utópicos reside no fato de que estes teriam pintado quadros abstratos do porvir "*sem dissecar teoricamente as forças na realidade cuja forma presente deveriam ser superadas*" (SCHMIDT, 2014, p. 128).

Uma das afinidades centrais do pensamento dialético com a utopia é a resistência do pensamento diante do conteúdo empírico da experiência. Essa questão, que parece dizer respeito apenas à epistemologia – a interdição parcial, desde Kant, à experiência extrassensível – tem consequências fundamentais para a filosofia da

[32] Interessante notar que a interpretação de Michael Löwy a esse respeito vai na mesma direção da perspectiva de Schmidt. Em *Marxismo e romantismo revolucionário*, Löwy defende que o pensamento de Marx tem como fonte, além das três referências fundamentais apontadas por Lenin em "As três fontes e as três partes constitutivas do marxismo" – a filosofia alemã, a economia política inglesa e o socialismo francês –, o romantismo revolucionário. À diferença do romantismo conservador, que desejava a manutenção do estado de coisas anterior à Revolução Francesa, ou ao romantismo desencantado, que considerava melancolicamente o retorno impossível, o romantismo revolucionário recusa, segundo Löwy, tanto a ilusão do retorno a comunidades do passado, como a reconciliação com o presente capitalista, procurando esperanças no futuro.

história. Por isso interessa-nos, neste capítulo, retomar brevemente o debate que opunha Kant e os idealistas alemães. Estes últimos questionam o paradigma lançado pela *Crítica da razão pura*, de acordo com o qual o conhecimento válido havia se separado da tradição metafísica. A partir de Kant, a metafísica passa a se diferenciar do conhecimento de objetos da experiência a partir de leis racionais.

Para Kant, a razão humana necessariamente se enreda em antinomias porque é de sua natureza colocar questões às quais não pode dar respostas. Ao ultrapassar os limites da experiência, o pensamento deixa de reconhecer nela qualquer vínculo, abstraindo-a por completo (KANT, A VII, 2010). Apontando para os perigos dessa *hybris* natural da consciência, Kant estabelece a separação entre o conhecimento válido e a metafísica. Adorno chama de "bloco kantiano" (*kantische Block*) essa limitação da objetividade do pensamento especulativo, confrontando-o com o conteúdo empírico:

> O bloco kantiano, a teoria dos limites do conhecimento positivo possível, é deduzido, mesmo segundo a crítica hegeliana, do dualismo forma-conteúdo. A consciência humana seria, assim se argumenta antropologicamente, condenada por assim dizer à prisão perpétua nas formas do conhecimento que lhe foram dadas um dia. (GS 6, 378; DN, p. 320)

No trecho, Adorno afirma que o bloqueio à metafísica implica a condenação da consciência à repetição das formas previamente dadas de conhecimento. Este advém da separação estrita estabelecida por Kant entre a forma da razão e o conteúdo da experiência. Disso se segue que liberar a consciência de tal interdição é liberá-la ao conteúdo do inteiramente outro.

Ao se contrapor ao bloco kantiano, Adorno se afasta, ao mesmo tempo, da chamada escola positivista, em sua aversão à metafísica, da qual já tratamos no primeiro capítulo. Segundo essa tendência, os fatos devem poder ser compreendidos em sua particularidade, sem remetê-los a uma totalidade ou uma essência – ou qualquer outro conceito exterior ao "*solo firme da experiência*". Para Adorno, o conhecimento do particular, isolado do todo, é falso na medida em que "*aquilo que é, é sempre mais do que si mesmo*" (ADORNO, 2007, p. 166). Nessa oposição ao "bloco", Adorno retorna, de certa forma, aos sistemas idealistas que sucederam Kant, no sentido de pensar o absoluto, a totalidade, aquilo que está para além do próprio sujeito. Em suas palavras:

> A autoridade do conceito kantiano de verdade tornou-se terrorista com a proibição de pensar o absoluto. Irresistivelmente, isso impele para a proibição pura e simples do pensamento. O bloco kantiano [*Der Kantische Block*] projeta sobre a verdade a automutilação [*Selbstverstümmelung*] da razão que essa se infligiu enquanto rito de iniciação à sua cientificidade (GS 6, 381; DN, p. 322).

A exigência da fundamentação empírica do conhecimento conduz, segundo Adorno, à "*automutilação da razão*", uma vez que extrai dela a sua capacidade de transcender o fato. A compulsão da identidade é o mal do "*rito de iniciação*" ao conhecimento científico. Mas essa interdição ao saber absoluto, como enfatiza Adorno, é superada pela dialética hegeliana e pelo idealismo. Se Kant empreendeu a separação entre conhecimento válido e metafísica, para Hegel, as formas do entendimento e a metafísica são momentos da lógica, a ciência do ser puro racional. "*Na verdade*", afirma Hegel, "*a filosofia crítica já transformou a metafísica em lógica*", na medida em que as determinações do pensamento têm um valor e uma existência objetivos, pois à natureza são atribuídas leis universais (HEGEL, 2010, p. 30). Nesse sentido, Hegel teria apenas liberado o entendimento do "*temor diante do objetivo*", ao revogar a separação entre real e racional, lógica e metafísica.

Para Adorno, a filosofia crítica kantiana se converte em uma conformação do sujeito à sua própria finitude, "*não confiando mais na infinitude da essência que animaria a si mesmo*". Em contradição com o elemento que animaria a si mesma, a filosofia da burguesia revolucionária do começo do século XIX suprime o pensamento sobre a infinitude. Dessa maneira, ela passa a sustentar seu aspecto conservador. "*Mesmo o criticismo* [*Kritizismus*] *muda a sua função: nele se repete a transformação da burguesia, a transformação de uma classe revolucionária para a classe conservadora*" (GS 6, 376; DN, p. 318). Nesse contexto, os sistemas idealistas que o sucederam romperam parcialmente com a própria classe ao reabilitar para o pensamento a instância do absoluto, aplacando a distinção entre lógica e metafísica.

Em continuidade com a crítica hegeliana à filosofia crítica, Adorno afirma que é preciso que o pensamento especulativo não se restrinja ao meramente ente. Caso assim for, a crítica permaneceria sob a lógica tautológica da identidade das próprias categorias com as coisas. É preciso, assim, romper com a separação entre metafísica e conhecimento empírico, estabelecida pela filosofia kantiana. Na seção "Felicidade e espera vã", Adorno relaciona a experiência metafísica à "*promessa de felicidade*" que nunca chegou a se cumprir. A cada vez que o sentimento de "*ter encontrado a*

plenitude [*in dem Erfüllten*]*, como se ela existisse*" (GS 6, 366; DN, p. 309) se aproxima, "*o que foi prometido recua como o arco-íris*". A experiência do absoluto (promessa de felicidade) é, portanto, necessariamente fracassada no mundo da falsa reconciliação. É, como já antecipado, o "*ainda não*" de Bloch (BLOCH; ADORNO, p. 59).

Na DN, materialismo e metafísica correm lado a lado, a despeito da oposição kantiana entre esses dois polos. Em uma carta de março de 1967 a Gershom Scholem, referindo-se à recém publicada DN, Adorno diz que "*a intenção de salvar a metafísica é de fato central na* Dialética negativa" (ADORNO; SCHOLEM, p. 413-416). E assim ele continua a mesma carta:

> O que eu chamo de primado do objeto na discussão epistemológica imanente [...] me parece ser o esforço para escapar do encanto da identidade [*Identitätsbann*] e fazer justiça ao conceito de materialismo. Os argumentos convincentes que eu acredito ter desenvolvido contra o idealismo apresentam-se como fora dessa interdição e, penso, como rigorosamente materialistas. Mas o materialismo em questão não é algo conclusivo, fixo, não é uma visão de mundo. É essa via em direção ao materialismo totalmente diferente do dogma que me parece garantir esta afinidade com a metafísica, eu teria quase dito: com a teologia – que você, com razão, apontou como motivo central (ADORNO; SCHOLEM, p. 414).

O trecho é significativo dado que Adorno explicita a imbricação entre o conceito de materialismo na dialética negativa e a tradição metafísica. Para escapar à compulsão da identificação, a dialética negativa se associa, ao mesmo tempo, à metafísica e ao materialismo. Esse materialismo verdadeiramente dialético – não dogmático – se atém de modo refletido àquilo que, na materialidade, é negativo, ou seja, ao que potencialmente supera aquele estado de coisas em sua aparente materialidade. Afinal, para garantir o momento utópico do materialismo, é preciso que a contemplação metafísica seja conservada.

Desse modo, o materialismo adorniano sustenta uma concepção utópica, anulada no materialismo oficial do PCUS. Para o Diamat, o materialismo se resume a uma concepção científica da realidade e o momento de realização da utopia já teria ocorrido com a Revolução. Adorno, por sua vez, igualmente constatava que a realização da utopia havia sido celebrada pelos ideólogos da economia social de mercado alemã, dado que as contradições sociais haviam sido "pacificadas" de uma vez por todas; ao mesmo tempo, porém, ele apontava – e se colocava contra - essa

dupla falsificação da utopia. A falsa utopia expressa-se na sensação do "presente contínuo", já aludida.

Marc Nicolas Sommer afirma que "*a dialética negativa só é possível como filosofia da história*" (SOMMER, 2014, p. 278). Isso quer dizer que a ideia de uma dialética negativa está profundamente relacionada com uma certa compreensão de tempo histórico. Seu ponto de fuga, afinal, é a negação determinada. No mesmo artigo, entretanto, Sommer defende que o "*conceito enfático de utopia*" seria conciliável com um "*conceito realista de utopia*" (SOMMER, 2014, p. 272). Esse oximoro é descrito por Sommer como "materialista", pois visaria um conjunto de "objetivos práticos pragmáticos". Ora, essa formulação é, em todo caso, estranha às pretensões da dialética negativa. Isso porque uma ideia "realista", "factível" do radicalmente outro o devolveria para o imediatamente dado da consciência tautológica da antimetafísica.

Sommer empresta a noção de "utopia realista" do ensaio "O conceito de dignidade humana e a utopia realista dos direitos humanos", publicado por Habermas em 2010 (SOMMER, 2014, p. 272). Nesse artigo, Habermas atribui ao conceito de direitos humanos um "*realismo utópico*", na medida em que eles "*não propõem imagens enganosas de uma utopia social que promete a felicidade coletiva, mas fundam o ideal de uma sociedade justa nas instituições dos estados constitucionais*" (HABERMAS, 2011, 33). A utopia, assim compreendida, é despojada da "promessa de felicidade", passando a se referir à realização dos ideais de justiça do Estado de direito burguês. Uma tal concepção se revela perfeitamente compatível com o pacto social juridicamente enquadrado da Europa do pós-guerra, em que os antagonismos são institucionalizados por meio de "canais de comunicação".

O que chamamos aqui de "sentimento de um contínuo presente", típico dos "30 anos gloriosos" do capitalismo europeu, baseia-se no consenso que se expressava como valor hegemônico, em particular, nos debates da esfera pública (HODENBERG, 2006). O consenso obtido mediante o diálogo entre grupos de interesse opostos, teria como resultado o aprofundamento da democracia e da liberdade – que, por sua vez, aparecem como figuras positivas da utopia. Os elementos do discurso – a gramática, a validade, a comunicação – tornam-se referências centrais para a determinação das finalidades da ação política, ou seja, "*o ideal de uma sociedade*". Em contraposição a critérios de verdade como a verificação

e a comunicabilidade, Adorno empresta de Bloch um conceito enfático de verdade[33]: ela é aquilo que se esconde por trás dos fatos empíricos, que, para os marxistas, seriam "*momentos reificados de um processo, e nada mais*" (BLOCH, apud LÖWY, 2009, p. 14).

A consciência que expulsa a utopia no sentido enfático é a resignação à falsa consciência e ao estado de coisas não verdadeiro. O conteúdo da experiência deve ser a consciência da contradição imanente e da possibilidade de sua irrupção. O materialismo da dialética negativa não se reduz, portanto, à afirmação da determinação material do mundo, da absolutização da mera matéria, mas carrega em si o sentido especulativo da utopia e, por isso, quer sua autoabolição. É o que veremos a seguir.

Autossuperação do materialismo

A socialização humana se dá necessariamente sobre o antagonismo? Seria a contradição inerente a todas as sociedades? Tal problemática é do mais alto interesse para uma filosofia dialética e Adorno retorna a ela na DN. Já no curso "Sobre a doutrina da história e da liberdade" (1964-65), em uma aula dedicada ao conceito de antagonismo, Adorno trata de três concepções distintas da questão: a primeira, que percebe o antagonismo como componente ontológico do ser social; a segunda, que faz dele uma necessidade histórica a ser superada; a terceira, que não entende o antagonismo como condição fundamental da sociabilidade. Adorno atribui a concepção *ontológica* do antagonismo a Hegel, a *necessária,* a Marx e Engels e a *contingente*, por assim dizer, a Benjamin e a ele próprio. Vejamos como Adorno compreende essas diferentes filosofias da história para, em seguida, derivar delas a sua relação com a utopia.

Em "Conteúdo da experiência", Adorno trata da objeção corrente a Hegel, a saber, a de que ele incorreria em um dogmatismo arbitrário ao atribuir o princípio de contradição à totalidade do mundo dos objetos. Adorno defende que Hegel foi mais além de Kant, ao realizar a crítica dos fundamentos da lógica, afirmando que os instrumentos indispensáveis para o conhecimento – tais como conceito, juízo e

[33] Para uma discussão mais aprofundada sobre o conceito enfático de verdade e seus desdobramentos morais na tradição crítica alemã e, em particular, a relação de Adorno com a filosofia de Bloch conferir a dissertação de mestrado de Felipe Catalani em andamento, a ser defendida no Departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo (FFLCH-USP) em 2019.

silogismo – entram necessariamente em contradição com as coisas existentes. Daí os limites do conhecimento, sua negatividade, não serem algo externo a ele, mas inerente a todos os momentos do conhecer (GS 5, 315). Que a contradição seja própria ao ato de conhecer, Hegel mostraria pela insuficiência da lógica; no entanto, como é possível que a contradição, uma categoria da lógica, seja atribuída ao ser do objeto do conhecimento?

> As contradições, a única e verdadeira ontologia da filosofia hegeliana, são, ao mesmo tempo, também a lei formal da história, que avança somente na contradição e com um sofrimento inefável (GS 5, 319).

Segundo Adorno, a contradição hegeliana só pode se converter em ontologia e lei formal da história porque o sujeito do idealismo não está abstraído da totalidade objetiva – diferentemente do que vimos na sociologia funcionalista. O ato de conhecer não é isolado da totalidade da experiência objetiva, mas é mediado por ela. Por conseguinte, os limites do conhecer são experimentados no mundo histórico da sociedade. Desse modo, em Hegel, o modo de conhecer e a própria efetividade a ser conhecida adquirem uma mesma forma, de modo que a insuficiência do conhecimento torna-se também insuficiência da própria efetividade. O processo histórico da sociedade é, portanto, o processo da consciência do Espírito absoluto, "*que avança somente na contradição e com um sofrimento inefável*". Hegel percebia o processo histórico como caracterizado por um sofrimento indizível, uma vez que os indivíduos devem fatalmente se sacrificar em favor do universal – uma vez que não há de modo algum uma harmonia preestabelecida entre universal e particular ou entre razão e felicidade (MARCUSE, 2009, p. 120). Em uma passagem acentuadamente crítica, Adorno atribui ao conceito de espírito do mundo uma transfiguração ideológica, posto que este assume a figura da suposta racionalidade histórica. Adorno inverte tal natureza apologética ao dizer que: "*Seria preciso definir o espírito do mundo, objeto digno de definição, como catástrofe permanente*" (GS 6, 314; DN, p. 266).

A história universal hegeliana, para Adorno, é a dialética entre identidade e não identidade, onde os momentos não idênticos, descontínuos, são gradualmente submetidos à totalidade histórica. Essa mesma dialética é mantida nas outras duas concepções de história referidas, a de Marx e Engels, de um lado, e a de Benjamin e Adorno, de outro. No entanto, aquilo que dá unidade, identidade, aos momentos

dispersos da história, segundo cada um dos autores, é interpretado de maneira distinta. Em Hegel, o desenvolvimento do Espírito é a realização gradual da liberdade, concretizada pela figura política do Estado; em termos marxistas, o Espírito universal corresponde ao trabalho social, sendo a unidade histórica fornecida pela luta de classes; em Benjamin e também Adorno, os momentos não idênticos são fundidos no processo unitário de dominação da natureza, a "*catástrofe permanente*". Na célebre formulação adorniana: "*Não há nenhuma história universal que conduza do selvagem à humanidade, mas há certamente uma que conduz da atiradeira até a bomba atômica*" (GS 6, 314; DN, p. 266). Em todas essas concepções dialéticas de história, a unidade é fornecida por alguma espécie de racionalidade, mais ou menos abrangente, que se desenvolve e se expande em contraposição ao seu outro, a natureza.

Para entendermos a relação entre contradição e utopia, interessa entender como Adorno percebia cada uma dessas concepções de filosofia da história. Em particular, a maneira como elas relacionam continuidade e descontinuidade, ou seja, a relação entre universal e particular na história. A análise desse debate pode nos levar à concepção de Adorno acerca do antagonismo social em sua relação com a conciliação universal (utopia).

É importante ter em mente que, nessas três filosofias, o antagonismo não é entendido como uma disfunção da totalidade, mas como aquilo mediante o que a totalidade vive e se reproduz. No entanto, para Adorno, tal pressuposto assume em Hegel uma função apologética do existente, de modo que a *Ciência da lógica* teria corrido em direção a uma "*teodiceia do antagonismo*" (NS IV.13, 74). Isso porque as figuras antagônicas finitas, transitórias, teriam sua substância no Absoluto, de modo que "*o positivo é a substância de todas as negatividades*" (NS IV.13, 75). O processo da contradição determinada teria se convertido na gradual positivação das negações.

Algo distinto ocorre na dialética materialista de Marx e Engels, pois, na "*reformulação materialista da dialética, o acento mais forte caiu sobre a intelecção da descontinuidade*" histórica (GS 6, 414; DN, p. 266). A história universal hegeliana é vista por Marx e Engels como ideologia que endossa a dominação até hoje vigente. A "descontinuidade" acentuada aqui é o substrato da história heroica das guerras e disputas entre Estados nacionais. Esse elemento cinde a continuidade histórica e se expressa pela luta de classes – daí ser *a história da sociedade até hoje a história da luta de classes*. O antagonismo de classes, esse descontínuo, é a própria unidade da história até hoje. De acordo com Adorno, é a reprodução da vida que funda, por assim

dizer, o antagonismo histórico em Marx. No curso sobre a doutrina da história e da liberdade, Adorno afirma que, para Marx e Engels, "*a dominação social deve ser uma função da economia, ou seja, do processo vital, da reprodução da própria vida, e não o contrário*" (NS IV.13, p. 80). Daí Adorno entender que sua filosofia da história porta um elemento de necessidade histórica[34].

Para Marx e Engels, a história universal, só pode ser até hoje apenas pré-história, uma vez que a humanidade não pôde ainda tomar nas mãos seu próprio desenvolvimento histórico. Nesse mesmo sentido, tal processo é entendido por eles como "história natural". Assim explica Adorno: "*A história humana, a história do domínio progressivo da natureza, dá prosseguimento à história inconsciente* [*bewußtlose*] *da natureza, do devorar e do ser devorado*" (GS 6, 348-349; DN, p. 294). Dialeticamente, o capital é "lei natural" ideológica e efetivamente: é ideologia porque aparece como dado imutável; é real, porque dita a perpetuação da sociedade inconsciente.

Algo da elaboração de Marx permanece na concepção adorniana – e, sobretudo, benjaminiana – de história natural. A catástrofe histórica, da qual advém todo sofrimento, é instaurada desde os primórdios e, nesse sentido, também a humanidade estaria apenas em sua pré-história. Aqui, também a história é entendida como a continuidade da descontinuidade. No entanto, Benjamin e Adorno procuram se distinguir da tese marxista de que o antagonismo originário é uma necessidade histórica. Para Adorno, ela se configura como *contingência*:

> A teoria só consegue movimentar o enorme peso da necessidade histórica [*historische Nezessität*] se esta é reconhecida como aparência que se tornou realidade e a determinação histórica [*geschichtliche Determination*] como metafisicamente contingente. (GS 6, 317; DN, p. 268)

Para desvincular o materialismo do determinismo econômico, Adorno direciona-o para a metafísica – aquilo que está além do estado aparente da matéria. Afirmar o caráter materialista da dialética não pode significar reduzir suas determinações à materialidade econômica ou corpórea. Pelo contrário, um materialismo verdadeiramente dialético é aquele que contém em si sua própria

[34] Na mesma aula, Adorno explica que uma tal concepção "idealista" de história se justificava para Marx e Engels, pois ambos pretendiam refutar a tese anarquista de que as relações de dominação tinham prioridade sobre as relações de produção (ADORNO, NS IV.13, p. 79-80).

negação autorreflexiva. Assim ele foi concebido, tanto por Marx, como por Adorno. Em consonância, diz Adorno no curso "Terminologia filosófica":

> ...o *télos*, a ideia por trás do materialismo marxista é a abolição [*Abschaffung*] do materialismo, o que significa ocasionar um estado [*Herbeiführung eben eines Zustandes*] em que a compulsão cega das condições materiais sobre os seres humanos é quebrada; só então a questão da liberdade adquiriria verdadeiramente sentido (NS IV.9, 198).

Para o materialismo marxista, segundo Adorno, a primazia da matéria não é nenhum valor a ser sustentado, pois, até hoje, ela só condenou o homem a uma vida danificada pela dominação. Uma tal concepção de materialismo se distingue de qualquer mecanicismo e aponta para a utopia: a finalidade do materialismo marxista é sua autossuperação.

Não se trata, nesses termos, de afirmar o mundo material como realidade última, a que todos os fenômenos devem se reportar e se limitar. Ao contrário, trata-se de superar "*a crua realidade material que prende o humano* [*das Menschsein*] *na desumanidade* [*Unmeschlichkeit*]" (GS 4, 167-168), como já havia afirmado Adorno no aforismo "Mônada" (*Monade*) das *Minima Moralia*. O materialismo não é a afirmação da incurável primazia da economia, essa abstração inumana alcançada pela situação real. Como comenta Alfred Schmidt, é "*a tentativa de dirigir a atenção do homem a essa lógica fantasmática da* pseudophysis*, que faz deles mercadorias*" (SCHMIDT, 2014, p. 41) e que, ao mesmo tempo, fornece a ideologia de que eles já estão no controle de seu destino.

A partir da mesma chave interpretativa é possível ler o materialismo de Adorno. Na DN, ele afirma: "*O ponto de fuga do materialismo histórico seria a sua própria suspensão* [*Aufhebung*]*, a liberação do espírito do primado das necessidades materiais* [*materielle Bedürfnisse*] *no estado de sua realização* [*Erfüllung*]" (GS 6, 207; DN, p. 176). As necessidades materiais que até aqui determinaram as ações humanas submeteram a humanidade ao feitiço (*Bann*) das condições materiais e, sob esse encanto, ela "*recusa a satisfação das necessidades materiais*" (GS 6, 207; DN, p. 176). Somente quando o primado objetivo da materialidade for superado é que o materialismo histórico se realizará. Eis a relação necessária que Adorno estabelece entre materialismo e metafísica.

Vemos, assim, que é um equivoco afirmar que o suposto "negativismo" de Adorno seja um bloqueio das possibilidades de ação e da utopia. Afinal, a ênfase na

negatividade, desde Marx, é a consideração de sua potencialidade para superar o estado atual de coisas. O pensamento dialético não absolutiza os fatos, mas procura neles suas contradições latentes e suas potencialidades de transformação, *de não mais ser como é*. O materialismo de Adorno, porque se quer não dogmático, tem uma proximidade peculiar com a metafísica e, por isso, com a utopia. Sua prática consiste em detectar "*os potenciais, as possibilidades de uma transformação da constituição geral da sociedade*" (ADORNO, 1968, p. 71) justamente em seus momentos negativos.

EXCURSO – NOTAS SOBRE O JARGÃO DA CONCRETUDE NA ALEMANHA

A palavra de ordem "concretude" transformou-se, há muito tempo em chavão e, ela mesma, em algo completamente abstrato.
Adorno

No prefácio da DN, Adorno avalia que "*na filosofia contemporânea, a concretude foi, em geral, apenas insinuada* [*meist nur erschlichen*]" (GS 6, 9; DN, p. 8). A obra seria, portanto, uma investida em direção ao concreto verdadeiro, disputando abertamente este conceito com a "*moderna ideologia alemã*" (GS 6, 525). Desde logo, a questão toma um caráter histórico-político, uma vez que se situa no sentido contrário ao ideário conservador e, ao mesmo tempo, aos princípios cientificistas que se tornaram hegemônicos desde o fim do século XIX.

Neste excurso, aproximarei a função semântica da concretude de outros termos igualmente ventilados, tanto no campo político, como no acadêmico, na Alemanha da primeira metade do século XX – tais como vida e comunidade. Meu objetivo, aqui, limita-se a localizar a função de tais conceitos no ambiente intelectual alemão, como uma certa resposta às circunstâncias históricas. Ao que parece, a disputa entre concretude e pseudoconcretude não é mera nota de rodapé à DN, mas uma questão central para dimensionar o lugar histórico da obra. Esse debate atravessa o debate intelectual desde a chamada crise das ciências, e a dialética negativa de Adorno nele se insere de maneira inescapável.

"Às coisas mesmas!"

Em uma nota da seção "'Carência como lucro'", da DN, Adorno assume a perspectiva de Günther Anders, segundo a qual a ontologia fundamental de Heidegger está baseada em uma "*pseudoconcretude*" (ANDERS, 1948). Para Anders, o suposto "*salto à existência concreta*" e o aparente caráter "*veementemente ativista*" da filosofia heideggeriana escondem uma existência puramente teórica, vazia de prática política e social. Em tom polêmico, Anders conclui que "*a província da concretude de Heidegger começa atrás da fome e termina antes da economia e da máquina*" (ANDERS, 1948, p. 347). Baseando-se nesse mesmo artigo, Adorno descreve o

conceito de concreto como "*impregnado do espírito de época*" da Alemanha no entre-guerras. Seu apelo afetivo residiria no fato de apontar para o conteúdo não assimilável pelo regime de trocas mercantis. No entanto, tal conceito de concreto, então em voga, reduzia-se, para Adorno, a mero "*fantasma*":

> fantasma, porque ele não tocava diretamente no fundamento da relação de troca; senão os nostálgicos teriam se sentido efetivamente ameaçados por aquilo que denominavam equivalência, pelo princípio do capitalismo do qual eles não estavam conscientes e pelo qual eles acusavam os opositores desse sistema (GS 6, 80; DN, p. 71, nota).

Os "*nostálgicos*" de que trata Adorno nesse trecho podem ser comparados àqueles que Franz Ringer designa de "mandarins alemães". Baseado na descrição de Weber acerca dos literatos chineses, Ringer usa o termo para nomear o setor da sociedade prussiana cuja única riqueza era sua erudição e educação formal. Até o fim do século XIX, a influência desses eruditos advinha dos postos que ocupavam nas universidades de uma monarquia profundamente burocratizada. Entretanto, e em consonância com a nota de Adorno, esses "*nostálgicos*" assistiriam como uma ameaça ao fortalecimento de setores da sociedade ligados à indústria e à modernização da economia. Nas palavras de Ringer: "*Partidos, líderes, capitalistas e técnicos usurparão sua liderança. Nem mesmo o sistema educacional será isento do ataque*" (RINGER, 1969, p. 12).

No entanto, além de "*ameaçados por aquilo que denominavam equivalência*" –a generalização da forma mercadoria –, os mandarins temiam igualmente possíveis desordens revolucionárias. A crise econômica dos anos 1870, o advento da Comuna de Paris e a difusão dos ideais socialistas na Europa representavam uma ameaça à sua hegemonia. Os mandarins viam nessas ideias a anulação das qualidades singulares em favor de uma igualdade abstrata, capaz de promover a abolição da cultura, da qual eles se viam como emissários. Desse ponto de vista, as antigas relações de poder dependiam da neutralização dos ideais de modernização e da conservação dos valores da tradição cultural. Era preciso, portanto, contrapor à materialidade cientificista e ao materialismo dialético uma outra concepção de *concreto*. No curso "Introdução à sociologia", Adorno comenta o mesmo fenômeno da seguinte forma:

> ... é provável que isso seja uma decorrência de um mundo dominado a tal ponto por regularidades abstratas, bem como de relações entre os homens tornadas tão abstratas, que o concreto

> se converteu em uma espécie de utopia, que, aliás, realmente representa (NS 15, 86).

Nessa observação, Adorno analisa o jargão da concretude, por assim dizer, como um certo "sintoma" de seu tempo: o ser humano da virada do século XX – marcada pelo aprofundamento das relações capitalistas e, portanto, do acirramento da disputa imperialista – percebia um mundo "*dominado a tal ponto por regularidades abstratas*", que lhe era natural a busca de algo "concreto".

No entanto, para Adorno, a concretude verdadeira só poderia ser alcançada se tocasse refletidamente o "*fundamento da relação de troca*". Segundo a crítica da economia política de Marx, este fundamento é a estrutura do valor. A condição para alcançar a concretude assim entendida seria, portanto, empreender uma crítica da falsa consciência. "*O termo 'ser' em Marx e em Heidegger significa coisas totalmente diversas, apesar de não permanecer sem qualquer ponto em comum* [*nicht ohne Gemeinsame*]", observa Adorno, na seção "Para o conceito de espírito" (GS 6, 200; DN, p. 171). Lá, ele afirma que Heidegger "*espiritualizou*" o "*momento materialista*" como pura funcionalidade do pensamento. Além disso, "*a palavra que queria dizer a verdade contra a ideologia*", ou seja, contra o idealismo, fora revestida de um significado fixo e se tornado abstrata, convertendo-se novamente em ideologia (GS 6, 200; DN, p. 169).

Para Adorno, os seguidores da filosofia de Edmund Husserl buscavam uma filosofia da efetividade, longe do formalismo kantiano. No entanto, tal aspiração pela concretude teria redundado, na verdade, em manutenção do formalismo abstrato. É nesse mesmo sentido que, em *Para a metacrítica da teoria do conhecimento* – publicada em 1956, embora elaborada ao longo da década de 1930 –, Adorno comenta:

> ... aqueles que se sentiam de início atraídos por Husserl não eram de maneira alguma meros obscurantistas. O que os atraía era antes a chance de não precisar mais se ocupar, na filosofia, somente com aquelas formas vazias e abstratas que só mais tarde e arbitrariamente seriam preenchidas com um 'material', para o qual as formas seriam extrínsecas. Eles depositavam esperanças em um procedimento que pudesse descortinar o próprio material e extrair suas formas concretas autênticas. A palavra de ordem 'concretude' transformou-se, há muito tempo, em chavão e, ela mesma, em algo completamente abstrato. (GS 5, 204)

Na mesma linha do comentário anterior, aqui Adorno diz que os fenomenólogos da primeira geração, por assim dizer, buscavam uma alternativa ao formalismo filosófico do neokantismo. Sua "*atração*" e "*esperança*" nas "*formas concretas autênticas*" adviriam desse vazio. Em consonância com essa interpretação, Hans-Georg Gadamer descreveu, já nos anos 1980, o espírito dessa geração de fenomenólogos – à qual ele próprio pertenceu: "*Era uma nova imediaticidade, que nós na altura procurávamos e que precisava irromper da crosta dura da cultura científica do século XIX*" (GADAMER, 1987, p. 423).

No entanto, observa Adorno, esse lema acabaria por ser transformado em "*algo completamente abstrato*". Em *Sobre a filosofia de Husserl*, Adorno sentencia: "*quanto mais concreta a fenomenologia se torna, mais ela remete à ideologia*" (GS 20.1, 96). Vale ressaltar que, se esses jovens fenomenólogos desejavam "*descortinar o próprio material*" e "*extrair suas formas concretas autênticas*", ao mesmo tempo rejeitavam, ao mesmo tempo, o materialismo histórico de Marx e Engels. A fenomenologia se configurava, para essa geração, como uma alternativa – algo que viria a se alterar, mais tarde, quando da recepção da fenomenologia na França, principalmente com Jean-Paul Sartre e Maurice Merleau-Ponty. Mas há que se lembrar, nesse ponto, que a Primeira Guerra chegara ao fim – em larga medida, por força do processo deflagrado na Rússia revolucionária. A partir daí, a influência do socialismo marxista crescera de maneira extraordinária na Europa. Nesse contexto, é de interesse perceber que espécie de "alternativa" a fenomenologia "popular" passaria a se constituir nos anos 1920.

À medida que a fenomenologia se popularizava, seu vínculo com os escritos de Husserl também se esgarçava. Nesse sentido, Adorno observa, em *Para a metacrítica...*, que apesar de concederem a Husserl "méritos históricos" por ter criado o método para as novas ontologias da concretude, "*Husserl já era considerado, antes de Hitler, superado e irrelevante*" (GS 5, 190). A partir da chamada "virada transcendental" de Husserl, nos primeiros anos do século XX, Max Scheler se afasta do mestre. Em "A filosofia alemã no presente", publicado em 1922, Scheler define "fenomenologia", de forma extremamente ampla, apenas como uma certa maneira de pensar. Descreve-a, não como sistema filosófico, mas como um "*círculo daqueles que se adequam, não a determinadas doutrinas, afirmações e teoremas, mas a uma*

particular orientação investigativa e metodológica (técnica da investigação)"[35] (SCHELER, [1922], 1973, p. 327). Além disso, para Scheler, a fenomenologia é a filosofia das puras coisas (*Sachphilosophie*), em contraposição a uma filosofia do ponto de vista (*Standpunktsphilosophie*) – e, dir-se-ia, também à filosofia escolástica (*Schulphilosophie*), representada, à época, pelo neokantismo.

Ao tomar *Sachphilosophie* e *Phänomenologie* como sinônimos, Scheler reúne as diversas fenomenologias sob a divisa fundamental de Husserl "às coisas mesmas!" ("*Zu den Sachen selbst!*")[36]. O termo alemão "*Sache*" pode ser entendido como "coisa", "objeto" ou "matéria", de modo que "*Sachlichkeit*" normalmente é traduzido como "objetividade". Nesse ponto, é possível perceber um paralelo entre os pressupostos da fenomenologia universitária e o movimento artístico na Alemanha dos anos 1920, a Nova Objetividade (*neue Sachlichkeit*). Em literatura, o movimento se opunha ao subjetivismo próprio ao expressionismo, ao formalismo e ao estetismo; ao mesmo tempo, procurava contrapor-se ao naturalismo e ao realismo do século XIX, com uma nova maneira de se voltar ao mundo[37].

No campo da filosofia, a fenomenologia se apresenta como sendo a alternativa às abstrações do neokantismo e de todo idealismo (formalismo), por um lado, e, por outro, às injunções empíricas das ciências naturais (naturalismo). É possível entender o quadro histórico mais abrangente da concepção scheleriana de fenomenologia como filosofia das puras coisas (*Sachphilosophie*), a partir do seguinte comentário de Martin Kusch:

> No período de Weimar, pesquisar as *Sachen* significa investigar as 'coisas reais' e os 'problemas reais'; tal investigação assinalava a rejeição aos pseudoproblemas (filosóficos) artificialmente criados; sugeria um restabelecimento do contato

---

[35] "Die phänomenologische Philosophie unterscheidet sich von vorhandenen Philosophien in Deutschland vor allem dadurch, dass sie nicht als Standpunktsphilosophie, sondern als pure Sachphilosophie auftrat, und nicht als "System" (Kant, Fichte, Schelling, Hegel) einer Person, sondern als ein ganzer Kreis von solchen, die sich nicht auf bestimmte Doktrinen, Sätze, Theoreme, sondern auf eine besondere Forschungsrichtung und –Methode geeinigt hatten (Techne der Untersuchung)". SCHELER, Max. "Die Deutsche Philosophie der Gegenwart". In: *Wesen und Formen der Sympathie*. Gesammelte Werke, Band 7. Bern: Francke AG Verlag, 1973, p. 327.

[36] Nas Investigações Lógicas, Husserl anuncia a divisa da seguinte forma: "Wir wollen auf die 'Sachen selbst' zurückgehen" (HUSSERL, Edmund. Logische Untersuchungen. Husserliana XIX/2). Mais tarde, em *Ideias*, ele afirma que "*orientar-se às coisas mesmas*" significa "*retomar o discurso e o sentido das coisas mesmas, examiná-las na maneira própria em que elas são dadas e deixar de lado todo prejuízo alheio à coisa*"[36] (HUSSERL, *Ideen*, 42).

[37] Para uma aproximação entre o movimento da *neue Sachlichkeit* e a fenomenologia de Scheler, Heiner Hastedt, "'Neue Sachlichkeit' in der Philosophie des 20. Jahhunderts" (BLASSLER; KNAAP, 2004).

> com o mundo real na medida em que o percebia sem prejuízos; equivalia a rejeitar o ornamento e a sofisticação inútil; e sinalizava uma forte preferência pelo "ver" em detrimento do "construir" (KUSCH, 2005, p. 248).

Vemos que, para Kusch, o problema da *Sachlichkeit* perpassava os variados campos do saber, que tinham um mesmo mote: "às coisas mesmas". Ademais, Kusch relaciona esse mote com uma questão que, como vimos no primeiro capítulo, é cara aos empiristas lógicos: a dos pseudoproblemas de Wittgenstein.

Em consonância com o comentário de Kusch, poderíamos entender a fenomenologia como um método, segundo o qual o contato com os objetos deve se dar pela visão – ou intuição – da coisa mesma, da sua concretude. Não seria, portanto, uma doutrina, mas um determinado *modo* de se reportar aos objetos, a saber, de maneira imediata, "*sem prejuízos*". Sob essa rubrica, muitos teóricos puderam se abrigar, em face da grande "tempestade" que atingia a legitimidade social da filosofia acadêmica, em geral, e do neokantismo, em particular. Na disputa entre neokantistas e fenomenólogos, estes últimos ganhavam cada vez mais influência e espaço nas universidades, mostrando-se aptos a se acomodar à vida imaginária dos estudantes (KUSCH, p. 237). Índice dessa mudança é que, em 1928, poucas semanas antes de sua morte, Max Scheler fora nomeado suceder a cadeira do neokantiano Hans Cornelius na Universidade de Frankfurt. Até então, tudo indicava que um aluno de Cornelius, Max Horkheimer, seria designado para o posto (WIGGERSHAUS, 1987, p. 61).

No curso "Introdução à sociologia", Adorno afirma que a conversão do concreto em "*espécie de utopia*", tanto na teoria do conhecimento como na política, seria fruto da pressão exercida pelas relações abstratas da troca. "*O encanto associado à palavra 'concreto'*" seria, portanto, índice da "*importância afetiva experimentada no conceito de concreto*" (ADORNO, NS IV.15, p. 137). Por seu lado, a *concretude* da dialética, ou seja, a síntese das múltiplas determinações dos objetos, aponta para a compreensão da totalidade em sua própria dinâmica, cujos motores excedem os invariantes do pensamento. A partir do falso conceito de concreto, a crítica imanente da dialética negativa deve fazer aparecer o teor ideológico e apologético, tensionando seus impasses internos e externos de proveniência histórica.

Representações da pseudoconcretude

Na Alemanha, o período entre 1880 e 1920 é marcado por profundas transformações na filosofia e nas ciências humanas. Em um contexto de crescente influência das ciências naturais e técnicas, novas disciplinas como a psicologia experimental e a sociologia afirmam-se gradualmente como conhecimento positivo acerca de fenômenos sociais (BIANCO, 2014). No campo filosófico, como vimos, assiste-se à intensificação das críticas ao paradigma neokantiano e seus pressupostos formalistas, que contrastavam com a concepção de conhecimento que então emergia. As respostas teóricas à crise são tão diversas como são os princípios teóricos do empirismo lógico, da fenomenologia e da antropologia filosófica. Em parte, a disputa teórica entre essas diversas vertentes gira em torno da apreciação fundamentalmente divergente do dado sensível. A questão da objetividade do conhecimento se transforma gradualmente na busca por uma certa *concretude*.

Em 1927, Martin Heidegger publica *Ser e tempo*. Um ano mais tarde, Max Scheler e Helmuth Plessner publicam as obras capitais da chamada antropologia filosófica: *A posição do homem no cosmos* e *Os graus do orgânico e o homem*, respectivamente. No mesmo ano, em outra matriz teórica, surge a obra fundamental do empirista lógico Rudolf Carnap, *A estrutura lógica do mundo*. A publicação quase simultânea dessas quatro obras indicia o que, à época, convencionou-se chamar de "crise das ciências" (*Krise der Wissenschaft*), sentida pelos professores universitários pelo menos desde 1890. Como sintoma geral da "crise", as ciências humanas (*Geisteswissenschaften*) que atravessam a Primeira Guerra Mundial são marcadas por um tom fortemente programático (RINGER, 1969, p. 309). A esse respeito, as obras mencionadas são paradigmáticas[38], pois inauguram subdisciplinas (a ontologia fundamental, com Heidegger), disciplinas (a antropologia filosófica, com Scheler e Plessner) e escolas (o que viria a ser o Círculo de Viena e o empirismo lógico, com Carnap).

[38] Seguindo a interpretação canônica de Ringer (1969), pode-se entender a disputa, da qual esses empreendimentos filosóficos são expressão, analisando-se a ascensão de novas forças sociais e o declínio de uma força até então hegemônica. Assim, de um lado, estava a velha ordem da era Bismarck (1871-1890), representada pelo tipo ideal do mandarim; de outro, a expansão industrial capitalista e o primado da técnica da Alemanha guilhermina (1888-1918). O mandarim intelectual recusa toda redução do conhecimento ao cálculo empírico próprio à razão instrumental modernizante. De maneira reativa, ele se fixa na imagem nostálgica carregada de afetividade da nação, da cultura, do povo.

É significativo que, em seu período de formação, tanto Heidegger como Scheler e Carnap tenham sofrido influência do neokantismo e do debate em torno da crise dos fundamentos da matemática, e que, mais tarde, todos eles tenham rompido, pelo menos em parte, com os princípios do kantismo. Em algum momento, os três desvencilharam-se do neokantismo, fosse para aderir à fenomenologia, fosse para orientar-se pelos princípios da filosofia da linguagem de Ludwig Wittgeinstein.

Heidegger e Carnap estudaram com Heinrich Rickert, um dos mais renomados neokantianos das primeiras décadas do século XX. Entretanto, ambos, por razões bastante diversas, distanciaram-se do mestre e, assim como outros da mesma geração, acabaram por romper com o neokantismo em algum momento de suas vidas (COLLINS, p. 693).

Scheler, "*o predecessor de Heidegger*" (GS 6, 506), nas palavras de Adorno, teve igualmente presente em sua formação o neokantismo, mas por intermédio de Otto Liebmann, seu professor em Jena durante a década de 1890. Mais tarde, por volta de 1910, Scheler filiou-se teoricamente à fenomenologia de Husserl.

Heidegger, por sua vez, conheceu Husserl no começo dos anos 1920, tornando-se então seu assistente e discípulo preferido (COLLINS, p. 745ff). Para Heidegger, não se tratava apenas em reatualizar o pensamento ontológico, mas fornecer a base a todo pensamento acerca do ser. Dado o problema aristotélico acerca da equivocidade do ser[39], seria necessário buscar um sentido ontológico unívoco; daí sua obra sugerir uma ontologia fundamental, que pergunta sobre o ser enquanto ser.

Do outro lado, estão os empiristas lógicos, como Carnap, e a restrição da experiência ao exato alcance da linguagem. Pode-se dizer que, em certa medida, o empirismo lógico e a escola fenomenológica desenvolveram-se em contraposição um ao outro: de um lado, a desautorização dos problemas ontológicos como pseudoproblemas fornecia a razão para uma nova fundamentação lógica do conhecimento; de outro, o esquecimento do ser face ao progresso técnico motivava um retorno – seja à questão fundamental do sentido do ser, seja à corporalidade vital. Carnap, ainda que objetivando responder à pergunta kantiana acerca das condições de possibilidade do conhecimento, recusa, na sua obra mais tarde consagrada como

[39] O problema foi tema de um trabalho de 1862 de Brentano, um dos mestres de Husserl: *Sobre os vários sentidos de ser em Aristóteles*. No livro Γ da *Metafísica*, Aristóteles estabelece vários sentidos para ser: acidente (cópula), ser verdadeiro, em potência ou em ato, e no ser das categorias (qualidade, quantidade, relação etc). Brentano determinou que as categorias – os predicados mais gerais da primeira substância – são o gênero mais elevado do ser. Heidegger era crítico à solução de Brentano já em seu tempo de estudante (ver COLLINS, 1998. p. 744).

Aufbau, o conceito kantiano de síntese *a priori*. Nela, é exposta a constituição dos conceitos empíricos da ciência baseada em um sistema de definições que estão em relação estrutural com outros elementos da experiência.

Por fim, a antropologia filosófica busca fundamentar o pensamento filosófico concebendo o homem, em primeiro lugar, como ser vivente. A antropologia centrada na corporeidade humana seria, então, o ponto de início da atividade reflexiva.

De um lado, a antropologia filosófica e a ontologia fundamental de Heidegger têm antecedentes filosóficos comuns, uma vez que ambas foram influenciadas pela filosofia da vida de Wilhelm Dilthey e pela fenomenologia de Edmund Husserl. Em comum, ainda, ambas compartilham a suposição de um nível pré-conceitual da existência humana, o que em Heidegger é a categoria geral de ser e em Scheler e Plessner é a vida enquanto fato primordial. A esse respeito comenta Adorno, em *Para a metacrítica da teoria do conhecimento*:

> O fato de o puro pensamento não ser o absolutamente primeiro no mundo, mas ter sua origem no homem e na existência corpórea, transformou-se em lugar-comum de todos aqueles cujo "anticartesianismo" evita analisar a relação entre consciência e ser, preferindo antes difamar a própria consciência ao apelar à solidez do meramente existente (GS 5, 234).

Nesse trecho, Adorno aponta as insuficiências de um certo "*anticartesianismo*" vulgar, difundido entre seus contemporâneos e que os desobriga de uma reflexão consequente sobre as relações entre sujeito e objeto, entre consciência e ser. Ainda nessa seção, Adorno afirma que tal orientação "anticartesiana" adotada pelos seguidores de Husserl e que os conduzira à ontologização da história e de suas contradições como "estrutura do Ser" ou "invariante da vida", "*está prefigurada na teoria do conhecimento de Husserl*" (GS 5, 191).

Embora bastante divergentes em seus fundamentos, a ontologia fundamental, a antropologia filosófica e o empirismo lógico valiam-se, segundo Adorno, de certa apreensão particularizante e estática da efetividade, de modo a dispensar toda negatividade geradora de contradição e movimento. Fundavam-se em certo anticartesianismo avesso à reflexão e que, por conseguinte, que redundava na absolutização da experiência imediata com os objetos.

Ideologia de guerra

A elevação do termo "vida" a categoria filosófica por filósofos como Henri Bergson, Georg Simmel e Wilhelm Dilthey tem repercussão significava em publicações de ampla difusão na Alemanha, já a partir de meados do século XIX. Ainda que as chamadas "filosofias da vida" se diferenciem da "filosofia da vida popular", vinculada à mentalidade conservadora que perdura até a República de Weimar, os dois âmbitos partilham certo campo semântico comum. Nas palavras de Adorno, "vida" é um dos "*filosofemas do irracionalismo*" (GS 6, 92; DN, p. 79). Outros poderiam ser acrescentados: "comunidade", "organismo" e "origem".

Adorno, assim como Kurt Sontheimer e outros autores que se voltaram à história intelectual da Alemanha pré-nazismo, veem no irracionalismo do século XIX uma das raízes teóricas para o ideário nazifascista do século XX. Nesse sentido, a crítica às filosofias ditas irracionalistas e à sua semântica consiste em uma crítica igualmente aguda aos setores reacionários da sociedade alemã que, para Adorno, permanecem sendo uma ameaça nas décadas sucessivas[40].

O conceito de vida correspondia popularmente à forma subjetiva da vivência (*Erleben*), ou seja, do nível pré-consciente, de modo a contrapor-se à atividade reflexiva da razão. Remete também, difusamente, à luta dionisíaca de elementos contrários e, ao mesmo tempo, a uma unidade harmônica original, sobre a qual a síntese dos elementos se realiza. Por outro lado, a noção de "vida" sugeria uma concepção não abstrata, vinculada intimamente ao mundo natural, da realidade social. É notável o impacto dessa filosofia da vida popular nos textos produzidos durante a década de 1910, na Alemanha. A experiência da Primeira Guerra Mundial torna mais aguda a recusa à perspectiva teórica dos fenômenos humanos, dita abstrata, mais aguda.

No seu ensaio de apologia à guerra *O gênio da guerra e a guerra alemã*, de 1914, Max Scheler afirma: "*A guerra, embora seja um acontecimento propriamente humano, procede sobretudo da essência da vida*" (SCHELER, 1915, p. 9). Nesse contexto, o autor busca diferenciar sua formulação daquela dita mecanicista e

[40] Plessner, ainda que fosse um dos representantes da nova filosofia da vida, confirma tal juízo: em 1935, ele escreve que obras como a *Evolução criadora*, de Henri Bergson e o *Crepúsculo do ocidente*, de Oswald Spengler, foram "*etapas significativas para o caminho da destruição do idealismo clássico e da suspeita contra o poder do espírito, do progresso, da tolerância e da humanidade*" (PLESSNER, 1992, p. 211).

individualista advinda das teorias de Charles Darwin e Herbert Spencer[41]. Para ele, "vida" não deve ser entendida como o resultado de uma desarmônica luta pela sobrevivência ou da seleção natural. Antes,

> ... a verdadeira raiz da guerra consiste em que é inerente a toda vida o crescimento e o desenvolvimento de sua forma plural (órgãos, funções etc), independente de seu meio-ambiente, particular e variável (SCHELER, 1982, p. 31).

Segundo Scheler, a vida constitui-se, pois, como invariante natural que fundamenta o ato beligerante e expansionista da guerra.

Acrescente-se que o conceito de vida constantemente se vincula a outro termo de envergadura ideológica durante a Primeira Guerra Mundial: a comunidade. Na "comunidade de sangue", realizar-se-ia o cerne mesmo da vida. As noções de vida e comunidade se atrelavam à nacionalidade em um nível natural, de maneira a compor o ideário do corpo místico alemão. Segundo Ringer, predominava entre os mandarins alemães desse período a convicção de que a experiência da guerra elevaria a sociabilidade nacional a um nível supraindividual, ideia que foi mais tarde nomeada de "socialismo de guerra"[42]. Eles teriam saudado "*o ressurgimento daquelas fontes morais e irracionais de coesão social que teriam sido ameaças pelo cálculo 'materialista' da modernidade Guilhermina*" (RINGER, p. 180).

Durante os anos da guerra, o ideário desse discurso foi designado pelo economista Johann Plenge como "ideias de 1914". Embora o conteúdo dessas "ideias" nunca tivesse ficado muito claro, seu conjunto deveria servir como contraponto às "ideias de 1789": enquanto a Revolução Francesa simbolizava a

---

[41] Nas palavras de Scheler: "Der Krieg – sagte ich – hat, obzwar ein eigentümlich menschlicher Vorgang, eine Wurzel im Wesen des Lebens überhaupt. Aber diese Wurzel ist gerade nicht – wir uns die Darwinisten und H. Spencer versichern – der tierische Daseins – und Nahrungskampf; sie ist nicht eine Folge gewisser Disharmonien der "Anpassung", die also mit steigender 'Anpassung' überwunden würde. Die wahre Wurzel alles Krieges besteht darin, dass allem Leben selbst und unabhängig von seiner besonderen, wechselnden Umwelt und deren Reizen eine Tendenz zur Steigerung, zum Wachstum und zur Entfaltung seiner Mannigfaltigkeitsarten (Organ, Funktion usw.) innewohnt" (SCHELER, 1982).

[42] Nesse sentido, é significativo o discurso de Thomas Mann proferido em 17 de outubro de 1930, em Berlim. Mann defende a social-democracia como alternativa ao programa nazista, por ser o único grupo capaz de criar o socialismo de guerra *de fato*. Diz ele: "Die sozialistische Klasse ist, im geraden Gegensatz zum bürgerlich-kulturellen Volkstum, geistfremd nach ihrer ökonomischen Theorie, aber sie ist geistfreundlich in der Praxis, - und das ist, wie heute alles liegt, das Entscheidende. Marxismus! Einer der jungen Reichswehroffiziere, die jetzt ihre leidenschaftlichen Verfehlungen mit Strafen büßen sollen, die ihrer zeitverstörten Ehrenhaftigkeit Rechnung tragen, hat vor Gericht erklärt, es sei die Jugend und die Arbeiterschaft gewesen, die am Rhein den Kampf gegen den Separatismus geführt und ihn zurückgeschlagen hätten. Die Arbeiterschaft, was ist das? Es ist die Sozialdemokratie" (MANN, Thomas. *Ein Appell an die Vernunft*. Deutsche Ansprache. Berlin: Fischer, 1930).

liberdade e o liberalismo econômico, 1914 corresponderia à ideia de unidade nacional e de verdadeira integração dos indivíduos (BRUHNS, 2017, p. 36). As "ideias de 1914" provinham da camaradagem entre soldados, esse sentimento de comunhão entre indivíduos ligados pela experiência da morte e pela coragem de enfrentá-la. Filósofos tão diversos como Max Scheler, o neokantiano Paul Natorp e Max Weber[43] se engajaram direta ou indiretamente em discursos e escritos acerca da guerra pátria.

Baseados na distinção de Ferdinand Tönnies entre comunidade e sociedade[44], esses intelectuais louvaram a dissolução do indivíduo em favor do sentimento comunal que a guerra possibilitava. Nesse contexto, Max Scheler se tornou conhecido por sua volumosa produção de textos apologéticos: o já mencionado *O gênio da guerra e a guerra alemã* (*Der Genius des Krieges und der deutsche Krieg*), de 1915, além de *Guerra e estrutura* (*Krieg und Aufbau*), de 1916, e *As causas do ódio alemão* (*Die Ursachen des Deutschenhasses*), de 1919. No primeiro panfleto, Scheler afirma: "*Não somos mais aquilo que somos há tanto tempo: indivíduos isolados*" (SCHELER, 1915, p. 120).

É de se notar, entretanto, que Plessner, representante da filosofia da vida dos anos 1920, ao lado de Scheler, opôs-se categoricamente à absolutização da categoria de comunidade. Publicado em 1924, seu texto *Limites da comunidade – uma crítica do radicalismo social* criticava o apelo à comunidade por parte dos "radicais" – termo que se aplicava tanto a tanto fascistas, como a socialistas. No texto, Plessner aponta as inconsistências do discurso comunitário, principalmente pelo seu caráter supraindividual, naturalista e irracionalista. Para ele, ao eleger a comunidade em detrimento da sociedade, os "radicais" teriam renunciado à esfera pública, pois "*a esfera pública começa onde o amor e a ligação de sangue terminam*" (PLESSNER, 1981, p. 55).

---

[43] Ainda que Weber não estivesse tão engajado como Scheler nos impactos sociais sobre o país da dinâmica da guerra, é conhecido seu enunciado acerca de sua importância no discurso de Nürnberg em primeiro de agosto de 1916: "*o que está em causa nessa guerra é a nossa própria existência enquanto potência".* Através dela, o meramente individual é elevado ao ponto mais alto de sua existência. "*O amor ardente pela comunidade quebra os limites do eu*" (WEBER, 1984).

[44] Segundo Tönnies, os grupos sociais se distinguem pela qualidade da vontade que une os indivíduos. A comunidade seria, então, causada pela vontade natural, enquanto a sociedade é o meio pelo qual indivíduos buscam atingir objetivos específicos, mobilizados por certa vontade racional. A distinção entre os dois grupos é constantemente expressa por analogias orgânicas para as relações comunais e mecânicas, para as societais. "Natureza", "crescimento" e "desenvolvimento" são alguns dos termos para descrever a comunidade. Ainda que a oposição entre as duas categorias tenha se difundido no círculo conservador graças ao recurso da obra de Tönnies por autores como Oswald Spengler, Tönnies parece nunca ter sido simpático a essa leitura e ao ideário reacionário que ela representava, tendo recebido, ademais, a "pecha" de socialista (cf SONTHEIMER, 1964).

Apesar de Husserl não ter publicado discursos de guerra, ele defendia, em conferências públicas, que a vitória da Alemanha seria a vitória "*de toda a humanidade*" (HUSSERL, 1987, p. 292). É espantoso que, alguns meses antes dessa declaração, um de seus dois filhos que seguiram para a frente de batalha, Wolfgang Husserl, havia sido morto na batalha de Verdun – a batalha de dois milhões de pessoas que resultou em quase um milhão de baixas (HOBSBAWM, p. 33). Numa carta a Hugo Münsterberg, em 1915, Husserl descreve o luto da guerra com as seguintes palavras:

> O sentimento de que cada morte significa um sacrifício voluntário confere uma dignidade nobre e eleva o sofrimento individual a uma esfera que está acima de toda individualidade. Nós quase não vivemos mais como pessoas privadas. A experiência de cada um concentrava em si a vida da nação inteira, e isso dá à experiência de cada um seu tremendo *momentum* (HUSSERL, 1987, p. 293[45]).

É na medida mesma em que o indivíduo se desintegra em honra do corpo místico da nação que ele se torna um herói e recupera sua singularidade. A morte e o sofrimento decorrentes da guerra elevariam, assim, os alemães à unidade original da nação enquanto comunidade de iguais, em contraposição à "água gelada do cálculo egoísta", para lembrar a expressão de Marx acerca da nova ordem burguesa.

É interessante observar que, em 1915, Sigmund Freud, "*compatriota e antípoda*" de Husserl, no epíteto dado por Adorno (GS 5, 103), publica suas *Considerações atuais sobre a guerra e a morte*. Entretanto, longe de justificar de maneira romântica a guerra e a morte heroica, Freud analisa a brutalidade da Primeira Guerra em termos de regressão psíquica causada por uma contínua e secular repressão pulsional. Segundo ele, a guerra fez com que psiquiatras, antropólogos e cientistas de maneira geral "*perdessem apaixonadamente sua imparcialidade*", declarando o

[45] "The feeling that every death means a sacrifice voluntarily offered gives a lofty dignity and raises the individual suffering into a sphere above all individuality. We hardly live any longer as private persons. Everyone experiences concentrated in himself the life of the whole nation, and this gives to every experience its tremendous momentum. All the tense, passionate striving, all the endeavouring, all the sorrowing, all the conquering, and all the dying of the soldiers in the field – all enter collectively into the feeling and suffering of everyone of us. (…) Our splendid soldiers out in the field – my two sons, like all the able-bodied students in Göttingen, are in it too – are resisting the enemy in the mud of the trenches, under unspeakable hardships, no day without being fire, no night in a bed, the wet clothes never changed, in the midst of ghastly impressions, surrounded by the bodies of the dead; and when they press forward they rush on with ringing song. Truly it is a marvellous heroism; and yet the defiling froth of calumny is dashed upon it. They have gone out to fight this war in the Fichtean spirit as a truly sacred war, and to offer themselves with full hearts as a sacrifice for the fatherland; and now they are pilloried before the world as atrocious barbarians" (HUSSERL, 1987, p. 222-223).

adversário um ser inferior e degenerado, extraindo de seu conhecimento armas para a guerra. Uma tal degradação é descrita por Freud da seguinte forma:

> Quer nos parecer que jamais um acontecimento destruiu tantos bens preciosos da humanidade, jamais confundiu tantas inteligências das mais lúcidas e degradou o que era elevado (FREUD, 2010, p. 210).

A Primeira Guerra marcou o fim de um período de relativa paz entre todas as grandes potências da Europa que já durava um século. E, diferente das outras guerras, esta não foi travada em torno de objetivos específicos e limitados. Os Estados beligerantes almejavam "*a vitória total, aquilo que na Segunda Guerra Mundial veio a chamar-se de 'rendição incondicional'*" (HOBSBAWM, 1995, p. 38). Esse conflito imperialista inaugurou, portanto a era das guerras totais ou guerras de massa (HOBSBAWM, 1995, p. 51). Conhecendo esses fatos, com a ajuda do distanciamento histórico, é chocante a "adesão apaixonada" de intelectuais, dentre eles os da escola fenomenológica, a tal massacre.

Mais tarde, a abolição da monarquia e a instalação da República de Weimar não corresponderam a uma ruptura significativa desse ideário de guerra. Ao contrário, o recurso à comunidade de sangue marcou fortemente a propaganda do partido nazista, fundado em 1920. Segundo Sontheimer, em *Pensamento antidemocrático na República de Weimar* (*Antidemokratisches Denken in der Weimarer Republik*):

> Povo e comunidade se transformaram em conceitos-chave do novo pensamento. Quase nunca um direcionamento do movimento antidemocrático prescindia deles" (SONTHEIMER, 1964, p. 317).

Como se vê, também nesse ideário permanece o vínculo entre vida e comunidade.

Assim como o uso apologético do conceito de vida, presente nos escritos de Scheler sobre a guerra, também o lema nazista "sangue e solo" se referia à fundamentação natural e original do povo alemão. Conforme é mostrado por Sontheimer, alguns textos publicados em jornais pelos partidos que dariam origem ao partido nazista recorreram ostensivamente ao uso retórico de categorias biológicas, a exemplo de um inflamado manifesto, intitulado *Novo fronte*, onde se lê:

> Nós estamos na fronteira onde a verdade começa, onde a vivência viva [*lebendiges Erleben*] da mística se torna ato vivo [*lebendige Tat*]. O mito mais profundo é o do sangue, que nós só agora devemos entender. [...] Nós queremos nossa vida – e

> quando tiver de ser de outra forma, nossa morte. Mas nós queremos a vida (PECHEL, Rudolf apud. SONTHEIMER, 1964, p. 67).

Nesse contexto, "vida" e "verdade" se tornam o sentido da luta política, na medida em que são atribuídos aos que estão aquém da fronteira, enquanto o campo oposto representa necessariamente a rigidez mecânica ou a simples anulação da vida.

Para Adorno, o caráter quase infantil da propaganda nazista, por vezes ridicularizado, não fazia com que ela tivesse menos apelo, pelo contrário. Não era preciso que se acreditasse nos princípios do nazismo: o apelo ao originário tornava a ideologia dominante absoluta e, ainda assim, uma ideologia desacreditada. Assim afirma Adorno em *Para a metacrítica*:

> Sangue e solo, os poderes originários [*Ursprungsmächte*] completamente quiméricos concretizados pelo fascismo na moderna sociedade industrial tornaram-se mesmo na Alemanha de Hitler uma zombaria infantil [*Kinderspott*]. A identidade entre primordialidade [*Ursprünglichkeit*] e poder confirmam que quem tem o poder, deve ser não apenas o primeiro [*der Erste*], mas o primordial [*ürsprüngliche*]. (GS 5, 28).

Sangue e solo compõem, portanto, a ideologia da primordialidade, típica da retórica nazista. Adorno afirma que, embora ninguém acredite nesse discurso, ele tem efetividade. No mesmo sentido, Adorno escreve em "Teoria freudiana e o padrão da propaganda fascista":

> Na Alemanha nacional-socialista, todos costumavam caçoar de certas frases propagandísticas como 'sangue e solo' *(Blut und Boden*), chamada jocosamente de *Blubo*, ou o conceito da raça nórdica, do qual o verbo paródico *aufnorden* (para '*northernize*') foi derivado. No entanto, esses apelos não parecem ter perdido sua atratividade (GS 8, 428).

Bem entendido que não se trata de caracterizar o nazifascismo como um movimento intelectual; tampouco de atribuir aos filósofos da vida a responsabilidade pela apropriação de sua terminologia central pela propaganda nazista. Plessner e Scheler, à diferença de Heidegger, não estiveram integrados ao partido no poder – afinal, Scheler morreu antes da ascensão do nazismo ao poder e Plessner, de origem judaica, foi duas vezes destituído de postos universitários ao longo do regime. Em um texto crítico de 1935, Helmuth Plessner afirma que a difusão massiva e brutal da categoria "vida" fez com que o conceito perdesse em precisão, profundidade e

abertura[46]. Entretanto, ele teria se mantido em "*conexão com sua origem intelectual e ideológica*", e a filosofia da vida teria permanecido "*vinculada à mudança histórica e na verdade destinada a despertar forças ainda desconhecidas que preparam o futuro*" (PLESSNER, 1992, p. 211). Posição muito diversa tomou um outro representante da filosofia da vida, Arnold Gehlen, que se tornara membro do partido nazista no mesmo dia que Heidegger e Carl Schmitt: 1º de maio de 1933.

O recurso vulgar aos conceitos de vida e comunidade tinham, ademais, um vínculo estreito com o anti-intelectualismo reacionário da década de 1920. É o que se verifica em *O desfile do nacionalismo* (*Der Aufmarsch des Nationalismus*), publicado em 1926. Escrito pelo ideólogo Friedrich Jünger como o "manifesto nacional-socialista" – segundo o modelo de outro manifesto, o comunista – o texto afirma que:

> A força de uma comunidade espiritual se encontra em sua justificação. Uma comunidade de sangue, entretanto, não se justifica, ela vive, ela está aí, sem a necessidade de inventar uma justificação intelectual (JÜNGER, apud SONTHEIMER, 1964, p. 67)[47].

De acordo com o panfleto, a comunidade de sangue seria algo imediatamente apreensível na realidade, prescindindo de uma elaboração reflexiva para fundamentá-la.

Na conferência "A sociedade contraditória" (*Die widerspruchsvolle Gesellschaft*), de 1957, ministrada em Hessen, Adorno explica que, no vocabulário nazista, o binômio sociedade-comunidade de Tönnies era usado de maneira quase maniqueísta, traçando uma correspondência, de um lado, entre "comunidade" e "sangue e solo" e, de outro, entre "sociedade" e a dita modernização dos países ocidentais racionais, capitalistas e altamente industrializados (TWAA Vt 115/2).

---

[46] „Die Frucht der Lebensphilosophie musste einmal reifen. Jeder große Gedanke, welcher die Massen ergreift, formt ihre Erwartungen und wächst an ihnen zur Tat. Er verliert seine Feinheit und Tiefe, seine Unbestimmtheiten und Fragwürdigkeiten, seine Offenheit und Bildsamkeit. Er wird grob, flach und massiv. Aber noch in dieser von den Bedürfnissen der Massenpropaganda erzwungenen Rohheit bewahrt er den Zusammenhang mit seiner geistesgeschichtlichen und ideologischen Herkunft. Selbst in der scheinbaren Endgültigkeit grundsätzlicher Dogmatik bleibt er dem geschichtlichen Wechsel verbunden und in Wahrheit dazu bestimmt, jene noch unbekannten Kräfte zu wecken, welche das Kommende vorbereiten" (Plessner, 1992, p. 211).

[47] Trata-se da passagem: "Das Leben ist kein voraussetzungsloses Spiel des Gehirns. Es ist streng gebunden... es ist vor allem blutmäßig, d. h. Bestandteil einer Gemeinschaft des Blutes, an deren Lebenskern es teilnimmt... [...] Die Stärke einer Geistgemeinschaft liegt in ihrer Rechtfertigung. Eine Blutgemeinschaft aber rechtfertigt sich nicht, sie lebt, sie ist da, ohne die Notwendigkeit einer intellektuellen Rechtfertigung zu empfinden" (Friedrich Georg Jünger: Der Aufmarsch des Nationalismus, Leipzig, 1926, p. 21. In: Sontheimer, 1964, p. 67).

O anti-intelectualismo com que muitos teóricos, contemporâneos ou não, caracterizam a mentalidade da República de Weimar, significava um risco à influência e prestígio dos intelectuais acadêmicos. Para Kusch, frente à filosofia popular da vida, os filósofos universitários lançam mão de duas estratégias principais, mutuamente excludentes: a ofensiva e a acomodação (KUSCH, 2005, p. 207). Do lado ofensivo, Rickert – que talvez fosse o neokantiano mais influente da década – elabora críticas agudas à inconsistência do irracionalismo vitalista, ao publicar, em 1920, o texto *Filosofia da vida* [*Philosophie des Lebens*]. Do lado da dita acomodação, Scheler, então professor na Universidade de Colônia, e Heidegger, professor da Universidade de Marburgo, teriam optado pelo alinhamento aos fundamentos que guiam a filosofia da vida popular. Na disputa com o neokantismo, já em declínio desde o fim do século XIX, a fenomenologia se erige como hegemônica no campo universitário, sendo apresentada, com êxito, como *a* filosofia da vida acadêmica (KUSCH, 2005, p. 264).

Pseudoconcretude no pós-guerra

Quando de seu retorno do exílio, Adorno se deparou com um campo intelectual muito marcado pela influência da fenomenologia e do empirismo lógico. De modo que seus trabalhos acerca da dialética a partir da década de 1950, estiveram em constante embate com esses dois campos hegemônicos. A seguir, procuramos localizar as formas de relação estabelecidas por Adorno com as duas esferas: a fenomenologia de modo geral – expressa, à época, de modo mais direto pela antropologia filosófica – e o empirismo lógico.

A antropologia filosófica foi uma das mais influentes correntes advindas da fenomenologia, nas décadas de 1920 e 1930. Embora tenha perdido significativa parte do seu prestígio no imediato pós-Segunda Guerra, essa vertente seguiu sendo expressiva, com Gehlen, Plessner e Helmut Schelsky (WIGGERSHAUS, 1987, p. 594). Diante do passado recente, as reflexões acerca da natureza humana, essa espécie particular, capaz de matar sistematicamente dezenas de milhões de seus iguais, eram quase inevitáveis. Recorria-se à antropologia, assim como à história, à economia e à política para entender o que acontecera. Assim a antropologia filosófica seguiu sendo uma corrente expressiva nas décadas de 1940 e 1950: Erich Rothacker ministrou, no

inverno de 1953-54, o curso "antropologia filosófica"; entre seus alunos estavam Karl Otto Apel, Jürgen Habermas e Hermann Schmitz.

Com a publicação de *A alma na época técnica* (*Die Seele im technischen Zeitalter),* em 1957, Gehlen foi consagrado como um "crítico da cultura" (BOLLENBECK, 2000). Porém, à diferença da crítica conduzida por Adorno nas *Minima Moralia* (1951) ou em *Primas* (1955), a crítica cultural de Gehlen se funda em uma nostalgia antimoderna, ao mesmo tempo incapaz de colocar em questão os fundamentos da constituição da Alemanha Ocidental recém-fundada. Pouco antes, Gehlen desenvolvera no pós-guerra uma doutrina das instituições que serviu de fonte de legitimação da chamada economia social de mercado da Alemanha Federal (NESCHKE-HETSCHKE, 2014, p. 67). Tal doutrina se baseia em uma antropologia de matiz hobbesiana ou schmittiana, segundo a qual os indivíduos se tornam livres por meio da subjugação incondicional ao aparato institucional, cuja natureza é sobretudo disciplinar.

Não é, portanto, de se espantar, que Adorno tenha atribuído à antropologia de Gehlen um caráter autoritário[48], em um parecer elaborado em 1958, por solicitação do economista Wilhelm Kromphardt. Na altura, discutia-se a possibilidade de que Gehlen viesse a compor o quadro da Universidade de Heidelberg. Assim como Kromphardt, Karl Löwith se inquietava com o passado político do candidato[49], apesar de considerar seu nível como "*acima da média do departamento*". Além de fornecer um parecer negativo sobre a contratação, baseando-se em passagens de *Homem primitivo na época da técnica* (*Urmensch* e *Seele im technischen Zeitalter*), Adorno escreve a Horkheimer e pede que ele faça o mesmo, de maneira a evitar "essa inigualável afronta"[50]. "*Quase não temos noção do quão nefasto* [*schlimm*] *Gehlen é*" (TWAA Br 0825/2). Anexo ao parecer fortemente negativo, Adorno ainda escreve a Kromphardt[51] uma carta breve, afirmando que sua avaliação independia de qualquer

[48] "Mit anderen Worten, er glaubt, ähnlich wie der Hobbessche Naturalismus, aus der Natur des Menschen die Notwendigkeit einer autoritären Gesellschaft ableiten zu können" (TWAA Br 0825/4).
[49] Além de ter feito carreira durante o regime nazista, sabe-se hoje que, entre os anos 1933 e 1935, Gehlen planejou escrever uma filosofia do nacional-socialismo, projeto do qual não sobraram muitos vestígios (THIES, 1997, p. 41).
[50] "Ich wäre Ihnen dankbar, wenn Sie es möglichst rasch bemüllen und wegschicken würden, da ich annehme, dass es wirklich an unseren Voten hängt, daß dieser beispiellose Affront verhindert wird. Wie schlimm Gehlen ist, davon haben wir uns kaum eine Vorstellung gemacht; die hier versammelten Zitaten und ebenso die in meinem Gutachten werden Ihnen das zeigen" (TWAA Br 0825/2).
[51] É de se notar que, na circunstância, Plessner também forneceu um parecer negativo de Gehlen a Kromphardt, afirmando que a antropologia de Gehlen é biologista, baseada em uma crítica

"*animosidade pessoal*" contra Gehlen e esclarecendo: "*O que está em causa não é a assim chamada restauração, mas a refascização do espírito alemão*"[52] (TWAA Br 0825/2). Adorno entendia que a filosofia de Gehlen representava um perigo latente para as instituições de ensino alemãs e, por isso, interveio diretamente em sua admissão[53].

Nos anos 1960, além da relação tensa com os sucessores da escola fenomenológica, Adorno se voltou, com seu aluno Jürgen Habermas, contra a prevalência crescente do cientificismo e neopositivismo nas ciências humanas. É dessa época a chamada "controvérsia sobre o positivismo", que envolveu, principalmente, Adorno e Karl Popper. Não é o objetivo desse excurso reconstituir todo o debate, mas apenas retomar brevemente os termos da discussão.

Em *Conhecimento e interesse*, Habermas observa que, a partir de meados do século XIX, a ideia de teoria do conhecimento é gradualmente substituída por uma metodologia. Desde então, o paradigma das ciências naturais passa a ter crescente expressão no campo acadêmico. Habermas ressalta ainda o "*cientificismo*" típico desse momento como "*fé da ciência em si mesma*" (HABERMAS, 1968, p. 29), ou seja, como crença na validade inquestionável do método científico. A expressão mais emblemática do impacto desse movimento sobre a história da filosofia será, possivelmente, na doutrina positivista – vertente do pensamento que, no dizer de Habermas, "*revolucionou a posição da filosofia em relação às ciências*" (HABERMAS, 1968, p. 124). O positivismo, tal como concebido por August Comte[54], é a doutrina do "espírito positivo", ou seja, da objetividade total, da exclusão

---

conservadora da modernidade e que sua convocação significaria "o fim da grande tradição liberal" da sociologia em Heidelberg, fundada sobretudo por Max Weber (DIETZE, 2006, p. 457).

[52] "Es geht her nicht um Fragen der sogannanten Restauration, sondern der Refaschisierung des deutschen Geistes" (TWAA Br 0825/6).

[53] Depois do episódio do parecer contrário para a Universidade de Heidelberg, Adorno trocou cartas com Gehlen, com interrupções, de 1960 a 1969, ano de sua morte. Segundo Christian Thies, a relação entre Adorno e Gehlen sofreu uma grande transformação desde que eles tiveram um encontro casual em Kassel, por ocasião do "documenta 2", em 1959, onde descobriram seu interesse comum por arte contemporânea. Mais tarde, entre 1964 e 1966, eles gravaram três discussões na Südwestfunk (SWF), emissora de rádio em Baden-Baden, e depois, em 1967, na televisão, pela Westdeutsches Fernsehen (WDF) de Colônia, um último debate. Os temas foram, respectivamente: "esfera pública", "A sociologia é uma ciência do humano?", "Experiências sociológicas na arte moderna" e, por fim, "Liberdade e instituição". Nem na correspondência, nem nas emissões, Adorno alguma vez tematizou a relação de Gehlen com o nacional-socialismo; sobre o parecer negativo para Heidelberg, Gehlen nunca soube de nada (THIES, 1997, p. 47-53).

[54] No *Discurso sobre o espírito positivo*, assim August Comte define "positivo": "o factual em oposição ao meramente imaginário (*réel-chimérique*), aquilo que pode pretender certeza, em oposição ao indecidido (*certitude-l'indécision*), o exato diferentemente do indeterminado (*le précis-le vague*), o

de pressupostos da metafísica, bem como de toda mediação da consciência. À diferença do "espírito objetivo" hegeliano, o espírito positivo comtiano anula a racionalidade estrutural da totalidade imperceptível.

No positivismo, a validade do conhecimento racional advém da sua demonstrabilidade. Desse princípio, constata-se logo como consequência um nominalismo radical: conceitos como nação ou classe denotam uma mera "*visão de mundo*", uma "*profissão de fé*", sem conteúdo objetivo e demonstrável.

Segundo a tradição da teoria crítica, ao reduzir-se à facticidade das singularidades, ao dado imediato empírico, o positivismo realizaria uma transfiguração (*Verklärung*) da realidade efetiva, ou seja, afirmaria a razão de ser das coisas tais como são, fundamentando tais causas no procedimento lógico-científico do método. Os "fatos sociais" estariam em harmonia com a lógica científica da demonstrabilidade, justificando-se, portanto, nessa base.

Em "Atualidade da filosofia", conferência de posse de cátedra em 1931, na Universidade de Frankfurt, Adorno identifica, no interior das próprias ciências particulares o aniquilamento do conceito filosófico. Esse ataque à filosofia seria consequência da influência positivista no que se refere, por exemplo, ao predomínio da empiria e à demonstrabilidade de todo conhecimento tido como válido. A filosofia, segundo Adorno, não deve se dissolver em ciência, mas deve manter com as áreas de pesquisa empírica uma relação constante. Ou seja, os problemas filosóficos por excelência – como, por exemplo, a relação entre individuo e sociedade, entre reprodução material e simbólica – devem ser desenvolvidos em uma relação dinâmica e constantemente transformadora entre pesquisa empírica e teoria. Em suas palavras:

> A liquidação da filosofia tem sido empreendida, com uma severidade jamais vista, por parte da ciência, particularmente da lógica e da matemática; uma severidade que tem seu próprio peso, porque, há muito tempo, as ciências particulares, e também as ciências matemáticas e da natureza, se despojaram do aparato conceitual da natureza, que as fizera submissas no século XIX à teoria idealista do conhecimento, e nelas o conteúdo da crítica do conhecimento tomou corpo plenamente (ADORNO, GS 1, 331).

Ao se afastar do paradigma neokantiano, o cientificismo moderno não problematiza o sujeito do conhecimento, almejando uma suposta objetividade pura. O "dado" não prescinde, evidentemente, da existência de um sujeito que percebe a partir de critérios

útil em oposição ao vão (*l'utile-l'oiseux*), e, finalmente, o que pretende validade relativa em oposição ao absoluto (*le relatif-l'absolut*)" (COMTE apud HABERMAS, 1968, p. 126).

de clareza e certeza. Tais critérios não permanecem "puramente objetivos" por muito tempo; é notável que, de maneira direta, eles se refiram ao sujeito e à sua maneira particular de perceber. Essa mediação do sujeito histórico deveria conduzir à compreensão dialética de que sujeito é, também, objeto.

Sobre as fontes fenomenológicas da economia social de mercado

Idealizada pelos ordoliberais alemães, a economia social de mercado foi aplicada já nos primeiros anos após o fim da Segunda Guerra, ainda durante a administração militar das forças aliadas ocidentais. Já em junho de 1948, sob a condução de Ludwig Erhard, diretor de economia da zona de ocupação norte-americana e britânica, é feita uma reforma monetária, com a substituição do desacreditado *Reichsmark* pelo *Deutsche Mark*. Simultaneamente, os cartões de racionamento utilizados pela população para a compra de alimentos foram invalidados, e os preços liberados.

Assim, a implementação do novo modelo econômico começa antes mesmo da própria Constituição do novo Estado – a República Federativa da Alemanha [55] –, que só seria promulgada em maio de 1949, seguindo-se a instalação do primeiro governo da RFA, liderado pelo democrata-cristão de Konrad Adenauer, em setembro de 1949.

Assim, dado o modelo econômico a ser seguido, caberia ao governo Adenauer promover a reconstrução da Alemanha Ocidental, devastada política e economicamente, sob a tutela das potências vencedoras da guerra.

Nesse contexto, a posição política em que Adorno e o Instituto de Pesquisa Social se encontravam era, de certo modo ambígua. Por um lado, a recomposição do Instituto e o retorno de seus membros a Frankfurt haviam sido possibilitados pelas potências ocupantes, que haviam imposto à Alemanha a reparação de danos causados a judeus pelo regime nazista. Essa política de compensações era, entretanto, objeto de polêmica. Seus críticos, incluindo importantes líderes judeus, acusaram a Alemanha de pretender comprar o perdão pelo horror nazista, para assim assegurar sua passagem sem rupturas para a democracia liberal.

[55] A Constituição foi redigida pelo Conselho Parlamentar, composto por 27 deputados da SPD e 27 da coligação CDU/CSU, tendo como chanceler Konrad Adenauer. No texto, encontra-se um catálogo contendo direitos fundamentais e princípios do Estado (democracia, republicanismo, responsabilidade social e federalismo, com clara separação de poderes).

"*É preciso se opor a Adenauer. Com um verdadeiro manifesto leninista*", diz Adorno a Horkheimer, em 1956, em "Em direção a um novo manifesto?" (ADORNO; HORKHEIMER, p. 34). Trata-se de uma das raras menções em textos de Adorno sobre o governo da RFA; o outro seu pronunciamento contra as leis de exceção (GS 20.1, 396). Nos papéis não publicados, Adenauer aparece apenas de passagem em uma carta a Harry Friedgood, quando Adorno se refere, em um gracejo, ao provincianismo alemão, corroborado pelo "*triunfo de Adenauer*"[56]. A carta é de setembro de 1957 e a coligação CDU/CSU havia acabado de vencer a eleição pela segunda vez – dessa vez, por maioria absoluta – embalada pelo bordão "*nenhum experiemento*" (*keine Experimente*). Tal triunfo era previsível: durante os anos 1950, logo após a fundação da República Federal e a aplicação do Plano de Recuperação Europeia (o Plano Marshall), o índice médio de crescimento econômico do país era de quase 8%. O "milagre econômico" alemão do pós-guerra – baseado no programa ordoliberal do agora ministro da economia Ludwig Erhard – foi a definição da "Era Adenauer", marcada por uma drástica redução do desemprego e o consequente incremento do poder de compra.

A doutrina ordoliberal alemã, também chamada de neoliberal, foi elaborada pelos economistas ligados à Escola de Friburgo, em particular, os que se reuniam em torno dos professores Walter Eucken e Franz Böhm. Eles visavam criticar a infuência da escola histórica sobre a economia, bem como do keynesianismo, parcialmente hegemônico na Europa após a crise de 1929. O ordoliberalismo se fundamenta na garantia da boa dinâmica e funcionamento do sistema econômico. Seu programa básico, publicado pela primeira vez por Franz Böhm, em 1937, na série *A ordem econômica* – da qual surgiu a alcunha "ordo-liberalismo" , e se orienta por três princípios básicos: (1) preservação da livre iniciativa e da concorrência pelo enquadramento jurídico, ou seja, caberia ao Estado evitar a cartelização e o monopólio; (2) estabilidade da moeda, de modo a evitar as más consequências de uma crise inflacionária, tais como o falseamento da relação de preços, resultando em prejuízo aos cálculos das empresas e invalidação dos bens e patrimônio; (3) ordenamento social, baseado em um sistema de impostos e subvenções capaz de garantir certa equidade e justiça social (KLUMP, 1985, p. 63-66).

[56] "Dear Harry, take our most cordial congratulations to the birth of Laura and Alan. This is good News indeed, and that we didn't hear of it in Frankfurt is a further index of that German provincialism which is also corroborated by Adenauer's triumph" (TWAA Br 0424/1).

Ainda que Adorno nunca tenha mencionado em correspondência, em aulas ou em textos os termos "ordoliberalismo"[57] ou "neoliberalismo", não é de se desprezar a importância que o modelo de capitalismo em vigor na RFA exerceu sobre suas formulações críticas. Em particular, nota-se que, enquanto ele preparava uma dialética *negativa*, os ordoliberais alemães preconizavam que o enquadramento jurídico *positivo* é indispensável para garantir a boa *ordem* da concorrência[58].

Do grupo ordoliberal, sabe-se que, à época do seu retorno do exílio, Adorno esteve algumas vezes com Franz Böhm, membro do governo (1954-1963) e recém-nomeado chefe da delegação alemã para as negociações de reparação entre a Alemanha Federal e Israel[59]. A própria nomeação de Adorno, em 1953, para a cátedra de Filosofia e Sociologia da Universidadede Frankfurt insere-se no quadro político de reparação, por parte do Estado alemão, às vítimas do Holocausto. Oficialmente, o ministério da cultura tratava o posto como uma "*Wiedergutmachungslehrstuhl*", uma cátedra de reparação (WIGGERSHAUS, p. 520). Quando da publicação da pesquisa *Experimento de grupo* (*Gruppenexperiment)*, em 1955, organizada por Friedrich Pollock, foi solicitado a Böhm que escrevesse o prefácio, pedido reforçado em carta por Adorno[60]. No preâmbulo assinado por Adorno e Horkheimer, Böhm é apresentado como aquele que "*teve participação fundamental na reconstituição do Instituto, para*

---

[57] A única menção ao termo "ordoliberalismo" encontra-se em carta enviada por Edward N. Megay, em 16 de junho de 1960, em que ele agradece pela recepção do dia 23 de março e por Adorno ter compartilhado com ele alguns pensamentos sobre o ordoliberalismo. "Die Feiertage zur Durchsicht meiner Korrespondenzmappen benützend sehe ich gerade mit Schrecken, daß ich Ihnen nie für die Freundlichkeit gedankt habe, mit der Sie mich am 23/ März empfingen und mir einige Gedanken über den Ordo-Liberalismus mitteilten." (TWAA Br 991/3).

[58] É como explica Franz Böhm: "A ordem da concorrência (*Wettbewerbsordnung*) é um tipo especial de ordem. Eucken descreveu esse tipo de ordem com o termo latino 'ordo'". (BÖHM, 1980, p. 12).

[59] A delegação alemã para as negociações de reparação entre a Alemanha e Israel se constituiu em setembro de 1952, quando da assinatura do chamado Tratado de Luxemburgo, que estabelecia o pagamento de indenizações ao governo de Israel no pós-guerra pela absorção de mais de 500.000 judeus, vítimas de perseguição por parte do regime nazista, assim como pela pilhagem a essa população durante o regime nazista. A política de reparação empreendida pelo governo Adenauer foi uma exigência das potências ocupantes como condição para a superação do estatuto de ocupação e para a reconquista da soberania do Estado alemão (WIGGERSHAUS, 1986, p. 520; BÖHM, 1980, p. 626).

[60] Em correspondência com Karl Thieme, Adorno menciona, de passagem, uma reunião com Franz Böhm no dia anterior, 14 de outubro de 1952. A última carta privada para Franz Böhm é de 1967. Nos primeiros anos, a correspondência trata da introdução ao *Gruppenexperiment*, que Franz Böhm, a custo, escrevia. Ao que Adorno responde dizendo compreender suas dificuldades, em especial diante das novas "exigências políticas" de seu interlocutor (TWAA Br 156/2). Depois, Adorno pede a Böhm ajuda para elaborar a réplica ao psicólogo social Peter R. Hofstätter, cuja resenha fazia duras críticas ao texto "*Schuld und Abwehr*", de autoria de Adorno, contido no *Gruppenexperiment*. Mais tarde, os dois professores debatem as colocações antissemitas e anti-intelectuais de Golo Mann. Por último, Böhm trata com Adorno da vinda do Professor Kurzweil, da Universidade Bar Ilan, em Israel, para um ciclo de conferências na Alemanha, visita essa arranjada pelo Presidente da Federação. Como nenhum outro departamento da Universidade havia aceitado, Böhm pedia que o Instituto de Pesquisa Social acolhesse o professor israelense.

a qual lutou incansavelmente"[61] (POLLOCK, 1955). No comentário aos resultados da pesquisa, Böhm opõe a opinião pública (manifestada em referendos, eleições, artigos de jornal, discussões parlamentares etc) à opinião não pública[62], ideia a que Adorno retornaria algumas vezes mais tarde[63]. A partir daí, a correspondência regular mostra que havia entre os dois colegas uma relação amistosa, no âmbito institucional, mas não somente[64].

Além disso, é de interesse notar que se encontram nas bases filosóficas dessa doutrina econômica, principalmente em trabalhos de Walter Eucken, princípios epistemológicos derivados da chamada filosofia da vida e da fenomenologia[65], linhas teóricas aparentadas a que Adorno dirigiu severas críticas em toda a sua obra.

Quando Eucken obteve um posto na Universidade de Friburgo, em 1927, Husserl ainda estava na cátedra que, um ano mais tarde, seria ocupada por Heidegger, seu discípulo. Eucken e Husserl já haviam se conhecido, por ocasião da publicação de um artigo do filósofo na revista editada por Eucken, *Die Tatwelt. Zeitschrift für die Erneuerung des Geisteslebens*. Tratava-se de um artigo em homenagem aos 70 anos do filósofo Rudolf Eucken, pai de Walter, escrito por Husserl originalmente em 1916 (KLUMP, 2000, p. 155). Nele, a chamada "Filosofia do espírito da vida" de Rudolf Eucken é vinculada à fenomenologia de forma complementar. Husserl considera que

---

[61] "Franz Böhm, der an der Wiedererrichtung des Instituts wesentlichen Anteil genommen und es unermüdlich gefördert hat".

[62] No prefácio, Böhm ainda diz: "Em um Estado livre (*freien Staatswesen*), o que acontece entre as pessoas e na sociedade deve ser abertamente conhecido. A única matéria que legitimamente pode ser mantida em segredo diz respeito ao planejamento de governo, como o dia em que uma reforma monetária ocorrerá ou certas negociações diplomáticas" (POLLOCK, 1955, p. XII).

[63] Cf. "O que significa elaborar o passado" e "Instruções para ouvir música nova" (*Anweisungen zum Hören neuer Musik*).

[64] Em carta de 25 de março de 1959 (TWAA Un 072/1), Adorno pede que Böhm encaminhe à Agência Federal de Segurança Nacional (*Bundeszentrale für Heimatdienst*) uma declaração de aprovação da tradução do livro *Rehearsal for Destruction*, de Paul Massing, sobre a história do antissemitismo alemão durante o governo de Bismark. Além disso, Adorno menciona algumas vezes, em carta, que faria contato com Franz Böhm, "alguém de dentro da CDU", como descreve Hellmut Becker, em carta de novembro de 1960, para obter subvenções para publicações (TWAA Br 73/59). É o que mostra, por exemplo, uma carta de Adorno de 28 de abril de 1956 a Herbert Brün: "über die Angelegenheit des Buches über Tanzschrift habe ich eingehend mit Herrn Professor Franz Böhm gesprochen. Das Ergebnis war wenig ermutigend. Trotz größter Aufgeschlossenheit für alle israelischen Dinge sieht er kaum eine Publikationsmöglichkeit. [...] Andererseits käme nach seiner Meinung ein privater Verleger nur dann in Betracht, wenn von irgend einer Stelle aus die Publikation subventioniert würde. Das einzige, was man versuchen könnte, wäre, wenn Sie die Bundeszentrale für Heimatsdienst (die ja, wie Sie vielleicht wissen, auf meine Intervention hin das Buch von Adler über Theresienstadt finanziert hat) ans der Sache interessieren könnte. Vielleicht versuchen Sie es also dort, aber selbstverständlich ohne dabei den Namen von Böhm oder den meinen zu nennen." (TWAA Br 214/5).

[65] Talvez a menção mais conhecida entre filósofos a essa afinidade metodológica tenha aparecido mais de dez anos depois da publicação da DN, quando o curso *O nascimento da biopolítica* (1977-78) de Michel Foucault foi publicado. Ali, ele comenta a presença da fenomenologia na formação e nos textos fundamentais do ordoliberalismo alemão (FOUCAULT, 2008).

o pensamento de Rudolf Eucken seria orientado por uma teleologia naturalista, enquanto a fenomenologia, em movimento contrário, buscaria os fundamentos através da redução fenomenológica (HUSSERL, [Husserliana XXVII], 1989, p. 127-128). Ao final do texto, Husserl afirma que a fenomenologia reverencia a filosofia de Rudolf Eucken e que esperava fazer uso dela em futuros trabalhos[66].

É bastante significativo que Rudolf Eucken tenha sido professor em Jena, onde orientou em 1897, a tese de doutorado de Max Scheler, *Contribuições para a verificação das relações entre os princípios lógicos e éticos* (*Beiträge zur Feststellung der Beziehungen zwischen den logischen und ethischen Prinzipien*). A "filosofia do espírito da vida" de Rudolf Eucken está, portanto, estreitamente ligada ao que seria mais tarde a "filosofia da vida", de Scheler. O ordoliberalismo e a filosofia da vida partilham, portanto, essas duas referências teóricas: a filosofia do espírito da vida de Rudolf Eucken e a fenomenologia de Husserl. Mais ainda, segundo Campagnolo (2003), as três fontes filosóficas do ordoliberalismo são a fenomenologia, as filosofias da vida e o neokantismo.

Nos *Fundamentos da Economia Política*, publicado em 1940, Walter Eucken ambiciona a refundação da economia enquanto ciência. Trata-se, em grande medida, de uma resposta à chamada "querela dos métodos", que opôs o economista austríaco Carl Menger e Gustav von Schmoller, representante da Escola Histórica[67]. Seu ponto de partida é a antinomia da economia política, entre "visão histórica e pensamento teorético", "aqui, vida, lá, *Ratio*" (EUCKEN, p. 41). A solução proposta para a oposição entre pesquisa histórica (dedutiva) e elaboração teórica (indutiva), é de caráter fenomenológico: além de remeter o leitor várias vezes às *Investigações lógicas*

---

[66] "Die Phänomenologie hat ihre besonderen Gründe, Rudolf Eucken zum heutigen Tage Kränze der Verehrung darzubringen. Sie sieht in ihm nicht nur den leuchtendsten Ausstrahlungspunkt edelster praktischer Wirkungen in unserer Zeit; vielmehr auch in rein wissenschaftlicher Beziehung sieht sie in seinen Werken geistige Schätze, die sie mit Dankbarkeit aufnimmt und in weiteren Arbeiten zu verwerten hofft" (HUSSERL, p. 128, par 30-35, Husserlianas XXVII).
"A fenomenologia tem, atualmente, motivos particulares para oferecer coroas de reverência a Rudolf Eucken. Ela vê nele não apenas o ponto mais brilhante do mais nobre impacto de nosso tempo; sobretudo vê em sua obra tesouros, em particular com relação à ciência pura, que com gratidão aceita e que espera utilizar em futuros trabalhos."

[67] A "Methodenstreit der Nationalöconomie" consistiu no debate entre Carl Menger e Gustav von Schmoller e pode ser resumido como a disputa entre a preponderância do dedutivismo e do indutivismo. Ela se inicia com a publicação da obra *Untersuchungen über die Methode der Socialwissenschaften und der politischen Ökonomie insbesondere,* em 1883. Nela, Menger propõe que a pesquisa econômica se guie por princípios invariantes da conduta humana, como o interesse e a satisfação marginal. Do outro lado, a Escola Histórica partia de dados empíricos, estatísticos, para daí extrair regularidades.

de Husserl (EUCKEN, pp. 382, 394, 396 e 422), Eucken propõe, no início do tratado, uma redução fenomenológica como método da ciência econômica. Não por acaso, as primeiras linhas glosam o início das *Meditações metafísicas*, fazendo recurso à experiência junto ao fogo: "*estou frente ao fogão que aquece meu quarto. Um fogão absolutamente familiar. E, ainda assim, basta lançar-lhe um olhar para acender as questões mais importantes* [*um die wichtigsten Fragen zu entzünden*]" (EUCKEN, 1947, p. 3). A partir daí, Eucken coloca uma série de questões acerca do fogão à sua frente: por que ele foi produzido? Por que motivo foi colocado nesse quarto?

Eucken defende que a economia deve fundar-se na apreensão das coisas mesmas, ou seja, que a doutrina deve ter sua gênese na observação dos fenômenos sociais e econômicos. Ainda que o uso de conceitos como "economia", "produção" e "salário" seja indispensável para a experiência vivida, a teoria econômica não deve partir da sua definição, mas de seu uso cotidiano (EUCKEN, 1947, p. 13). Igualmente, a reflexão econômica não deve principiar com a "*substância da economia, ou do 'capitalismo' ou da 'crise do capitalismo'*", pois isso significaria que a "*ciência se afundaria em especulação e perderia a verdadeira economia de vista*" (EUCKEN, 1947, p. 14). Segundo Eucken, o objetivo da economia deve ser encontrar o elemento comum dos eventos históricos, sua essência invariável. Desse modo, ele se opôs à rejeição historicista da constância de categorias da razão. Esse procedimento busca chegar ao elemento que unifica sua multiplicidade, um "invariante" da ordem econômica em geral, qual seja, a "*forma do mercado*" (EUCKEN, p. 176).

Vê-se, assim, que a fenomenologia, no sentido scheleriano de simples método, permaneceu influente nos anos 1950 e 1960, tendo sido aplicada por Walter Eucken, que, juntamente com Franz Böhm, em 1948, fundara a Revista Ordo – em torno da qual se reuniam os teóricos do neoliberalismo alemão. Esse método consistia, num primeiro momento, na volta às coisas mesmas, na busca pela concretude, para, em seguida, estabelecer certos invariantes que unificariam a experiência múltipla da história. Tratava-se de reduzir realidades econômicas complexas a tipos ideais compostos por ordens, sistemas e processos capazes de reconstruir a vida econômica. Esses tipos ideais se assemelham à contemplação das essências fenomenológica (*Wesenschau*). Tal metodologia serviu de base à doutrina econômica de uma *forma* do mercado, uma "essência", a ser primeiro intuída e depois hipostasiada como sistema

garantido por um quadro jurídico, modelo que prevaleceria na Alemanha Federal pelas décadas seguintes.

Adorno: crítico da episteme ordoliberal?

Ainda que Adorno não tenha escrito nada acerca da doutrina ordoliberal, conforme observamos anteriormente, é possível depreender, de suas críticas à fenomenologia, considerações acerca dessa maneira de conceber a organização da sociedade. Como dissemos, Eucken recorreu à redução fenomenológica para alcançar elementos invariantes da realidade econômica. Ele visava purificar o juízo de todo conceito abstrato – mercado, capitalismo, crise – para, desse modo, chegar à concretude da vida econômica. Tal orientação metodológica tem certo fundo nominalista, pois rejeita os universais como "impurezas" a serem expurgadas em um primeiro momento. Entretanto, esse primeiro momento da *epoché* é, como em Husserl, superado pelo estabelecimento das essências, que corresponderiam aos *invariantes* de Eucken. Tais formas puras são aquilo que o método de inspiração fenomenológica consegue revelar. E, para Eucken, a forma mais importante a ser deduzida desse modo é a forma mercado.

Para Adorno, o próprio método enquanto tal é uma autoilusão quanto àquilo que visa: o acesso à concretude verdadeira. Isso porque, sendo um caminho imposto e controlado pelo sujeito, este fatalmente projeta sobre os objetos seus próprios conceitos e categorias, de modo a deformá-lo. Em *Para a metacrítica da teoria do conhecimento*, Adorno compara o método husserliano à "*aberração de reduzir uma categoria concretamente social como a categoria de virtude*" tal como tenciona Sócrates no *Mênon*, "*à sua estrutura esquemática e à sua essência*" (GS 5, 19). Assim como Platão, Husserl teria procurado destacar o elemento imutável do contexto social, desconsiderando que este é apenas um dos momentos do conceito. Assim, Sócrates e Husserl teriam sido conduzidos pelo mesmo propósito: a renúncia à relação com a coisa em nome de uma construção violenta da origem. Nas palavras de Adorno: "*Esse desiderato, que se pode pressentir em toda e qualquer análise do significado na fenomenologia pura, já é, contudo, o desiderato do método em sentido forte*" (GS 5, 19).

O método assim compreendido tem por orientação a subsunção dos objetos ao seu procedimento, ou seja, à plena identidade das propriedades objetivas consigo

mesmo. Com isso, entretanto, ele substitui o conhecimento por tautologia: "*eis a contradição originária, na construção das filosofias da origem, da ausência de contradições*" (GS 5, 20). O resultado do processo da identificação metódica é, portanto, a anulação de toda contradição no objeto. Desse modo, o método é, portanto, um processo de desmitologização que recai em mitologia (GS 5, 22). Por isso, no "Ensaio como forma", Adorno escreve:

> O pensamento é profundo por se aprofundar em seu objeto, e não pela profundidade com que é capaz de reduzi-lo a uma outra coisa (ADORNO, 2003, p. 27).

É possível perceber algo dessa mitologia em segundo grau, na doutrina ordoliberal. O gesto de Eucken para liberar a economia de seus conceitos é a tentativa de fornecer-lhe características de transparência e simplicidade completamente estranhas, mesmo à economia política dos primeiros liberais ingleses. A compreensão formal do mercado se revela, desde logo, ser um aparato conceitual abstraído das contradições historicamente postas – contradições essas já admitidas por David Ricardo. Esse aparato reconstrutivo da realidade procura reformulá-la sem expressar contradições. Por outro lado, a dialética negativa de Adorno é justamente a denúncia desse tipo de empreitada científico-filosófica. Ela aponta tanto para suas insuficiências epistêmicas como para sua dimensão meramente ideológica.

A disputa em torno do conceito de concreto e material com a "moderna ideologia alemã" implica, para Adorno, denunciar seu caráter ao mesmo tempo abstrato e ideológico. As doutrinas fenomenologicamente orientadas de seu tempo estão, pois, alinhadas com um compromisso que, desde a Primeira Guerra até o milagre econômico alemão, foi apenas um: fazer apelo à materialidade do mundo e aplainar suas contradições.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

"*A filosofia, que um dia pareceu ultrapassada, mantém-se viva porque se perdeu o instante de sua realização*" (GS 6, 15; DN, p. 8). A provocativa inversão da tese onze contra Feuerbach que abre a DN como que indica o ponto de fuga da própria obra: a dialética negativa se faz necessária na medida em que ela sustenta o não realizado da especulação. Em uma época marcada pela aparente suspensão do movimento histórico, a função da filosofia seria insistir no *ainda não*, abrindo a consciência ao possível não realizado, *fora* da filosofia. A dialética é, pois, o pensamento que se demora nas contradições efetivas para, a partir delas, vislumbrar a transformação radical do existente. E esse pensamento que visa o não conceitual é necessariamente materialista.

Em uma carta a Gershom Scholem, Adorno escreve:

> O que eu chamo de primado do objeto na discussão epistemológica imanente [...]parece-me ser o esforço para escapar ao encanto da identidade [*Identitätsbann*] e fazer justiça [*gerecht zu werden*] ao conceito de materialismo (ADORNO; SCHOLEM, p. 414).

Nesse trecho, Adorno identifica um dos eixos centrais da obra, o primado do objeto, com o esforço para "*fazer justiça ao conceito de materialismo*". De maneira semelhante, Adorno evoca a ideia de "*fazer justiça*", no prefácio da obra: "*eles* [os modelos] *gostariam de fazer justiça* [*gerecht werden*] *ao mesmo tempo à intenção de conteúdo* [*inhaltlichen Intention*]" (GS 6, 10; DN, p. 8). É curioso que, nesses dois momentos, Adorno recorra a uma categoria do campo da moral – a justiça – para tratar de seus objetivos em relação aos conteúdos e à materialidade em sua obra.

É bem verdade que o conceito de materialismo aqui diverge das noções de matéria e concretude adotadas por múltiplas escolas filosóficas influentes no tempo de Adorno. Para ele, a ontologia, a fenomenologia, o empirismo e o materialismo dialético oficial (*Diamat*) abdicaram de refletir a relação entre a matéria e a consciência. Isso teria resultado em um conceito de materialidade sem contradição e, por isso, sem movimento. No caso do Diamat, esse caráter fixo do conceito estaria expresso na teoria do reflexo, segundo a qual o conhecimento da realidade se dá pela perfeita representação da realidade no espírito. O pensamento por imagens, ou por reflexos, quase que prescindiria da mediação do sujeito reflexivo.

Uma epistemologia que afirme uma relação linear de mera cópia da realidade no intelecto baseia-se em um determinismo antidialético. Isso porque a dialética supõe não a anulação do sujeito, mas uma determinação recíproca entre sujeito e objeto, efetivando o movimento no interior do próprio conceito. Uma vez que não estabelece relações causais, mas apenas de mutualidade, a dialética pode visar o conteúdo não incluído na identificação causal dos fenômenos, o que Adorno chama de não idêntico. Reconhecê-lo implica, portanto, suspender relações de causalidade baseadas em um determinismo simples.

A dialética vai além do pensamento causal e, por isso, pode se abrir à contingência. Dessa abertura depende a possibilidade de anular o conteúdo determinista do materialismo. Somente pela incorporação do não conceitual, segundo Adorno, é possível que a consciência rompa o ciclo da repetição histórica e se oriente em direção à utopia. Segundo Ernst Bloch, o materialismo mecanicista do século XVIII foi "*o pé-de-cabra da Revolução Francesa*", pois teria forçado a transformação da sociedade, servindo de instrumento contra a autoridade clerical e estatal (BLOCH, 1975, p. 272[68]). Em certo sentido, o conceito de materialismo da dialética negativa serve igualmente de "pé-de-cabra", na medida em que visar o não conceitual é, efetivamente, "forçar" o estado de coisas atualmente existente para sua transformação. É um demorar-se nas condições materiais para negá-las. O materialismo carrega, assim, sua própria negação.

Há, portanto, uma relação indelével entre esse conteúdo extraconceitual e a crítica enquanto tal. A dimensão do não idêntico aponta para aquilo que não é filosofia. O dualismo entre o corpo e o espírito é, assim uma espiritualização do que de fato ocorre na efetividade: a dominação e a repressão de um conteúdo material que resiste. Para Adorno, o elemento corpóreo da experiência corresponde ao que Freud chamou de pulsão. De modo que a pulsão, como sendo elemento da resistência à identificação, é também impulso para a crítica. Fundamentalmente, é o sofrimento, causado pelo desprazer, que força o pensamento à negação do existente.

---

[68] Conforme a passagem na íntegra: "Wegen des Finalen in solchen Auffassungen gibt es für sie ohnehin keine materialistische Erklärung, weil der Materialismus nur die Kausalität als Erklärungsprinzip anerkennt. Pointe gegen die Religion, nicht nur gegen den Mythos, sondern gegen den kirchlich und staatlich hochgehaltenen Theismus, gehört zum Wesen des Materialismus. Er war in diesem Fall also eine Brechstange der Französichen Revolution gegen die gesellschaftlichen Zustände, gegen die Kriche und wegen des Verbunds von Kriche und Obrigkeit ebenso gegen den Staat" (BLOCH, 1975, p. 172).

No curso acerca da doutrina da história e liberdade, Adorno identifica a atividade crítica e o sofrimento da seguinte forma:

> a passagem da filosofia à crítica significou como que uma secularização da melancolia. A melancolia que se tornou ativa [*tätig gewordene*], que não se conformou consigo mesma como consciência infeliz, mas que se exterioriza [*entäußernde*] criticamente diante dos fenômenos, é certamente o tipo de comportamento [*Verhaltensweise*] crítico-filosófico (ADORNO, NS IV.13, 188).

Adorno considera que o "motor" da crítica está no sofrimento físico da melancolia. Podemos compreender essa afirmação se lembrarmos que, para Freud, a melancolia é o estado de abatimento doloroso causado pela perda de um objeto mais ou menos desconhecido (FREUD, 2010, p. 172). O melancólico deixa de ter interesse pelo mundo exterior, ao mesmo tempo em que se volta contra o eu com recriminações e ofensas. A "*melancolia que se tornou ativa*", por outro lado, deixa a introspecção para externalizar sua dor no mundo fenomênico.

Na carta a Scholem anteriormente citada, Adorno afirma ainda que tal materialismo não dogmático "*parece garantir esta afinidade com a metafísica, eu teria quase dito: com a teologia*" (ADORNO; SCHOLEM, p. 414) porque escapa do pensamento por identidade e libera a consciência para o conteúdo não idêntico. Essa "afinidade com a metafísica", na *Dialética negativa*, aparece pela versão secularizada da "ressureição da carne" (GS 6, 207; DN, p. 176). Se, em termos teológicos, ela consiste na união de volta da carne com a alma imortal, condição para a bem-aventurança da vida eterna, sua forma secular é a reconciliação do espírito com a natureza e a extinção da necessidade material.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Bibliografia primária

ADORNO, Theodor. **Gesammelte Schriften**. Versão digital da edição das obras completas, sob licença da Editora Suhrkamp. Berlim: Directmedia, 2003.

_____. **Privatkorrespondenz** (TWAA Br). Berlin: Theodor W. Adorno Archiv (TWAA) (inédito).

_____. **Vorträge** (TWAA Vt). Berlin: Theodor W. Adorno Archiv (TWAA) (inédito).

_____. **Universitäten** (TWAA Un). Berlin: Theodor W. Adorno Archiv (TWAA) (inédito).

_____; BLOCH, Ernst. Etwas fehlt... Über die Widersprüche der utopischen Sehnsucht. Ein Gespräche mit Theodor W. Adorno. In: TRAUB, Rainer et al (Orgs.). **Gespräche mit Ernst Bloch**. Frankfurt am Main: 1975 [1964].

_____; GEHLEN, Arnold. Ist die Soziologie eine Wissenschaft vom Menschen? Ein Streitgespräch. In: FRIEDMANN, Grenz. **Adornos Philosophie in Grundbegriffen**. Auflösung einiger Deutungsprobleme. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1974.

_____; HORKHEIMER, Max. Towards a new Manifesto?. Tradução de Rodney Livingstone. In: **New Left Review**, n. 65, outubro de 2010, pp. 33-61.

_____. Briefwechsel 1927-1969. Band II: 1938-1944. Herausgegeben von Christoph Gödde und Henri Lonitz. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2004.

_____; SCHOLEM, Gerschom. **"Der liebe Gott wohnt im Detail"**. Briefwechsel (1939-1969). Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2015.

Traduções consultadas

ADORNO, Theodor. **Dialética Negativa**. Tradução de Marco Antonio Casanova. Revisão técnica de Eduardo Soares Neves Silva. São Paulo, Jorge Zahar, 2009.

_____. Introdução à controvérsia sobre o positivismo na sociologia alemã. In: **Adorno**. Tradução de Wolfgang Leo Maar. São Paulo: Abril Cultural, 2000.
_____. **Introdução à Sociologia**. Tradução de Wolfgang Leo Maar. São Paulo: Unesp, 2008.
_____. **Kierkegaard**. Construção do estético. Tradução de Alvaro L. M. Valls. São Paulo: Editora Unesp, 2010.
_____. **Minima Moralia**. Reflexões a partir da vida lesada. Tradução de Gabriel Cohn. Rio de Janeiro: Beco do Azougue, 2008.
_____. **Notas de literatura I**. Tradução de Jorge de Almeida. São Paulo: Editora 34, 2003.
_____. **Terminología filosófica II**. Tradução de Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina. Madrid: Taurus, 1977.
_____. **Três estudos sobre Hegel**. Tradução de Ulisses Razzante Vaccari. São Paulo: Editora Unesp, 2013.
_____; BENJAMIN, Walter. **Correspondência 1928-1940**. Tradução de José Marcos Mariani de Macedo. São Paulo: Unesp, 2012.

Bibliografia secundária

ANDERS, Günther. On the Pseudo-Concreteness of Heidegger's Philosophy. In: **Philosophy and Phenomenological Research**, Vol. 8, No. 3 (Mar., 1948), pp. 337-371.
ANDERSON, Perry. **Considerações sobre o marxismo ocidental**. Tradução de Carlos Cruz. Porto: Afrontamento, 1976.
BALLESTREM, Karl G. Lenin and Bogdanov. In: **Studies in Soviet Thought**, n. 9, pp. 283-310. Dordrecht, Holanda: D. Reidel, 1969.
BENJAMIN, Walter. **Origem do drama barroco alemão**. Tradução de João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2016.
BIANCO, Giuseppe. Le long et monotone chapelet de l'Esprit universel. Courte histoire des premiers congrès de philosophie. In: **Revue de métaphysique et de la morale**, 2014.
BLOCH, Ernst. Utopische Funktion im Materialismus. In: TRAUB, Rainer et al (Hrsg.). **Gespräche mit Ernst Bloch**. Frankfurt am Main: 1975.

BÖHM, Franz. **Freiheit und Ordnung in der Marktwirtschaft**. Baden-Baden: Nomos Verlag, 1980.

BOLLENBECK, Georg. **Die janusköpfigen 50er Jahre**. Georg. Wiesbaden: Westdeutscher Verlag, 2000.

BRECHT, Bertold. **Flüchtlingsgespräche**. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1961.

BRUHNS, Hinnerk. **Max Weber und der Erste Weltkrieg**. Heidelberg: Mohr Siebeck, 2017.

CAMPAGNOLO, Gilles. "Les trois sources philosophiques de la réflexion ordolibérale". In: **L'ordolibéralisme allemand: Aux sources de l'Économie sociale de marché.** Cergy-Pontoise: CIRAC, 2003.

CARNAP. Empirismo, semântica e ontologia. Tradução de Pablo Rubén Mariconda e Paulo de Almeida. In: _____ et al. **Coletânia de textos**. Schlick, Carnap e Popper. São Paulo: Abril Cultural, 1980.

COLLINS, Randal. **The Sociology of Philosophies**. A Global Theory on Intellectual Change. Cambridge, Massachusetts, Londres: The Belknap Press of Harvard University Press, 1998.

COSER, Lewis. **The Functions of Social Conflict**. New York: First Free Press, 1964.

DAHRENDORF, Ralf. **Soziale Klassen und Klassenkonflikt in der industriellen Gesellschaft**. Stuttgart: Ferdinand Enke Verlag, 1957

_____. **Gesellschaft und Demokratie in Deutschland**. München: Pippe, 1965.

DIETZE, Carola. 2006. **Nachgeholtes Leben**. Helmuth Plessner (1892-1985). Göttingen: Wallstein Verlag, 2006.

DIÓGENES LAÉRCIO. **Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres**. Tradução de Mário da Gama Kury. Brasília: UNB, 2008.

DIRKS, Walter. **Sozialismus oder Restauration**. Politische Publizistik 1945-1950. Gesammelte Schriften Bd. 4. Zurique: Ammann Verlag, 1987.

DRIBBUSCH, Heiner; SCHULTEN, Thorsten. German unions facing neo-liberalism: between resistance and accommodation. In: Gall, G. Et al (Orgs.). **The International Handbook of Labour Unions**. Responses to Neoliberalism. Cheltenham; Northamption: Edward Elgar, 2011.

EUCKEN, Walter. **Grundsätze der Wirtschaftspolitik**. Tübingen: Mohr, 1990.

FOUCAULT, Michel. **Nascimento da biopolítica**. Curso dado no Collège de France (1978-1979). Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

FREUD, Sigmund. **Introdução ao narcisismo, ensaios de metapsicologia e outros textos (1914-1916)**. Obras completas volume 12. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

_____. **Conferências introdutórias à psicanálise. (1916-1917)**. Obras completas, volume 13. Tradução de Sergio Tellaroli. São Paulo: Companhia das Letras, 2014.

GADAMER, Hans-Georg. Das Problem Diltheys. Zwischen Romantik und Positivismus. In:_____. **Gesammelte Werke**. Bd. 4 (Neuere Philosophie II). Tübingen, 1987.

_____. **O mal-estar na civilização, Novas conferências introdutórias à psicanálise e outros textos (1930-1936)**. Obras completas, volume 18. São Paulo: Companhia das letras, 2010.

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

_____. **Para a reconstrução do materialismo histórico**. Tradução de Rúrion Melo. São Paulo: Editora Unesp, 2016.

_____. Das Konzept der Menschenwürde und die realistische Utopie der Menschenrechte. In: _____. ***Zur Verfassung Europas***. Ein Essay. Berlin: Suhrkamp, 2011.

HASTEDT, Heiner. "Neue Sachlichkeit" in der Philosophie des 20. Jahhunderts. In: BLASSLER, Mortiz et al (Orgs.). **Die (k)alte Sachlichkeit**. Herkunft und Wirkungen eines Konzepts. Würzberg: Köngshausen, 2004.

HONNETH, Axel. **Critique of Power**. Reflexive Stages in a Critical Social Theory. Translate: Kenneth Baynes. Massachussets: MIT University Press, 1991.

HEGEL, G. W. F. **Ciência da lógica (excertos)**. Seleção e tradução de Marco Aurélio Werle. São Paulo: Barcarolla, 2011.

_____. **Enciclopédia das ciências filosóficas em epítome**. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1969.

_____. **Fenomenologia do espírito**. Tradução de Paulo Meneses com colaboração de Karl-Heinz Efken e José Nogueira Machado. Petrópolis: Vozes, 2007.

_____. **Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie**. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986.

_____. **Princípios da filosofia do direito**. Tradução de Orlando Vitorino. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

HEIDEGGER, **Être et temps**. Tradução de François Vezin Paris: Gallimard, 1986.

HOBSBAWM, Eric. **Era dos extremos**. O breve século XX: 1914-1991. Tradução de Marcos Santarrita. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
HODENBERG, Christina von. **Konsens und Krise**. Eine Geschichte der westdeutschen Medienöffentlichkeit, 1945-1973. Göttingen: Wallstein Verlag, 2006.
HUSSERL, Edmund. **Husserliana. Vol. 25 (1911-1921)**. Dordrecht, Boston, Lancaster: Martinus Nijhoff Publishers, 1987.
HUME, **A Treatise of Human Nature**. Vol.2. Oxford: Oxford University Press, 2007.
KANT, Immanuel. **Crítica da razão pura.** Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian. Tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão.
_____. **A metafísica dos costumes**. Tradução de José Lamego. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2011.
_____. **Crítica da razão prática**. Tradução de Valerio Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2016.
KLUMP, Rainer. On the Phenomenological Roots of German "Ordnungs-Theorie": What Walter Eucken owes to Edmund Husserl. In: COMMUN, Patricia. **L'ordolibéralisme allemand.** Aux sources de l'Economie sociale de marché. Cergy-Pontoise: CIRAC, 2003.
KUSCH, Martin, **Psychologism**. Londres: Routledge, 2005, p. 239.
LENIN, Vladimir. **Materialismo y empiriocriticismo**. Notas críticas sobre una filosofía reaccionaria. Cidade do México: Grijalbo, 1966.
_____. **Drei Quellen und drei Bestandteile des Marxismus, Karl Marx, Über den Staat**. Berlim: Dietz Verlag, 1966.
LÖWY, Michel. **Marxisme et romantisme révolutionnaire**. Essais sur Lukács et Rosa Luxemburg. Paris: Le Sycomore, 1979.
_____. Ernst Bloch e Theodor Adorno: luzes do romantismo. In: **Cadernos Cemarx**, n. 6, pp. 11-27, 2009.
MACH, Ernest. **The Science of Mechanics**. A critical and historical account of its development. Tradução de Thomas J. McCormack. Illinois: The open Court Publishing Co, 1974.
MARCUSE, Herbert. **Negations**. Essays on Critical Theory. London: Mayfly Books, 2009.
MAROT, John Eric. Marxism, science, materialism: toward a deepper appreciation of the 1908-1909 philosophical debate in Russian Social Democracy. In: **Studies in East**

European Thought 45, pp. 147-167. Kluwer Academic Publishers, Países Baixos, 1993.

MARX, Karl. **O Capital**. Crítica da economia política. Tradução de Régis Barbosa e Flávio Kothe. São Paulo: Nova Cultural, 1985.

_____. **Contribuição à crítica da economia política**. Tradução de Maria Helena Barreiro Alves. São Paulo: Martins Fontes, 1977.

_____. **Kritik des Gothaer Programms**. Berlim: 1946, Verlag Neuer Weg.

_____. **Manuscritos econômico-filosóficos**. Tradução de Jesus Ranieri. São Paulo: Boitempo, 2009.

MÜLLER-DHOOM, Stefan. **Adorno**. A Biography. Tradução de Rodney Livingstone. Cambridge: Polity Press, 2005.

NESCHKE-HETSCHKE, Ada. Die Rezeption der Anthropologie Arnold Gehlens in der Bundesrepublik zwischen 1971 und 1984: Wold Lepennies und Helmuth Schelsky. In: Raulet, Gérard et al (Orgs). **Philosophische Anthropologie nach 1945**. Rezeption und Fortwirkung. Nordhausen: Traugott Bautz, 2014.

PLATÃO. **Timeu**. Tradução de Rodolfo Lopes. Coimbra: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos, 2011.

PLESSNER, Helmut. **Die verspätete Nation**. Gesammelte Schriften, Band IV. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1992.

POLLOCK, Friedrich. **Gruppenexperiment**. Ein Studienbericht. Frankfurt am Main: Europa Verlag, 1955.

RINGER, Fritz. **The decline of the German Mandarins**. The German Academic Community, 1890-1933. Cambridge, Massachussetts: Harvard University Press, 1969.

RAULET, Gérard; PLAS, Guillaume. "Einleitung". In: **Philosophische Anthropologie nach 1945**. Rezeption und Fortwirkung. Nordhausen: Traugott Bautz, 2014.

REIJEN, Willem van, BRANSEN, Jan. Das Verschwinden der Klassengeschichte in der 'Dialektik der Aufklärung'. Ein Kommentar zu den Textvarianten der Buchausgabe von 1947 gegenüber der Erstveröffentlichung von 1944. In: Max Horkheimer, **Gesammelte Schriften**. Bd. 5. Dialektik der Aufklärung und Schriften 1940-1950. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1987.

ROWLEY, David G. Bogdanov and Lenin : epistemology and revolution. In: **Studies in East European Thought** 48, pp. 1-19. Kluwer Academic Publishers, Países Baixos, 1996.

SAFATLE, Vladimir. **O circuito dos afetos**. Corpos políticos, desamparo e o fim do indivíduo. São Paulo: Cosac Naify, 2015, pp. 285-322.

_____. **Grande hotel abismo**. Por uma reconstrução da teoria do reconhecimento. São Paulo: Martins Fontes, 2012.

_____ . Sobre a Gênese Psicológica do Transcendental: Adorno entre Freud e Kant. In: _____; MANZI, Ronaldo (orgs.). **A filosofia após Freud**. São Paulo: Humanitas, 2008.

_____ . A teoria das pulsões como ontologia negativa. In: **Discurso**. N. 36, pp. 148-189, 2007.

SCHELER, Max. **Der Genius des Krieges und der deutsche Krieg**. Leipzig: Verlag der Weißen Bücher, 1915.

_____. **Politisch-pädagogische Schriften**. Gesammelte Werke, Bd. 4. Bern: A. Francke AG Verlag, 1982.

_____. **Wesen und Formen der Sympathie**. Gesammelte Werke, Band 7. Bern: Francke AG Verlag, 1973

SCHLICK. O fundamento do conhecimento. Tradução de Pablo Rubén Mariconda e Paulo de Almeida. In: **Coletânia de textos**. Schlick, Carnap e Popper. São Paulo: Abril Cultural, 1980.

SCHMIDT, Alfred. **The concept of nature in Marx**. Tradução de Ben Fowkes. Londres: Verso, 2014.

_____. Begriff des Materialismus bei Adorno. In : HABERMAS, Jürgen et al (Orgs.) : **Adorno-Konferenz 1983**, Frankfurt a.M. : Suhrkamp, 1983, S. 14-31.

SCHNELL, Alexander. **De l'éxistence ouverte au monde fini**. Heidegger 1925-1930. Paris: Vrin, 2005.

SOMMER, Marc Nicolas. Utopie und Negativität**.** Adornos negative Dialektik als Paradigma utopischen Denkens. In: **Philosophisches Jahrbuch**, 121. Jg./H. 2 (2014), S. 271–288.

SONTHEIMER, Kurt. **Antidemokratisches Denken in der Weimarer Republik**. Die politischen Ideen des deutschen Nationalismus zwischen 1918 und 1933. München: Nymphenburger Verlag, 1964.

THIES, Christian. **Die Krise des Individuums**. Zur Kritik der Moderne bei Adorno und Gehlen. Hamburg: Rowohlt Taschenbuch Verlag, 1997.

WEBER, Max. **Zur Politik im Weltkrieg**. Schriften und Reden 1914-1918. Heidelberg: Mohr Siebeck, 1984.

WIGGERSHAUS, Rolf. **Die Frankfurter Schule**. Geschichte. Theoretische Entwicklung. Politische Bedeutung. Münschen: Deutscher Taschenbuch Verlag, 1986.