



**UNIVERSIDADE DE CAXIAS DO SUL**  
**ÁREA DO CONHECIMENTO DE HUMANIDADES**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**  
**MESTRADO EM FILOSOFIA**

**ÉTICA DA RESISTÊNCIA:**  
**ADORNO E O PROBLEMA DA NORMATIVIDADE**

**WINDSOR OSINAGA**

**Caxias do Sul**

**2021**

**UNIVERSIDADE DE CAXIAS DO SUL**  
**ÁREA DO CONHECIMENTO DE HUMANIDADES**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**  
**MESTRADO EM FILOSOFIA**

**A ÉTICA DA RESISTÊNCIA:**  
**ADORNO E O PROBLEMA DA NORMATIVIDADE**

**WINDSOR OSINAGA**

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Filosofia à linha de pesquisa em Conceitos Fundamentais de Ética pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade de Caxias do Sul – Mestrado Acadêmico em Filosofia.

**Orientador:** Prof. Dr. André Brayner de Farias.

**Agência de Fomento:** PROSUC/CAPES.

**Caxias do Sul**

**2021**

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)  
Universidade de Caxias do Sul  
Sistema de Bibliotecas UCS - Processamento Técnico

O82e Osinaga, Windsor

A ética da resistência [recurso eletrônico] : adorno e o problema da normatividade / Windsor Osinaga. – 2021.

Dados eletrônicos.

Dissertação (Mestrado) - Universidade de Caxias do Sul, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, 2021.

Orientação: André Brayner de Farias.

Modo de acesso: World Wide Web

Disponível em: <https://repositorio.ucs.br>

1. Ética. 2. Teoria crítica. 3. Memória. I. Farias, André Brayner de, orient. II. Título.

CDU 2. ed.: 17



**“ÉTICA DA RESISTÊNCIA: ADORNO E O PROBLEMA DA NORMATIVIDADE”**

Windsor Rodo Osinaga Junior

Dissertação de Mestrado submetida à Banca Examinadora designada pela Coordenação do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade de Caxias do Sul, como parte dos requisitos necessários para a obtenção do título de Mestre em Filosofia. Linha de Pesquisa: Conceitos Fundamentais de Ética.

Caxias do Sul, 12 de março de 2021.

Banca Examinadora:

***Participação por videoconferência***

Prof. Dr. André Brayner de Farias (orientador)  
Universidade de Caxias do Sul

***Participação por videoconferência***

Prof. Dr. João Carlos Brum Torres  
Universidade de Caxias do Sul

***Participação por videoconferência***

Prof. Dr. Ronel Alberti da Rosa  
Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul

*Para Paulo Nodari  
Todo gesto intelectual é uma práxis*

## AGRADECIMENTOS

Agradeço a CAPES, pelo apoio através do programa PROSUC, fundamental para a execução deste trabalho.

Ao PPG de Filosofia da Universidade de Caxias do Sul, especialmente a Daniela Bortoncello, por toda ajuda e empenho.

Aos professores do PPG de filosofia: Jaqueline Stefani, Jaime Rebello, Matheus Salvadori, Matheus Mesquita, Idalgo Sangalli e Jaime Paviani. Agradeço especialmente aos professores Itamar Veiga e João Carlos Brum, pela importante contribuição ao amadurecimento da minha pesquisa na ocasião da qualificação.

Ao meu orientador André Brayner de Farias, amante do ensaio, por me apresentar Derrida e a força da materialidade para a filosofia.

A todos os colegas que me acompanharam durante o curso, em especial a meus companheiros de café Eduardo Borille e Felipe Taufer.

A Patrícia Pereira Porto, por tudo.

## RESUMO

Este trabalho aborda a ética implícita na filosofia de Theodor Adorno. Além de identificar seu conteúdo, tenta-se apontar soluções para os problemas levantados pela crítica, sobretudo no que se refere à normatividade de sua proposta. O problema da normatividade deriva de sua recusa a fornecer uma noção positiva de bem ao mal que se estaria combatendo na formulação do chamado imperativo Auschwitz, o qual estabelece a necessidade de que a humanidade se mobilize para que nada de semelhante ocorra novamente. Como resposta ao problema, alega-se que o mal deve ser considerado como normativo em si mesmo, e assim o que restaria para mobilizar a ação de resistência é mostrar que a teoria de Adorno fornece razões para tal. Assim, o trabalho faz uma reconstrução dos principais conceitos da filosofia de Adorno, visando mostrar a validade da ideia de que Auschwitz é uma decorrência lógica da modernidade capitalista.

**Palavras-chave:** Adorno. Ética. Normatividade. Teoria Crítica. Resistência. Memória.

## ABSTRACT

This work addresses the implicit ethics in Theodor Adorno's philosophy. In addition to identifying its content, the work attempts to point out solutions to the problems raised by the critics, especially with regard to the normativity of his proposal. The problem of normativity stems from its refusal to provide a positive notion of good to the evil that would be fought in the formulation of the so-called Auschwitz imperative, which establishes the need for humanity to mobilize so that nothing similar occurs again. In response to this problem, it is argued that evil should be considered as normative in itself, and so what it need to mobilize for the action of resistance is to prove that Adorno's theory provides the reasons for that. Thus, the work reconstructs the main concepts of Adorno's philosophy in order to show the validity of the idea that Auschwitz is a logical consequence of capitalist modernity.

**Keywords:** Adorno. Ethics. Normativity. Critical Theory. Resistance. Memory.



## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO.....</b>	<b>9</b>
<b>1 THEODOR ADORNO: ITINERÁRIO.....</b>	<b>14</b>
<b>1.1 Idealismo.....</b>	<b>32</b>
<b>1.2 Constelação.....</b>	<b>36</b>
<b>1.3 Experiência Americana.....</b>	<b>42</b>
<b>2 A VIDA FALSA.....</b>	<b>45</b>
<b>2.1 Totalidade .....</b>	<b>47</b>
<b>2.2 Indivíduo e Adaptação.....</b>	<b>55</b>
<b>2.3 Sociologia e Psicologia.....</b>	<b>64</b>
<b>2.4 Não idêntico e vida falsa.....</b>	<b>70</b>
<b>3 ELABORANDO O PASSADO.....</b>	<b>74</b>
<b>4 RESISTÊNCIA E NORMATIVIDADE.....</b>	<b>81</b>
<b>5 CONSIDERAÇÕES FINAIS.....</b>	<b>89</b>
<b>6 REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....</b>	<b>93</b>

*E é sempre melhor o impreciso que embala  
[do que o certo que basta,  
Porque o que basta acaba onde basta, e  
[onde acaba não basta,  
E nada que se pareça com isto devia ser o  
[sentido da vida...*

*Álvaro de Campos*

## INTRODUÇÃO

Pode não ser correto afirmar que é possível inferir uma ética dos escritos de qualquer filósofo, mesmo que este não tenha tratado especificamente do tema, mas certamente o é em relação a Theodor Adorno (1903-1969). A substância de sua filosofia não deixa dúvidas a respeito de seu apelo à mobilização pela mudança e emancipação, ou pelo menos é o que este trabalho deseja afirmar. A única obra dedicada a tratar diretamente do assunto, *Minima Moralia*, é uma coleção de aforismos que refletem sobre a experiência do intelectual que, forçado a emigrar, se depara com a artificialidade amplificada de uma forma de vida que se tornou absolutamente funcional. As reflexões aqui limitam-se ao plano do diagnóstico, mas com alguns pontos deixados como “modelos para um futuro esforço do conceito.” (ADORNO, 1993, p. 10). Essa condição de exilado, por vezes utilizada como forma de minimizar sua substância sombria – dado que o sofrimento filtraria sua lucidez -, está vinculada a eventos que obrigam a filosofia a refletir, e justamente o sofrimento, resultante do mal imposto por homens a outros homens, deve motivar a investigação de tais “fenômenos históricos e políticos precisos[...], no intuito de sua recusa ativa.” (GAGNEBIN, 2006, p. 60). O holocausto, cristalizado na filosofia de Adorno com o nome Auschwitz, é, para o autor, o ponto culminante de uma racionalidade erigida sob o imperativo do domínio da natureza que resultou no domínio do homem, e assim em barbárie. Reconstruir o caminho que leva do desencanto do mundo ao reencanto em forma de dominação e barbárie, é a um só tempo criticar seus pressupostos e apontar para a tarefa de sua superação. Nesse sentido, a reflexão de Adorno sobre a moral tem como fundo a pergunta: como o que aconteceu foi possível?

A lição dada pela resposta à pergunta, como tarefa de superação, não é elaborada como o mito de um novo começo, mas exige que esta se dê na forma de um acerto de contas com o passado. Para Adorno, a superação deve estar ligada a uma plena elaboração do passado, no intuito de que eventos como Auschwitz não se repitam, o que é expresso na forma de um novo imperativo categórico (ADORNO, 2009, p. 302). Essa exigência tem a ver sobretudo com a conclusão de suas análises a respeito da situação do mundo pós-guerra, onde alerta para o fato de que as estruturas sociais - bem como de pensamento (ADORNO, 1995, p. 62-63) - que permitiram a ascensão do nazismo, persistiam. Assim, trata-se, para Adorno, de criticar a pretensão atemporal da razão - e com isso a relação entre universal e particular -, na medida em que um evento histórico demanda a revisão de todas as suas conquistas, e também de

transformar toda a estrutura de nossa vida cotidiana, através do pleno entendimento do papel que a cultura desempenha em nossa formação (BERNSTEIN, 2006, p. 31-32).

Como se deixa entrever pela menção ao imperativo categórico, um dos principais interlocutores de Adorno no que se refere à reflexão moral é Immanuel Kant, a quem é dedicado um dos três modelos, “Liberdade”, da última parte da *Dialética Negativa*. Aqui também a abordagem está baseada no evento Auschwitz, e como esse acontecimento coloca em perspectiva nossa reflexão sobre a liberdade, reflexão que estará ligada, para Adorno, “à ameaça da absoluta negação da liberdade, a qual é evocada pela memória dos campos de concentração.”<sup>1</sup> (ADORNO, 2006, p. 202). O imperativo Auschwitz, como é conhecido, é assim enunciado no terceiro modelo da *Dialética Negativa*, intitulado “Meditações sobre a Metafísica”: “Em seu estado de não-liberdade, Hitler impôs aos homens um novo imperativo categórico: instaurai o vosso pensamento e a vossa ação de tal modo que Auschwitz não se repita, de tal modo que nada desse gênero aconteça.” (ADORNO, 2009, p. 302). O imperativo, portanto, baseia seu conteúdo num evento histórico tomado como símbolo do fracasso da razão e da cultura. Nesse sentido, o procedimento se justificaria na medida em que o mundo que será palco de nossas ações é um mundo em ruínas, o mundo da vida “danificada” (ADORNO, 1993), e a liberdade pressuposta para a ação não é de modo algum um dado evidente. Assim, se a moral se move pela compreensão de que nossas ações devem poder ser universalizadas, a reflexão sobre nosso presente não pode ignorar o que permitiu e determinou que nos tornássemos o que somos: “O passado só estará plenamente elaborado no instante em que estiverem eliminadas as causas do que passou. O encantamento do passado pôde manter-se até hoje unicamente porque continuam existindo as suas causas.” (ADORNO, 1995, p. 49).

A ética aqui sugerida estaria baseada sobretudo na resistência às imposições da sociedade administrada, bem como no comprometimento com a transformação das estruturas sociais que operam no sentido de reproduzir e perpetuar tal estado de coisas. Podemos definir, portanto, com James Gordon Finlayson, a proposta de Adorno como uma *ética da resistência*, visto que consiste basicamente em uma série de estratégias de não cooperação com as formas institucionalizadas de não liberdade que prevalecem na era do capitalismo tardio (FINLAYSON, 2002, p. 6). Contudo, a negatividade do imperativo de Adorno é vista como problemática devido à substância normativa de seu conteúdo.<sup>2</sup> Sendo enunciado como uma tarefa, como um imperativo que responde à pergunta sobre o que se deve fazer e por que, a

---

1 Do original: “[...]the threat of the absolute negation of freedom, which is what is evoked by the memory of the concentration camps.”

2 Essa crítica é inaugurada por Habermas (1983).

ausência de um conteúdo positivo, ou seja, um fim específico ou uma clara noção de bem oposta ao mal, levanta o que é chamado de “problema da normatividade” (FREYENHAGEN, 2009, p. 48). O imperativo de Adorno, assim, precisaria ser complementado com uma justificativa positiva para que sua filosofia possa ser considerada apta a fazer asserções normativas.

Em seu *Adorno's Practical Philosophy*, Fabian Freyenhagen defende a ideia de que é possível reivindicar um estatuto normativo prescindindo do conhecimento do bem ou de quaisquer valores positivos, dado que o mal e sofrimento seriam normativos em si mesmos (FREYENHAGEN, 2013, p. 10). Sendo a base da reflexão moral de Adorno o impulso empático gerado pela materialidade do sofrimento, o mal que se manifesta objetivamente nesse sofrimento certamente deveria contar com um *status* normativo. Podemos encontrar um reforço dessa ideia nesta passagem de Derek Parfit: “É verdade em sentido forte que, por exemplo, o sofrimento intenso é mau em si mesmo, ou que temos razões para evitá-lo, se pudermos. Tais verdades são irreduzivelmente normativas, e sua negação seria um equívoco.” (PARFIT, 2006, p. 329).<sup>3</sup> Para Freyenhagen, o fato de Adorno não justificar suas pretensões normativas é coerente com seu procedimento, uma vez que decorre de sua teoria que na sociedade atual simplesmente não temos como saber o que é o bem ou o que seria uma vida correta. A isto Freyenhagen chama o “negativismo epistêmico” de Adorno (FREYENHAGEN, 2013, p. 4). O autor acrescenta que a normatividade inferida pela teoria adorniana decorreria desta ser bem sucedida na explicação dos fenômenos que analisa (*explanatory success*). Argumenta, assim, que há um vínculo entre o sucesso explanatório frente a teorias rivais e a legitimidade dos pressupostos normativos, sempre presentes, de certo modo, em toda teoria (FREYENHAGEN, 2013, p. 6). Em outras palavras, a teoria de Adorno fornece uma explicação e não uma justificação do porquê de devermos agir do modo por ele proposto. Essa explicação, no entanto, não é mera descrição da realidade, livre de intenções transformadoras. Pelo contrário, se lembrarmos da definição de teoria crítica por Marx, destacada por Nancy Fraser, “a auto-clarificação das lutas e das vontades da época” (FRASER, 2008, p. 57), teremos uma ideia do que dá forma à construção da teoria de Adorno. As lutas e vontades da época, do presente, são o material privilegiado da reflexão, para a Teoria Crítica e para Adorno. Pôr em evidência, descrever e explicar, nesse contexto, não são procedimentos livres de intenção e de posicionamento por parte do pesquisador, mas parte integrante do processo de uma vertente teórica que se entende como orientada em todos os

---

3 Do original: “It is in a strong sense true that, for example, intense suffering is in itself bad, or that we have reason to prevent it, if we can. Such truths are irreducibly normative, and their denial is a mistake.”

aspectos para a emancipação, sendo possível perceber aqui também a ressonância da materialidade implícita no novo imperativo categórico.

As questões que este trabalho se propõe a responder, portanto, estão relacionadas ao tipo de normatividade que a filosofia de Adorno deve satisfazer. Afinal, se sua teoria considera o mundo social e as relações que nele são possíveis como falsos, por que ele deveria fornecer uma visão positiva para além da “denúncia do inumano” (ADORNO, 2001b, p. 175), e conseqüente resistência às estruturas que o reproduzem e são base para suas manifestações? Assim, se considerarmos a proposta de Adorno como uma *ética da resistência* informada por uma noção de estatuto normativo intrínseco ao mal, podemos questionar a própria necessidade de se fornecer uma noção de bem.

Tal necessidade é, de fato, completamente rejeitada por Adorno, tendo em vista outro elemento fundamental de sua filosofia: a reflexão sobre o não idêntico. Toda a crítica ao pensamento da identidade – derivada de sua rejeição do idealismo, sobretudo hegeliano, que estabelece a identidade entre o real e o racional - tem como fundamento a ideia de que a operação de identificação e classificação levada a cabo pelo conceito significa violência ao não idêntico, a “dissolução do objeto” (ADORNO, 2009, p. 12) que não se encaixa no mecanismo funcional da razão instrumental<sup>4</sup>. Esse é um dos principais temas da *Dialética Negativa*, e um dos motivos fundamentais da recusa de Adorno em fornecer conteúdos positivos para suas análises, visto que significaria ceder ao processo de reprodução da totalidade que o filósofo qualifica como falsa. Adorno não afirma, no entanto, que devemos pensar sem conceitos, sem identificar - isso seria impossível. A proposta é rejeitar a crença de um acesso imediato à realidade, visando ir além dos conceitos, na medida em que destes não se espera que sejam mais do que veículos da expressão da verdade do objeto, operação definida como o “esforço de ir além do conceito por meio do conceito.”<sup>5</sup> (ADORNO, 2009, p. 22). Para Adorno, a verdade não está ligada à correção lógica dos enunciados, ela é enfática, ou seja, não depende de consenso, e nesse sentido a perspectiva do sofrimento será o elemento normativo do que é justo e correto. O problema da normatividade, assim, estaria ligado à justificativa para o diagnóstico da vida falsa e da impossibilidade de viver corretamente.

---

4 A racionalidade instrumental se caracteriza por privilegiar os meios ao invés dos fins, ou seja, tem foco na otimização do processo sem refletir sobre suas conseqüências. É tematizada principalmente por Max Horkheimer em *Eclipse da Razão* (2015).

5 É com esse intuito que Adorno desenvolve suas análises através do que ele chama de modelos. Recorrentes ao longo de sua obra, os modelos são desenvolvidos no contexto da crítica de Adorno ao conceito de sistema, e buscam analisar complexos de problemas de modo a esclarecer aspectos que são necessariamente deixados de fora na construção de um sistema, visto que este precisa deixar de lado aquilo que não lhe é funcional. Nesse sentido, o pensamento dialético que considera não apenas aquele fenômeno em discussão no momento, necessariamente aponta para além de si mesmo (ADORNO, 2006, p. 184).

O principal objetivo desta pesquisa, assim, é contribuir para a defesa da ideia de que a filosofia de Adorno sustenta uma ética que, embora *sui generis*, contém elementos que merecem ser objeto de reflexão, desenvolvimento e resgate, como mostram as tendências atuais de recuperação do projeto da chamada primeira geração da Teoria Crítica (ALLEN, 2016; FLECK, 2017), a qual se caracteriza por rejeitar uma fundamentação para suas análises, considerando os males da realidade, embora contingentes, como demandas objetivas para a crítica com intenção normativa. A exposição da dissertação reconstruirá os principais aspectos da filosofia de Adorno, visando destacar sua concepção 1) *da totalidade e vida falsas*: onde serão destacados os principais temas que circundam o diagnóstico da vida falsa, tais como a adaptação, a indústria cultural, a razão instrumental e o não idêntico, bem como a substância anticapitalista inferida dessa caracterização; 2) *a urgência da elaboração do passado*: o tema Auschwitz e o novo imperativo categórico; e por fim, 3) *a ética da resistência*: a defesa da aptidão de sua proposta à normatividade. Inicialmente, porém, teremos uma exposição do itinerário filosófico de Adorno, importante para a melhor compreensão da argumentação e dos conceitos tão peculiares de seu pensamento.

## 1 THEODOR ADORNO: ITINERÁRIO

Uma forma interessante de reconstruir o itinerário intelectual de Adorno é seguindo a tese de Susan Buck-Morss, que conta a história da consolidação de seu pensamento - seu método dialético, materialista, exposto de forma definitiva na *Dialética negativa* -, como o desenvolvimento do programa enunciado em sua aula inaugural na Universidade de Frankfurt, em 1931, intitulada *A atualidade da filosofia*. Assim, para Buck-Morss, o pensamento de Adorno tem a peculiar característica de não se dividir em fases, pois não há rupturas drásticas em suas elaborações, não sendo apropriado, portanto, falar em um jovem Adorno ou um Adorno tardio. Além da mencionada aula inaugural, temos o exemplo da conferência de 1932, intitulada *Ideia da história natural*, que terá várias de suas partes reproduzidas mais de 30 anos depois, na *Dialética negativa* (1966). Sua tese de habilitação sobre Kierkegaard (1813-1855), *Kierkegaard: a construção do estético* (1931), bem como o estudo sobre as antinomias da fenomenologia de Edmund Husserl (1859-1938), *Para a metacrítica da teoria do conhecimento* (1934-1937)<sup>6</sup>, também apresentam elementos importantes que estarão presentes no restante de sua produção, de modo que uma breve abordagem da história de Adorno, permeada por considerações a respeito dessa produção, ajuda muito a acompanhar seu pensamento e entender melhor certos aspectos cuja polêmica excede seu conteúdo efetivo.

As bases desse programa, porém, são desenvolvidas a partir do encontro de Adorno com Walter Benjamin (1892-1940), em 1923. Em sua aula inaugural, segundo Buck-Morss, estão presentes diversos motivos da fase inicial da filosofia de Benjamin, não materialista e não marxista, a qual incorpora elementos de fontes variadas, como a mística judaica, a filosofia kantiana, o platonismo e o romantismo alemão (BUCK-MORSS, 1981, p. 16). A apropriação de Benjamin por Adorno envolve a tradução de sua filosofia em chave marxiana, a fim de afirmar o materialismo dialético como a única experiência filosófica válida. O resultado é uma nova forma de conceber a crítica da ideologia como praticada pelos membros do Instituto<sup>7</sup>, por exemplo:

Adorno não apenas pretendia demonstrar a falsidade do pensamento burguês, queria demonstrar que precisamente quando o projeto burguês – o projeto idealista de estabelecer a identidade entre o pensamento e a realidade material – fracassava, era quando demonstrava, sem intenção, a verdade social, provando então a preeminência da realidade sobre o pensamento e a necessidade de uma atitude crítica e dialética de *não-identidade* em relação a ela – provando em outras palavras a

---

6 O estudo só viria a ser publicado em 1956, praticamente sem alterações.

7 O Instituto para a Pesquisa Social, de Frankfurt.



validade do conhecimento materialista, dialético. (BUCK-MORSS, 1981, p. 16, grifo da autora)

Ao contrariar a noção de progresso na história, e insistir na não identidade entre razão e realidade, o projeto de Adorno rompe com a tradição hegeliano-marxista. Marx, apesar disso, continua sendo uma referência cada vez mais próxima, exceto pela recusa de Adorno a reconhecer o proletariado como sujeito revolucionário, e pelo foco de sua dialética privilegiar a experiência estética e não a produção econômica.

Aqui é importante lembrar que Adorno via a si mesmo como artista. Ao longo da década de 1920, ele viveu o dilema entre música e filosofia, empenhado no aperfeiçoamento de seus estudos de composição musical com Alban Berg (1885-1935). A estética e a crítica musical eram o lugar privilegiado para o experimento de seu pensamento. Assim como Benjamin, Adorno acreditava que a arte era uma forma de conhecimento com valor cognitivo similar ao do conhecimento científico. No contexto do predomínio de uma mentalidade maniqueísta de oposição entre “verdade científica e arte como ilusão”, uma de suas principais contribuições foi reabilitar a estética como “disciplina cognitiva central, uma forma de revelação secular, e insistir na convergência estrutural das experiências científica e estética.” (BUCK-MORSS, 1981, p. 17).

Theodor Wiesengrund<sup>8</sup> Adorno nasceu em Frankfurt am Main, no dia 11 de Setembro de 1903. Seu pai era um próspero comerciante de vinhos, o que lhe proporcionou uma infância segura e confortável, com uma educação diferenciada, não apenas como era típico de famílias na mesma situação à época, mas pela atmosfera artística em que se deu. Sua mãe, Maria Calvelli-Adorno<sup>9</sup> (1865-1952), era cantora profissional, e sua tia Agathe, irmã de sua mãe que morava em sua casa, era pianista correpetidora, e acompanhava a famosa soprano Adelina Patti (1843-1919). Assim, desde cedo Adorno recebeu uma sólida formação musical, estudando piano e composição com Bernhard Sekles (1872-1934), uma das figuras mais importantes da cena musical alemã nas primeiras décadas do século XX. Sua formação filosófica também tem início cedo. Na adolescência, durante mais de um ano Adorno passou as tardes de sábado estudando a *Crítica da razão pura*, de Kant, com Sigfried Kracauer (1889-1966). A importância desses encontros para a caracterização do perfil intelectual de Adorno é ressaltada por Martin Jay, que comenta a respeito da abordagem reflexiva de Kracauer, a qual “desconfiava dos sistemas fechados”, bem como dava “ênfase ao particular

---

8 Adorno passou a omitir o nome “Wiesengrund” a partir de 1938, já no exílio, por conta do excesso de nomes de origem judaica no Instituto.

9 O sobrenome Adorno vem de sua mãe, cujos ancestrais eram corsos e genoveses.

em oposição ao universal”. Além disso, ainda segundo Jay, a inovação na abordagem de fenômenos culturais, combinando percepções sociológicas e filosóficas são uma clara fonte de influência para o trabalho desenvolvido mais tarde por Adorno (JAY, 2008, p. 60).

Outra menção importante nessa reconstrução de influências é seu contato com a obra de Ernst Bloch (1885-1977), sobretudo *O espírito da utopia*, que Adorno lera em seu primeiro ano de faculdade, e que havia lhe causado grande impressão (BUCK-MORSS, 1981, p. 26). Para Adorno, Bloch representava para a filosofia o que Arnold Schoenberg<sup>10</sup> (1874-1951) representava para a música: no espírito do expressionismo, fora da academia, rompia com a “forma e o conteúdo” da filosofia tradicional. Na defesa intransigente da utopia futura, exortava os filósofos a abandonarem a segurança da lógica formal, em nome de uma filosofia que, mesmo abraçando o ideário marxista, se opunha a seu “determinismo econômico e visão positivista da história”. Segundo Buck-Morss, a reintrodução de elementos religiosos na filosofia, não apenas por Bloch, mas também por Franz Rosenzweig (1886-1929), encontrou um modo, via Walter Benjamin, de influenciar o pensamento de Adorno. Seu conhecido mote da crítica da identidade em Hegel pode ser visto nas formulações de Rosenzweig, quando este rechaça a “metafísica da identidade entre totalidade da realidade e verdade”. Para Rosenzweig, o todo não pode ser confundido com a “geração do todo”. “O todo é apenas um todo”, e assim não se pode ter a pretensão de que nada resta depois que o todo é constituído pela razão. Ainda de acordo com a mística de Rosenzweig, o conhecimento do objeto está ligado ao nome, ao singular e particular, e não pode pertencer nem ser absorvido por nenhuma categoria. Nesse sentido – e esta é uma ressonância fundamental na filosofia de Adorno -, o conhecimento se dá via revelação, a qual apenas se efetua ao olhar para o passado à luz do presente (BUCK-MORSS, 1981, p. 27-29).

Adorno e Benjamin, como dito acima, se conheceram em 1923, num encontro organizado por Sigfried Kracauer. Adorno ficara muito impressionado com a grande capacidade de Benjamin para análises concretas, as quais resultavam em percepções algo místicas, porém sempre mediadas pela experiência, conforme o mandamento kantiano. O interesse de Benjamin era fundar, sobre bases kantianas, “a unidade virtual entre religião e filosofia” (BUCK-MORSS, 1981, p. 31). Um elemento fundamental para explicar a afinidade entre os dois é que, assim como Adorno, Benjamin exercia sua filosofia através da análise estética. Benjamin buscava a origem dos conceitos místicos na literatura, sua religiosidade era secular, exercida em forma de reverência aos objetos. Adorno via nisso a confluência de

---

10 Compositor austríaco, famoso criador da técnica dodecafônica de composição. Era o líder da chamada Escola de Viena, cujos discípulos mais conhecidos são os compositores Alban Berg e Anton Webern (1883-1945).

materialismo e misticismo, e assim um modelo adequado de pensamento. Mas embora se mostrasse empolgado com o potencial do projeto, não era muito interessado na teologia ou no judaísmo, e por fim a influência de Benjamin em seu pensamento só se consolidou mesmo a partir de sua mútua adesão ao marxismo.

A mencionada retomada dos temas teológicos se dá no contexto da revolta contra a esterilidade acadêmica na década de 1920. A indignação contra a sociedade moderna racionalizada tendia a uma afirmação do irracional, a qual era uma reação a um iluminismo resignado, que abria mão da revolução e afirmava o que estava dado. Assim, de um lado, os partidários da razão tendiam a afirmar a realidade da República de Weimar, em muitos aspectos pouco democrática; e, de outro, a revolta irracionalista tendia facilmente ao fascismo. Adorno, por sua parte, condenava os termos em que o debate corria, bem como o aspecto forçado da dicotomia, e em lugar de tomar partido, insistia “que a verdade jazia na tensão entre ambos, na explicação racional do que aparecia como irracional, e na irracionalidade do que se aceitava como razão.” (BUCK-MORSS, 1981, p. 33). Nesse ponto, Adorno estava afinado com a resposta lúcida de seu professor Hans Cornelius (1863-1947), um sujeito excêntrico, tal como Benjamin, e também como este à margem da corrente intelectual dominante. A posição de Cornelius era de uma defesa qualificada da tradição iluminista, no sentido de que a defendia “contra seus admiradores”. Rejeitando a doutrina kantiana da coisa em si, seu pensamento preconizava uma volta ao empirismo anterior a Kant, porém não de forma acrítica na aceitação positivista do mundo como dado. Também é digno de nota, como influência para Adorno, sua noção de experiência, a qual demandava a revogação de toda ideia de um primeiro princípio (*prima philosophia*), na medida em que estabelecia que “não havia ser independente da consciência, nem consciência independente do ser”, o que veio a ser um aspecto bem desenvolvido por Adorno ao longo de sua filosofia, sobretudo em relação à fenomenologia de Husserl e à ontologia.

Foi durante um seminário ministrado por Hans Cornelius que Adorno conheceu Max Horkheimer (1895-1973), seu parceiro filosófico até o fim da vida. Sua aproximação durante o seminário se deu após uma palestra de Horkheimer a respeito de Husserl, a qual impressionou Adorno ao ponto de se apresentar imediatamente. Segundo Buck-Morss, é de Horkheimer que Adorno herda seu respeito por Husserl, considerando-o como aquele que levou o idealismo burguês ao limite, sendo justamente sua falha em resolver os dilemas uma prova de sua integridade filosófica.<sup>11</sup> Mas antes de sua colaboração com Horkheimer e do

---

11 Em sua tese sobre Husserl, *A transcendência do coisal e do noemático na fenomenologia de Husserl*, de 1924, Adorno analisa o dilema de um retorno às coisas mesmas confrontado com a concepção de que o objeto empírico e temporal não pode ser a base da verdade. Para Adorno, e aqui começa seu projeto de

começo de sua vida acadêmica, Adorno ainda passará algum tempo na Áustria, aperfeiçoando seus estudos em composição musical.

Em 1924, após uma apresentação de fragmentos da ópera *Wozzeck*, Adorno, fascinado com a música de Alban Berg, decide acompanhá-lo até Viena para tomar aulas de composição. O que o interessava em seu estudo com Berg era a iniciação no método de Schoenberg, que estimava acima de tudo por seu aspecto revolucionário, o que contrastava com a formação que obtivera através de Bernhard Sekles. Do debate vienense de então, Adorno assimila uma noção importante, que caracterizará o modo de apresentação de sua escrita, tão peculiar quando se trata de seu pensamento: o debate em torno da forma de comunicação de uma ideia. O debate girava em torno da noção de que a linguagem, e os diversos meios de expressão, proporcionavam uma *representação* ou *imagem* da realidade. A correta representação significaria uma imagem da verdade. Essa noção é trabalhada por Benjamin já a partir de 1926, mas também era lugar-comum entre músicos, a exemplo de Schoenberg<sup>12</sup>. Aqui podemos perceber a origem da crença e empenho de Adorno em relação à expressão de seu pensamento, e ter uma noção do afeto que está por trás de suas construções tão rigorosas, acompanhando Schoenberg, que acreditava que a composição musical era a representação da verdade, “caracterizada pela clareza da expressão que se obtinha através de uma adesão estrita às leis da ‘linguagem’ musical, a partir da lógica interna da composição desenvolvida.” (BUCK-MORSS, 1981, p. 44).

Outra posição que Adorno compartilhava com Schoenberg, relacionada à querela entre wagnerianos e anti-wagnerianos, do século XIX, era sobre o que a música expressava. O argumento dos partidários de Richard Wagner (1813-1883), baseado na filosofia de Schopenhauer, era de que a música era expressão subjetiva de uma verdade externa, natural e irracional; do outro lado, os anti-wagnerianos, cuja figura mais expressiva era o crítico Eduard Hanslick (1825-1904), afirmavam que a música não precisava expressar nada além de sua coerência interna, seu próprio material composicional. Schoenberg combina o que lhe parecia o melhor das duas posições, afirmando que a música expressava a verdade, mas que esta era objetiva e não subjetiva, e portanto demandava uma articulação racional em lugar da emoção não mediada. A consequência disso era que, se a música era uma experiência intelectual e seguia uma lógica própria, ela não estava submetida a leis formais eternas, e assim desenvolvia-se historicamente, não sendo necessária a recuperação de formas do passado.

---

superção do idealismo, o objeto empírico deve ser a base do conhecimento, sob pena de uma queda na metafísica (BUCK-MORSS, 1981, p. 38-39).

12 Schoenberg expõe esse pensamento em seu artigo *Der musikalische Gedanke und die Logik, Technik, und Kunst seiner Darstellung* (O pensamento musical e a lógica, técnica e arte de sua representação) (BUCK-MORSS, 1981, p. 43).

Assim, Schoenberg justificava os meios radicais por meio dos quais operou sua revolução que superava a tonalidade, a qual predominara durante a era burguesa. Para Schoenberg, a arte existia a partir de exceções, e a música, não submetida a nenhuma lei natural, não devia se submeter a ser o caso particular que ilustrasse a lei geral, e assim “a tarefa do compositor era transcender, ao invés de se submeter à tradição.” (BUCK-MORSS, 1981, p. 45). Todo esse tema seria caro a Adorno, na medida em que expunha o modo como a ideologia operava, mesmo na arte, no sentido de naturalizar as formas dominantes e exercer o controle sobre a imaginação e o pensamento. Com essa mudança de perspectiva, era possível problematizar toda uma concepção de história que ignora que a própria natureza é histórica, o que abria a possibilidade para criar as bases de uma crítica das formas, as quais se apresentavam objetivamente como decadentes.

O foco de Schoenberg era o material. Assim como Adorno, mais tarde, irá afirmar a primazia do objeto, operando um segundo giro ao já operado por Kant, no sentido de chamar a atenção para as determinações mútuas entre sujeito e objeto, Schoenberg procurava descobrir as demandas do material musical tal como que se lhe apresentavam, ou seja, em sua conformação histórica objetiva. Para ele, “a criatividade, o gênio do compositor, consistia em sua habilidade para desenvolver as potencialidades objetivas do material”, as quais estavam limitadas, certamente, pela lógica da linguagem musical (BUCK-MORSS, 1981, p. 46). Assim, o atonalismo<sup>13</sup> de Schoenberg, de acordo com a perspectiva da natureza histórica do material, não era nada além do desenvolvimento pleno do tonalismo. Este simplesmente havia chegado a seu termo, e o atonalismo seria sua decorrência lógica, de acordo com o modo como se deu seu desenvolvimento histórico.

Apesar de sua pronta adesão à ideia de superação da tonalidade, a defesa da nova música por parte Adorno não era apologética. Ao longo da década de 1920, ele já vinha desenvolvendo sua própria teoria estética dialética, e não hesitaria em se afastar de Schoenberg, sobretudo no que diz respeito à música dodecafônica, como ocorreria mais tarde. Sua aceitação inicial do sistema dodecafônico não se deu sem reservas, pois acreditava que este não devia ser tomado como a única forma válida, estando seu valor atrelado mais ao seu *status* de negação da tonalidade. Apesar de inicialmente tomar o sistema dodecafônico como a realização racional de uma tendência histórica, mais tarde, em *Filosofia da nova música* (1949) - após as reflexões sombrias em relação aos efeitos da racionalidade instrumental, presentes na *Dialética do esclarecimento* (1947) -, Adorno assume sua postura crítica em

---

13 Ao contrário do tonalismo, atonalismo se caracteriza pela ausência de um centro tonal, fazendo uso indiscriminado dos 12 sons da escala cromática (BENNET, 1986, p. 72).

relação ao sistema, afirmando que o dodecafonismo seria o destino da música que cai presa da dialética histórica:

Esta técnica [o dodecafonismo] escraviza a música ao libertá-la. O sujeito impera sobre a música mediante o sistema racional, mas sucumbe a ele. Se na técnica dodecafônica o ato de composição propriamente dito, ou seja, a fecunda elaboração da variação, está sujeito ao material, o mesmo ocorre com a liberdade do compositor. Esta, ao realizar-se no domínio sobre o material, converte-se numa determinação do material, que se impõe, estranha, ao sujeito, e o submete à sua obrigação. (ADORNO, 2009, p. 59)

A racionalidade totalizante, refletida na organização total do material, com a conseqüente reificação do indivíduo, será a decorrência que só então, “à luz das reflexões do presente”, poderia ser lida a partir das condições objetivas.

Adorno ficou por pouco mais de um ano em Viena, onde teve contato com os membros do grupo de Schoenberg, bem como com diversos grupos ligados à vanguarda da produção artística, além de participar intensamente das atividades da revista *Anbruch*, dedicada à música contemporânea, da qual chegou a fazer parte do corpo editorial. Apesar de seu esforço, não era muito produtivo e não conseguia fazer com que sua música fosse executada, decidindo-se, por fim, pela carreira na filosofia. Apesar de não serem claros os motivos que o fizeram deixar Viena, é certo que seu excessivo lastro filosófico era considerado por Berg como um fardo. Adorno seria muito reflexivo, o que afetaria sua espontaneidade para a composição, e assim talvez tenha aceitado que sua inclinação para a filosofia o fazia mais apto à crítica. De qualquer forma, no momento de sua estadia em Viena (1925), a ruptura revolucionária operada pelo grupo de Schoenberg já havia acontecido, e é possível que Adorno já pressentisse parte dos elementos que mais tarde o levariam a articular suas discordâncias com o método dodecafônico (BUCK-MORSS, 1981, p. 52-53).

De volta a Frankfurt, Adorno começa a desenvolver a pesquisa para sua Habilitação, visando a obtenção do posto de professor na universidade. O estudo, intitulado *O conceito de inconsciente na doutrina transcendental da alma*, foi produzido sob orientação de Hans Cornelius, e visava desenvolver, a partir da visão deste acerca do kantismo, uma teoria filosófica do inconsciente, sem recorrer ao estabelecimento de um domínio ontológico do inconsciente, e sem aceitar a irracionalidade dos fenômenos empíricos, mesmo sendo manifestações do inconsciente (BUCK-MORSS, 1981, p. 54-56). Para tanto, Adorno procurou demonstrar que os requisitos para uma teoria do inconsciente de acordo com as exigências de Cornelius se cumpriam na psicanálise freudiana. A surpresa se deu porque

Adorno havia escrito uma justificação filosófica da psicanálise, baseado no estudo de Freud feito de modo independente de suas conexões acadêmicas (BUCK-MORSS, 1981, p. 56). Mas havia um outro componente, talvez ainda mais surpreendente para Hans Cornelius. Na parte final do estudo, Adorno esboçava uma crítica da ideologia com clara influência de Marx, na medida em que afirmava que as teorias irracionalistas do inconsciente cumpriam uma função na realidade social, uma função perigosa de mistificação da realidade que respaldava o *status quo* burguês, e que por isso devia ser exposta e combatida. Havia claras intenções políticas no estudo de Adorno, que defendia a teoria freudiana enquanto desmistificação do inconsciente. Embora reconhecesse as limitações de seu alcance, ele insistia que a teoria devia ser intransigente em sua exposição das contradições, mesmo que estas dificilmente se demonstrassem como solucionáveis na realidade. O estudo foi rejeitado por Cornelius, não apenas por este não ter apreciado ver seu pensamento associado ao de Marx, mas por conter uma contradição que justificava a rejeição por razões lógicas: “como compatibilizar uma justificação neokantiana (e portanto idealista) de Freud com uma crítica marxista (e portanto materialista) da ideologia?” (BUCK-MORSS, 1981, p. 59). Como a virada em direção a Marx parecia sem volta, em lugar de revisar seu estudo omitindo a crítica da ideologia, Adorno o abandonou por completo, mas a partir daí passaria a se dedicar ao problema que tal contradição revelava.

A partir de 1927, Adorno passou a visitar Berlin, onde frequentava um círculo formado por diversos artistas e pensadores cujo ideário girava em torno da noção hegeliano-marxista, herdada sobretudo de Georg Lukács (1885-1971), de transformação da consciência individual, transformação na qual a arte teria um papel fundamental. Lukács, em *História e consciência de classe*, empenhara-se em consolidar o materialismo dialético como um método e não como dogma, o que significava salvar a intuição essencial de Marx mesmo que suas análises fossem descartadas. Adorno, aqui influenciado por Walter Benjamin, passou então a experimentar o marxismo como método para a análise estética, o que pressupunha, certamente, a análise social, como manifesto em seus textos em que busca estabelecer um programa para a sociologia da música<sup>14</sup> (BUCK-MORSS, 1981, p. 61-63).

O ano de 1928 marca a guinada estilística de Adorno, manifesta na forma de sua escrita. A partir daqui, na sequência dos encontros que tem com Benjamin, a mencionada importância da forma de expressão como parte essencial da revelação da verdade é posta em prática e passa a ser um momento fundamental do pensamento de Adorno. Essa tarefa, de

---

14 Mais tarde surgiram dois textos programáticos de extrema importância: *Sobre a situação social da música* (1932), e *Sobre o jazz* (1936).

estabelecer e conduzir-se conforme o modo ideal de expressão da verdade, estava ligada à concepção da atividade crítica como similar à atividade filosófica. A tarefa do crítico, para Benjamin, era articular de forma conceitual a verdade que a arte expressava no plano sensorial. Mas o evento que firmaria essa guinada no pensamento de Adorno se deu em Königstein, onde Benjamin leu alguns excertos de suas *Passagens*, obra que o ocuparia até o fim da vida, e que ficaria incompleta devido a seu suicídio, em 1940. Desenvolvendo o programa que estabelecera e seu *Origem do drama trágico alemão*, Benjamin havia encontrado a mediação entre sua teoria mística da linguagem e o método de análise do materialismo dialético. A semelhança, no entanto, não era de conteúdo, mas cognitiva, bem ao modo de sua valorização da alegoria. O efeito sobre os escritos de Adorno, que já mostravam influência do estudo sobre o drama barroco, foi imediato. Em um artigo de 1929 sobre a ópera *Wozzeck*, de Alban Berg, seu compromisso marxiano era bem mais explícito. Aqui a estética materialista de Adorno encontrava a convergência entre a lógica musical interna e a análise marxiana da realidade social contemporânea, afirmando que “a verdade, a validade da música não residia na intenção política consciente do compositor” (BUCK-MORSS, 1981, p. 68). No mesmo ano, Adorno voltaria a trabalhar em sua Habilitação, desta vez desenvolvendo uma crítica marxiana da filosofia de Kierkegaard, embora sem mencionar Marx diretamente. O estudo foi aceito pelo teólogo Paul Tillich (1886-1965), pois Cornelius a essa altura já estava na Dinamarca. E assim, aos 28 anos, Adorno passa a fazer parte da faculdade de filosofia de Frankfurt, e logo apresenta sua conferência intitulada *A atualidade da filosofia*, expondo seu programa<sup>15</sup> de uma filosofia materialista, dialética, e fortemente baseada na linguagem benjaminiana (BUCK-MORSS, 1981, p. 69).

O materialismo dialético de Adorno, apresentado em sua aula inaugural, deve ser considerado como não ortodoxo. Sua relação com o marxismo, embora sempre pressuposta, nunca foi plena, pois Adorno nunca elaborou uma “teoria da ação política”. Mesmo insistindo na necessidade da “mudança social revolucionária”, essa insistência tinha uma substância problemática, dado que não havia em sua teoria a concepção de um sujeito revolucionário coletivo que pudesse realizar tal mudança. Com a ascensão de Hitler, os membros do Instituto abandonam definitivamente a crença em uma possível tomada de consciência por parte do

---

15 A aplicação mais ampla do programa esboçado em sua aula inaugural havia sido feita em seu estudo para a habilitação, o estudo sobre Kierkegaard com o qual obteve sua licença para lecionar na universidade de Frankfurt. Aqui, a crítica a Kierkegaard, além do já referido propósito de combate ao idealismo representado pela discussão ontológica, afirmava a alternativa crítica a Hegel em detrimento da de Kierkegaard: a crítica marxista de Hegel. Mas há ainda o elemento estético, como sugere seu subtítulo “construção do estético”. Aqui Adorno combate a ideia, bastante difundida à época, de que a estética seria o “domínio do irracionalismo”, afirmando neste caso a posição de Hegel que via a estética como “meio para conhecer a verdade objetiva” (BUCK-MORSS, 1981, p. 237-238).



proletariado. Apesar de não ser possível afirmar que Adorno sempre fora descrente em relação ao proletariado, o fato é que ele não o incorporou como base teórica e se recusava a admitir como critério de validade para uma teoria “a existência de um sujeito revolucionário coletivo ou a possibilidade de sua aplicação direta à práxis política.” (BUCK-MORSS, 1981, p. 71). Sua postura estava baseada em algumas crenças: nenhuma filosofia devia ir além da experiência material para atingir algum conhecimento metafísico; “o critério de verdade era mais racional que pragmático”, o que impedia que se subordinasse a teoria a objetivos políticos; e que a arte de vanguarda, mesmo carente de intenção política, vide o caso de Schoenberg, ainda assim poderia ser progressista e contribuir para o esclarecimento (BUCK-MORSS, 1981, p. 71-72).

O papel de Lukács na aproximação de Adorno – e também de Benjamin e Horkheimer - a Marx é fundamental. Sua interpretação do materialismo dialético o considerava a partir de um elemento negativo e outro positivo. O primeiro o via como um método de análise crítica “da relação dialética entre consciência burguesa e condições sociais materiais”, e assim, enquanto crítica da ideologia, demonstrava os limites das teorias burguesas na busca pelo conhecimento da realidade; o segundo, a partir da crítica social da consciência burguesa, afirmava a consciência revolucionária do proletariado. A mediação era a totalidade histórica que, a partir da interpretação materialista da teoria da alienação de Hegel, alçava o proletariado a sujeito-objeto da história, a única classe capaz de atingir a efetiva consciência. Assim, dialética e desenvolvimento histórico coincidiam, o que significava que, para Lukács, “o marxismo era um método cognitivo *que conduzia a um programa de ação.*” (BUCK-MORSS, 1981, p. 72-73, grifo da autora). Adorno, como vimos, não iria tão longe. A identificação entre verdade e consciência do proletariado, e o conceito de história implícito, fizeram com que se apropriasse apenas da crítica da ideologia. A crítica da ideologia de Lukács estava baseada na análise da dialética entre a parte e o todo, onde seria possível desenvolver, a partir de um único elemento, o pleno conteúdo da totalidade. O processo passaria antes pela identificação da estrutura da totalidade, e esta, para Lukács, era a mercadoria. A mercadoria “permeava todos os aspectos da sociedade burguesa, incluindo os próprios esquemas do pensamento burguês.” (BUCK-MORSS, 1981, p. 73). As antinomias da filosofia burguesa, segundo Lukács, tinham a mesma estrutura das contradições da produção econômica, e a separação dualista entre sujeito e objeto, um problema do idealismo, tinha sua contraparte na mercadoria, como produtos que aparecem distanciados de quem os produziu. O conceito de reificação era importante, pois a partir dele era possível entender como a mercadoria aparecia como cindida de seu processo social de produção, tendo aqui também

como contraparte a concepção do objeto enquanto dado imutável, a forma como a teoria burguesa obscureceu o processo social de seu vir a ser histórico. Para Lukács, portanto, o limite da teoria burguesa era objetivo, e a razão pela qual seus esforços para resolver as contradições eram infrutíferos era o fato de estarem baseadas numa realidade que por sua vez também era contraditória. A aceitação da realidade dada levantava uma barreira irracional insuperável, o que significava que tal barreira não poderia ser superada na teoria sem uma mudança na sociedade. Essa reflexão será de enorme importância para Adorno, que a estenderá inclusive para suas análises musicais. Sua identificação com Lukács, no entanto, não era plena. A assimilação de seu método não significava uma adesão à tese do proletariado enquanto sujeito revolucionário, mas apenas uma razão “para continuar filosofando”, pois entendia que a explicação da origem histórica de uma determinada doutrina apenas servia como demonstração da falsidade de suas premissas, e essa convergência poderia se dar de modo independente “dos interesses do proletariado”. Assim, para Adorno, era possível aceitar o materialismo dialético de Lukács sem aderir à “sua teoria ontológica do processo histórico ou a seu conceito do proletariado como sujeito-objeto desse processo” (BUCK-MORSS, 1981, p. 76-77). Mesmo em relação à preponderância da mercadoria para a análise, a identificação por parte de Adorno se estende até o fim da Segunda Guerra, quando a questão fundamental passa a ser a estrutura de dominação.

A postura de Adorno de não afirmar a consciência do proletariado como complemento à crítica da consciência burguesa, tinha como base não apenas o caráter problemático da construção de Lukács<sup>16</sup>, mas também a implícita aceitação dos ditames do Partido<sup>17</sup> em relação ao programa que a crítica deveria desenvolver. A teoria devia adequar-se às estratégias do Partido, e como resultado dessa subordinação, o que Lukács perdia era a própria materialidade da consciência, a consciência real dos seres humanos, que assim de modo algum poderia almejar tornar-se revolucionária. Essa questão tem ressonâncias importantes para o estudo da ética adorniana, pois ao enfrentar o dilema de submeter-se ao Partido, Adorno adotara uma postura que seria justamente o cerne do que podemos denominar como ética da resistência: a não colaboração. Ele insistia na liberdade intelectual frente a quaisquer efeitos resultantes de seu trabalho, sustentando ao mesmo tempo que “a atividade intelectual válida era por si mesma revolucionária”. Afirmava que havia uma mediação complexa entre teoria e práxis política, negando a identidade entre as duas, o que tornava seu marxismo bastante peculiar (BUCK-MORSS, 1981, p. 81-82). Nas primeiras elaborações de seu

---

16 O qual, como dito acima, tinha a ver sobretudo com a visão teleológica da história, implicada pela noção do proletariado como sujeito da revolução.

17 O uso de Partido com “p” maiúsculo refere-se ao Partido Comunista.

materialismo dialético, Adorno tomava Kant como referencial, e não Hegel, o que significa que sua noção de sujeito e objeto não estava concebida como a de Lukács, enquanto relação entre consciência proletária e totalidade, mas como consciência individual e “fenômenos particulares da experiência”. Além disso, Adorno certamente estava influenciado pelo jovem Marx, dos *Manuscritos econômico-filosóficos*, que estabelecia como a maior contribuição de Hegel a apreensão do conceito de trabalho via “dialética da negatividade como princípio ativo e produtivo”. Como o único trabalho reconhecido por Hegel era o mental abstrato, Marx por fim considerava também o trabalho intelectual como “práxis social concreta” (BUCK-MORSS, 1981, p. 83). O que também estava em jogo aqui era a defesa da ideia de que artistas eram trabalhadores, e assim mais próximos ao proletariado que os capitalistas, sendo necessário esclarecer a real condição do produtor intelectual contra a ideologia burguesa de culto ao artista, a qual mascarava sua realidade como trabalhador explorado.

Como vimos, a inclinação de Adorno pelo materialismo dialético se dava mais por seu valor de verdade que por seu efeito político. A discussão sobre a liberdade e o papel social do intelectual e do artista, bem como da função da arte, no entanto, ainda renderia uma polêmica com Bertolt Brecht (1898-1956), que afirmava que a validade do trabalho intelectual estava condicionada ao compromisso político. Para Adorno, o intelectual era um experimentador, e não um educador político, como se depreendia da noção de Lukács a respeito da vanguarda do Partido. O artista ou intelectual, devia afirmar os elementos estéticos modernos, mas ressignificá-los dialeticamente, de modo que revelassem as contradições sociais em vez de resolvê-las esteticamente. Essa era sua tarefa revolucionária. A solidariedade do artista com o proletariado se dava em função de sua posição de classe, que se definia de acordo com seu lugar no processo de produção. Para além disso, a tarefa de esclarecimento crítico não deveria ter como guia o efeito político da produção artística numa audiência marcada pela incompreensão total a respeito da arte moderna. Adorno usou o próprio argumento de Lukács para justificar sua defesa da necessidade de uma elite intelectual, dado que este basicamente confirmava isso ao afirmar que deveria haver uma distinção entre a “consciência revolucionária correta e a empiricamente existente”, justificando assim necessidade da vanguarda do Partido (BUCK-MORSS, 1981, p 89-90). Além disso, ainda seguindo a intuição de Lukács, Adorno argumentava que se a estrutura da mercadoria estava refletida na arte, na filosofia e na “tradição intelectual burguesa”, seu material “continha em si mesmo os problemas da sociedade traduzidos de um modo diferente”, e assim os problemas técnicos das diversas disciplinas eram, de forma mediada, os problemas da própria totalidade social, de modo que a manipulação intencional desse material para efeitos políticos era uma atitude

idealista que demonstrava ignorância acerca de suas demandas históricas objetivas. Nesse sentido, “o trabalhador intelectual poderia servir melhor ao proletariado permanecendo como intelectual” (BUCK-MORSS, 1981, p. 90).

Não há, portanto, uma identificação, por parte de Adorno, entre práxis teórica e práxis política revolucionária. Seu objetivo era a “transformação da consciência filosófica”, a qual não significaria uma transformação da realidade, que por sua vez só poderia acontecer através da transformação efetiva da sociedade. É por isso que não há, para Adorno, a possibilidade de conciliação no nível da teoria. Esta deve insistir no desvelamento da reificação, limitando sua contribuição para a mudança, seu gesto transformador, a “roubar ao presente sua justificação ideológica”. A natureza da relação entre teoria e transformação social, contudo, não é explicada por Adorno, sendo provável que, como inferência a partir da coerência de sua própria construção teórica, ele visse “na negatividade crítica uma força criadora em si mesma”, cuja capacidade de esclarecimento e transformação da consciência pudesse de algum modo conduzir à práxis social (BUCK-MORSS, 1981, p.91-92). A consciência a ser transformada, no entanto, como se deduz a partir do *locus* privilegiado da crítica, ou seja, a arte e a filosofia, só poderia ser a do intelectual.

A ideia de insistir no desvelamento da reificação, de articular as contradições em vez de superá-las, encontra-se bem desenvolvida em seu primeiro artigo *Sobre a Situação social da música*, escrito para a revista do Instituto, a *Zeitschrift für Sozialforschung* (Revista de Pesquisa Social), já a partir de seu primeiro número, em 1932. Aqui Adorno definia o papel da música no processo social como o de mercadoria, tendo seu valor, por isso, reduzido a valor de mercado. A novidade da situação presente (1932) em relação ao século XIX, era as tecnologias de produção e difusão, as quais estavam nas mãos de poderosos monopólios, com acesso ilimitado à máquina de propaganda capitalista (BUCK-MORSS, 1981, p. 93). A redução do valor de uso ao valor de troca era, segundo Adorno, a causa da alienação da música do público burguês. No entanto, isso não era algo para se lamentar, dado que justamente aí residia seu potencial revolucionário, uma vez que tal alienação era prova da não participação da música no *status quo* burguês. A preocupação da música deveria ser, portanto, com seu próprio material, sendo a articulação deste, por si só, a exposição das antinomias sociais (BUCK-MORSS, 1981, p. 93-94). Por acreditar no valor cognitivo da música, Adorno afirmava que a relação desta com a práxis deveria ser dialética e não imediata, cumprindo sua função revolucionária através da negatividade crítica. Nesse sentido, ele criticava as tentativas de transcender as contradições sociais por meio da crítica ao individualismo das formas clássicas, e de um retorno a formas do passado, pretensamente pré-individuais. Para Adorno, o

objetivo deveria ser a correção dialética das formas do presente, operando no interior, por meio de suas próprias contradições imanentes, e não postulando uma volta a um passado ideal, despido de suas especificidades históricas (BUCK-MORSS, 1981, p. 96). Ao declararem a objetividade das formas musicais, e assim a possibilidade de seu uso indiscriminado, os representantes dessa tendência, ao pretenderem instaurar uma relação imediata entre música e sociedade, acabavam caindo no subjetivismo que tanto criticavam, na medida em que no contexto do livre acesso a todas as formas musicais, a escolha se torna “uma questão de arbitrariedade subjetiva”. Adorno comparava essa disposição das formas, por parte do compositor, com “o governo dos capitalistas monopolistas sobre o organismo social”, no fascismo<sup>18</sup> (ADORNO, 2011, p. 776). Por outro lado, essa imposição não dialética sobre o material por parte do compositor não se encontrava em Schoenberg. Para Adorno, como vimos, o individualismo de Schoenberg “não era arbitrário porque estava controlado pelas exigências do próprio material”, sendo a forma da música, neste caso, verdadeiramente objetiva (BUCK-MORSS, 1981, p. 97).

Adorno não rejeitava *a priori* as tentativas composicionais que visavam funcionar como crítica social, desde que mantida a perspectiva da negatividade crítica. Mas as tentativas nesse sentido sempre esbarravam na dúvida sobre seu direito estético, o qual ficava muito aquém da produção burguesa, a qual deveria ser problematizada. Essa intransigente defesa da coerência teórica, por parte de Adorno, levanta a questão a respeito de qual deveria afinal ser o propósito: “produzir uma arte socio-historicamente válida, ou transformar a realidade social?” (BUCK-MORSS, 1981, p. 99). E aqui voltamos a nos perguntar sobre a relação entre suas análises e a práxis política. Adorno afirmava que o crítico cujo trabalho era autêntico, servia mais a um coletivo verdadeiro, politizado, do que o que se submete às exigências do existente. Neste caso, quais seriam os potenciais presentes para a formação de tal coletivo, que para ele não era uma mera esperança utópica? Aqui Adorno afirmava que a liberdade não seria possível para aqueles cuja consciência estivesse submetida aos mecanismos sociais, e por isso o conceito de vanguarda não se limitava à estética, mas se estendia à realidade social. A vanguarda se dirigia à vanguarda, aos outros intelectuais que porventura escapassem aos mecanismos de dominação burgueses (BUCK-MORSS, 1981, p. 99-101). Mas isso significa apenas que, devido às condições de formação vigentes na sociedade burguesa, com sua estrutura excludente de marcadores sociais e conseqüente falta de acesso ao privilégio de participar do discurso, a formação do verdadeiro coletivo, nessas condições, seguiria

---

18 Logo em seguida Adorno faz uma ressalva em relação à gravidade do raciocínio: “A interpretação social da música não tem a ver, porém, com a consciência individual dos autores, mas com a função de sua obra.” (ADORNO, 2011, p. 776)

bloqueada, o que torna a formulação elitista de Adorno mais democrática do que aparenta ser, dado que o problema se remete a condições objetivas cuja mudança é condição para qualquer projeto sério de sociedade. De qualquer forma, falta uma explicação concreta sobre como se daria a mediação entre práxis intelectual e política, uma vez que Adorno rejeitava o papel do Partido. No momento em que sua própria formulação conduzia à necessidade urgente de transformar o mundo, ele parece ter escolhido continuar a interpretá-lo.

A reflexão de Adorno sobre a história deve muito ao seu pensamento estético. É de suas reflexões musicais que vem boa parte do entendimento da importância que a história representa, não apenas no domínio do pensamento abstrato, mas na materialidade representada pela revolução que Schoenberg opera no campo musical, bem como nos problemas relacionados à interpretação da música do passado. A própria verdade da música estava ligada a sua transitoriedade. Como arte essencialmente temporal, sua evolução e desenvolvimento eram não apenas uma necessidade imanente, mas testemunho de que todas as formas podem perecer, como o confirmava a perda de sentido de vários componentes característicos das produções ao longo dos séculos, que certamente não estavam submetidos a nenhuma lei eterna que os imortalizasse. Do Lukács de *Teoria do romance*, Adorno assimila dois temas importantes: o de que “a forma literária não era um princípio ordenador subjetivo, atemporal e abstrato, mas era em si mesma conteúdo, um reflexo das condições históricas objetivas”; e o tema da “desintegração cultural”, que ameaçava as formas artísticas do passado, e determinava os “problemas técnicos da criação artística contemporânea” (BUCK-MORSS, 1981, p. 103). Transpostos para a discussão da interpretação musical, por exemplo, isso significava que a tarefa do intérprete era resgatar o sentido vivo de uma obra, uma vez que este estava ameaçado de destruição pela história. A “dimensão histórica constituía o núcleo do problema da interpretação musical” (BUCK-MORSS, 1981, p. 104). A interpretação musical, portanto, devia ser mediada pelo presente, mas o caso do compositor era inverso, pois a criação precisava ser mediada pelo passado, e a consciência das determinações históricas do material musical, como vimos, era o elemento distintivo de Schoenberg, que ao reconhecer o momento de transitoriedade no interior da história, percebera que a ruptura revolucionária passava pela relação com a tradição.

Característico da concepção de história de Adorno, também, era o rechaço a um entendimento do processo histórico como um movimento rumo a uma reconciliação, a uma espécie de síntese, de unidade entre sujeito e objeto. Esse era um dos elementos de sua propensão pela destruição das formas, expresso em sua adesão a Schoenberg. A ideia de totalidade, do ser enquanto totalidade, estava perdida. A história não poderia proporcionar a

verdade, mesmo que a verdade fosse histórica, e assim, identificar história e verdade como forma de conceber o processo de transcendência do mundo alienado era um salto metafísico injustificável. Essa reflexão, mais uma vez, justificava a recusa de Adorno a aderir à ideia do proletariado como sujeito revolucionário - bem como o conceito hegeliano de história -, na medida em que, ao não aceitar a noção da história como progresso, a formação da consciência proletária torna-se obra do acaso e não um momento essencial da dinâmica histórica rumo a uma pretensa totalidade. Nesse sentido, a história deveria ser vista como fragmentária, descontínua, seu desenvolvimento se dava através de uma dialética ininterrupta da absoluta multiplicidade das “expressões da práxis humana”, e isso não garantia a identidade entre razão e realidade: “A história se desenvolvia nos espaços *entre* sujeitos e objetos, homens e natureza, cuja não identidade era precisamente a força motora da história.” (BUCK-MORSS, 1981, p. 109, grifo da autora). Aceitar o progresso, uma direção e um sentido para a história era, em última análise, justificar e racionalizar o sofrimento, tomar o partido do espírito do tempo ao invés de se contrapor a ele, e aqui Adorno certamente não hesitaria, mais uma vez, em tomar partido pelo indivíduo. Isso não significava, porém, que as insuficiências da história eram tomadas como verdade ontológica. A irracionalidade da história, para Adorno, não era natural e eterna, uma vez que tudo estava relacionado à ação humana.

Adorno, portanto, não tinha um conceito de história no sentido ontológico positivo. História e natureza eram, para ele, assim como a totalidade, categorias críticas. A história não era idêntica a seu conceito, uma vez que a natureza material era prova da violência de um progresso irracional; e assim também a natureza, cujos fenômenos pretensamente naturais demonstravam ser historicamente produzidos. A ideia, portanto, era romper o domínio mítico dos conceitos, que promoviam a aceitação acrítica da realidade tal como dada. Era nesse espaço de conflito permanente, de tensão crítica entre pensamento e realidade, que Adorno via a possibilidade de mudança, uma vez que não havia nenhuma lei dialética da história ou da natureza independente das ações humanas. Assim, a reprodução das condições irracionais do presente impedia que se pudesse falar em progresso, sendo este reservado apenas às ações que visavam a libertação da consciência subordinada ao dado, o que significa que, apesar de não acreditar numa totalidade que tudo abarca, Adorno acreditava que o material da atividade intelectual obedecia a uma dialética que possuía sua própria lógica interna (BUCK-MORSS, 1981, p. 113-114). Apesar da aparente contradição, a crença no progresso da atividade intelectual pode ser vista mais como uma espécie de fé no potencial da razão como forma de não cair no niilismo. O ponto aqui é que a crença no desenvolvimento histórico do material, artístico ou filosófico, não estava baseada numa noção transcendente da história, mas na

interpretação de processos que se “desenvolviam na história empírica.” (BUCK-MORSS, 1981, p. 114). Isso não implica necessariamente um processo teleológico, pois para Adorno, o que importava era a crítica do presente, e este seria progresso apenas no sentido da desintegração das formas burguesas decadentes. O foco no presente permitia a Adorno evitar uma metafísica da história. Artista, pensador e material, nada podia transcender seu momento histórico, e assim, era no presente que a verdade encontrava seu sentido concreto. Para Adorno - e aqui podemos adiantar Auschwitz, o evento que será o símbolo desta ideia -, “o presente não obtinha seu significado da história, era a história que recebia seu significado do presente.” (BUCK-MORSS, 1981, p. 115). Nesse ponto, a crítica tornava-se alvo do relativismo, o qual, ao afirmar a igual relevância de todo e qualquer ponto de vista, disfarçava uma ideologia conformista e de resignação diante do sofrimento tomado como índice de um processo mais amplo. Mas para Adorno, o relativismo só era um problema quando se pressupunha uma ontologia estática, quando o objeto era concebido em seu caráter geral, abstraindo a concretude da mútua determinação entre sujeito e objeto, e, com isso, eliminando a especificidade do fenômeno no presente. No contexto da teoria adorniana, onde é o presente que significa o passado, o relativo é a própria substância da verdade, e nesse sentido o relativismo é justamente aquilo que determina os fenômenos, não aquilo que subtrai seu sentido ao retirá-los de um pretense encadeamento teleológico.

Essas reflexões sobre a história foram desenvolvidas numa conferência de 1932, intitulada *Ideia da história natural*, as quais mesmo 30 anos depois estariam presentes na *Dialética negativa*. Tomando como base sua noção de que história e natureza não são excludentes, mas determinam-se mutuamente, Adorno usara cada um desses conceitos no intuito de desmistificar o outro. Natureza e história eram conceitos dialéticos em si mesmos: o polo positivo da natureza era o material, manifesto nos “entes concretos e individuais, mortais e transitórios”, os quais eram a corporificação da história. Seu polo negativo era o mítico, o aspecto estático da natureza “ainda não penetrado pela razão” e, portanto, “fora do controle do humano”. A história, por sua vez, manifestava seu polo positivo na “práxis social dialética”, o lugar onde o novo poderia nascer. Seu polo negativo manifesta-se no caráter a-histórico da práxis concreta, na medida em que esta reproduzia “estaticamente as condições e relações de classe, ao invés de estabelecer uma ordem qualitativamente nova.” (BUCK-MORSS, 1981, p. 123). Assim, o estabelecimento de qualquer um dos dois domínios como princípio ontológico abstrai desse caráter dúbio fundamental desses conceitos, afirmando as condições sociais dadas como naturais, ou relativizando o sofrimento material como mera contingência, o que, nos termos de Adorno, significava a justificação ideológica da dominação. A tarefa da crítica,



a partir daqui, seria analisar a realidade em busca da unidade concreta entre natureza e história. Essa unidade manifestava-se na transitoriedade da realidade material. A aparência mítica da realidade era superada quando confrontada com a transitoriedade pressuposta em seu vir a ser. Por sua vez, a aparência mítica da história, enquanto pretensa totalidade, era superada na medida em que se via contraposta ao ente particular, transitório, o qual a revelava em seu caráter descontínuo. Para a crítica, portanto, “nas brechas e rupturas da história, que articulava e intensificava a consciência desmitificadora, jazia a esperança de um progresso histórico que não fosse simples mito.” (BUCK-MORSS, 1981, p. 127-128).

Esse processo de leitura do natural enquanto historicamente produzido, e do histórico enquanto manifestação particular, material, poderia ser visto também de outro modo: “o arcaico podia apresentar-se pleno de sentido à luz do presente, ou a mesma novidade e modernidade do presente poderia ser obrigada a liberar subitamente seu significado ao ser vista como arcaica.” (BUCK-MORSS, 1981, p. 129). A *Dialética do esclarecimento* era um claro exemplo de aplicação dessa perspectiva crítica, na medida em que ilustrava, através da interpretação da jornada de Ulisses, o enfrentamento da natureza enquanto poder mítico, por meio da razão, ao mesmo tempo em que mostrava como essa mesma razão revertia em nova mitologia. Ou seja, a razão era o mito, e o progresso, o retorno do sempre idêntico, o que permitia entender os efeitos do progresso no presente como manifestação da barbárie arcaica e, ao mesmo tempo, ler a *Odisséia* como expressão do moderno. Como explica Buck-Morss em sua reconstrução, a *Dialética do esclarecimento* é simplesmente a ideia de história natural posta em prática, como era o plano na conferência de 1932 (BUCK-MORSS, 1981, p. 131-132).

O contexto da *Dialética do esclarecimento*, no entanto, era outro. Em 1944 já não se tratava mais de revolução, mas sim de “desmantelar o mito da história como progresso” (BUCK-MORSS, 1981, p. 134). O esclarecimento, o desencantamento do mundo, não conduzia necessariamente a uma ordem racional, mas a novas estruturas de dominação. O domínio da natureza era o domínio do indivíduo e também do conteúdo do pensamento, através da abstração lógica afirmada no conceito, o que configurava o esclarecimento como totalitário, o inverso do que pretendia sua definição. Assim, a crítica à noção de progresso que acompanhava o esclarecimento era feita em nome do próprio esclarecimento (BUCK-MORSS, 1981, p. 135). A partir daqui, portanto, não havia mais qualquer esperança numa revolução da razão, como antes se acreditara, ao menos como antecipação, em relação à arte. Dado que o desencantamento do mundo não fora acompanhado de uma mudança na estrutura

de classes, o retorno do arcaico continuaria sendo regra, e assim o progresso histórico estaria definitivamente condicionado a uma mudança da sociedade.

Como dito acima, o fato da contradição da realidade era o que determinava a dialética de Adorno. Se não havia conciliação na sociedade, também não poderia haver na teoria, sendo tarefa desta, assim como da arte, expressar o caráter irreconciliado da realidade e denunciar como ideológicas as tentativas de simular tal conciliação. Nesse sentido, realidade e conceito não podiam ser afirmados, mas deviam ser posicionados de modo crítico entre si, ou seja, preservando seu caráter não idêntico. Essa concepção derivava da apreciação crítica de Hegel por parte de Adorno, a qual se manifestava na mencionada rejeição da identidade entre o racional e o real. O não idêntico era o fundamento do conceito modificado de dialética, fundamento da dialética negativa, na qual, assim como em Kant, “as antinomias [...] permaneciam antinômicas, porém devido mais aos limites da realidade do que da razão.” (BUCK-MORSS, 1981, p. 139). O programa inerente a essa teoria vinha sendo gestado já a partir da década de 1930, na forma do que Adorno denominava “lógica da desintegração”. Partindo do diagnóstico da perda do sentido da totalidade como sintoma da decadência burguesa (cujo representante filosófico era o idealismo), a lógica da desintegração era entendida como o procedimento de levar as categorias do idealismo à destruição de forma interna, ou seja, consumir sua liquidação por meio da própria lógica inerente a seus conceitos (BUCK-MORSS, 1981, p. 140-141).

## 1.1 IDEALISMO

O interesse da filosofia, segundo Adorno, deveria recair sobre o particular, e essa - assim como era a visão de Schoenberg em relação à música -, era uma demanda do próprio material filosófico naquele contexto histórico. Seu projeto de dissolução do idealismo incluía tanto a crítica à ontologia do ser, de Heidegger, quanto a superação da premissa da identidade entre sujeito e objeto (BUCK-MORSS, 1981, p. 154-155). Esta última questão era a mais urgente para Adorno, e estava relacionada com a própria existência da filosofia, uma vez que a filosofia idealista manifestava a perda de contato entre razão e realidade do mesmo modo que se verificava fora da filosofia. A escolha que se dava entre os filósofos burgueses, os interlocutores da discussão de Adorno, era entre a razão e a realidade como fundamento de sua teoria, ou seja, entre a razão formal e absoluta, e entre a realidade histórica e relativa. De um lado estavam os neokantianos, os quais afirmavam a universalidade da razão à custa do contexto histórico e social; de outro, os representantes da *Lebensphilosophie*, que “aceitavam

a relatividade histórica da verdade”, bem como a necessidade de haver-se com o “conteúdo empírico (experiência vivida)”, porém ao custo de ir além deste (BUCK-MORSS, 1981, p. 156-157).

Adorno admirava a tentativa obcecada de Husserl de atingir o conhecimento do objeto sem abrir mão do conceito idealista da razão universal, e considerava seu fracasso uma vitória, pois resultou na articulação plena dos antagonismos da filosofia idealista. Sua discussão do formalismo abstrato estabelecia que o conhecimento era sempre conhecimento de algo, mesmo negando a realidade empírica, a qual, enquanto contingente, não era base para o saber absoluto. Assim, era preciso distinguir entre o objeto e sua presença no pensamento, no intuito de fundar um domínio transcendental passível de ser analisado “por uma lógica pura, não contaminada pela heterogeneidade empírica”. O objeto em nosso pensamento não era idêntico ao objeto real, e assim este último poderia ser posto em parênteses, pois mesmo que fosse destruído no mundo real, seu significado “permaneceria como intencionalidade do ato de pensamento” (BUCK-MORSS, 1981, p. 157). Para Adorno, no entanto, o que pesava era o fato de que o objeto poderia ser “destruído no mundo real”. Aquilo que pode acontecer ao objeto, a possibilidade de sua destruição ou transformação, era justamente o sentido que importava, o qual, no entanto, Husserl empenhava-se em eliminar junto com a heterogeneidade empírica. A tentativa de Husserl era compreensível, pois o que estava em jogo era possibilidade mesma da “compreensão racional”, uma vez que a impossibilidade de identificar a realidade com os conceitos universais resultava no risco de que esta realidade se “despedaçasse numa profusão de particulares que se apresentariam ao sujeito de maneira opaca e inexplicável”, gerando a angústia e confusão tão explorada pela filosofia existencialista. Para o existencialismo, o absurdo da existência manifestava-se na referida “impossibilidade de subsumir fenômenos particulares sob categorias gerais e abstratas”. Para Adorno, no entanto, isso apenas demonstrava o absurdo da sanha classificatória e de tomar como conhecimento o mero ato de rotular (BUCK-MORSS, 1981, p. 159). Aqui estava implícita a crítica à tendência de tomar os fenômenos como dados de forma imediata:

Para Adorno, “o concreto” precisava situar o particular em sua relação dialética e mediada com a totalidade. O objeto era então *mais* que o objeto mesmo, e seu conhecimento era algo mais que o tautológico  $A=A$ . Mas apenas através da mediação da reflexão conceitual podia ser entendida esta relação, precisamente por não estar “dada” de forma imediata na experiência. (BUCK-MORSS, 1981, p. 160, grifos da autora)

O objeto, portanto, mesmo em nome de uma pretensa pureza, não podia ser abstraído da totalidade – totalidade no sentido de Marx, a estrutura socioeconômica da ordem burguesa -, sob pena de tornar-se mero fetiche. Mas assim como à fenomenologia e ao existencialismo faltava a mediação dialética, esta, por sua vez, deveria também “enfrentar os fenômenos cotidianos”. Nesse sentido, o que Adorno buscava era a manifestação do universal no particular, encontrar a verdade no cotidiano, revelar o objeto como algo mais do que sua identidade consigo mesmo, como mais tarde seria o caso exemplar da análise micrológica de *Minima moralia*. Aqui a análise não se ocupa em identificar verdades universais a respeito de hábitos e rituais urbanos, mas em perceber, através destes, a mediação da totalidade naquele momento histórico, único e irreversível, liberando a percepção de uma verdade objetiva mesmo num contexto “historicamente específico”. O mesmo procedimento aplicava-se à análise dos textos filosóficos, os quais acabavam revelando detalhes significativos à revelia do próprio autor. O que a crítica adorniana buscava era a verdade inintencional (BUCK-MORSS, 1981, p. 166).

Com a noção de verdade inintencional, Adorno ia além da crítica da ideologia, a qual limitava-se a expor a não identidade entre sujeito e objeto, e assim a falsidade da racionalidade do real. A não identidade era justamente o lugar da verdade. Em sua crítica a Husserl, Adorno (2015a) demonstrava que este havia voltado ao idealismo, do qual pretendia escapar, na medida em que, ao separar os objetos empíricos dos intencionais, aquilo que restava como objeto para análise era a mera intenção do sujeito. O materialismo de Adorno pregava uma volta às coisas no sentido pré-kantiano. Tudo era matéria, mesmo os objetos do pensamento, pois nada disso era puramente subjetivo, sendo também *locus* da verdade inintencional. O objetivo era investigar, ou melhor, interpretar o que os objetos diziam para além da intenção de seu criador. Os fenômenos culturais não se esgotavam na análise psicológica do criador, mas expressavam, junto ou em contradição com sua subjetividade, a mediação da estrutura socioeconômica (BUCK-MORSS, 1981, p. 171-172). É assim que Adorno justificava sua postura de considerar o foco do artista, ou do filósofo, exclusivamente em seu material e não na política, como mais útil à sociedade. Nesse sentido, a música de Schoenberg era revolucionária tanto em âmbito cultural quanto político, marxista, apesar da antipatia deste em relação ao marxismo. Como em uma espécie de ato falho, o pensador burguês, portanto, “expressava a verdade apesar de si mesmo”, e as inconsistências de sua teoria eram a causa da “desintegração” da filosofia (BUCK-MORSS, 1981, p. 173-174). Assim, era nas fraturas e ambiguidades que deveriam concentrar-se os esforços de interpretação. A realidade dada não concordava de modo algum com a razão absoluta, e

portanto era necessária a intervenção ativa do sujeito - tão determinado pelo objeto quanto este por ele - para que o objeto liberasse sua verdade. Agora, “o foco deslocava-se da consideração do particular concreto como fonte da verdade inintencional ao papel do sujeito na interpretação dessa verdade.” (BUCK-MORSS, 1981, p. 176).

A proposta da filosofia de Adorno é a de uma nova experiência filosófica. Como vimos, em seu processo de adesão ao marxismo, ele rejeitou a noção de consciência de classe. Ao insistir na consciência individual, sua proposta era continuar a interpretar o mundo como condição para a mudança, em lugar de endossar uma práxis falsa. A defesa do indivíduo visava recuperá-lo da ruína do individualismo burguês, para que assim pudesse haver alguma esperança de formação de um sujeito coletivo efetivamente politizado. Por meio de um regresso a Kant, Adorno afirmava que este não havia sido individualista o bastante, uma vez que a universalidade de seu “sujeito transcendental ignorava a particularidade histórica e pressupunha a intercambialidade de todos os sujeitos” (BUCK-MORSS, 1981, p. 178). Para Adorno, o sujeito da experiência filosófica era o ser humano em sua materialidade e transitoriedade, e não um “entendimento puro sem corpo”. Isso significava que o conhecimento deveria pressupor a materialidade do sofrimento humano, sua história, mas também “que o ato cognitivo tinha caráter somático”, sendo assim práxis social dialética.

Apesar de não negar o papel da classe no processo de socialização do sujeito, Adorno não levava em conta a posição deste nas relações sociais de produção, considerando que tanto a burguesia quanto o proletariado “eram igualmente suscetíveis à ideologia produtora de falsa consciência”. O núcleo do seu argumento era a não identidade, e aqui é preciso perceber que, embora historicamente determinado, o sujeito era único e não permanecia idêntico a si mesmo: “A experiência filosófica, como processo dialético de práxis social, não deixava o sujeito intacto.” (BUCK-MORSS, 1981, p. 180). A experiência cognitiva da dialética negativa era a da inconformidade, e assim a correção da consciência não deveria ser medida conforme sua adequação aos interesses do proletariado, mas de acordo com a experiência individual da não identidade do sujeito com o mundo. A verdade em sentido enfático não dependia de consenso subjetivo, ela era objetiva.

Ainda em sua crítica a Kant, Adorno afirmava a participação ativa do sujeito também no processo cognitivo, que não deveria apenas moldar a realidade de acordo com as categorias. De acordo com sua inversão da revolução kantiana, o objeto deveria ter a primazia, pois ele era fruto do desenvolvimento histórico da sociedade, tal como as próprias categorias do entendimento. Assim, a espontaneidade do momento cognitivo significava imergir no objeto, não resultando numa descoberta de si por parte do sujeito, mas na revelação

de uma determinada configuração social que condicionava o objeto e, portanto, o próprio sujeito.

## 1.2 CONSTELAÇÃO

Para Adorno, como vimos, o real não era racional, embora fosse compreendido racionalmente. Mas apenas a lógica dialética era capaz de “captar as contradições internas dos fenômenos que reproduziam no microcosmo a dinâmica do todo social contraditório.” (BUCK-MORSS, 1981, p. 184). A filosofia, entendida como “lógica da questão” - e não questão de lógica, como afirmava Hegel -, era o lugar da fantasia, da fantasia exata que, enquanto *ars inveniendi*<sup>19</sup>, deveria “dispor ativamente seus elementos” em relações diversas, no intuito de que essa disposição propiciasse um meio acessível à sua verdade. Essa fantasia, no entanto, não era mera “elucubração de sonhos”, pois permanecia estritamente no domínio do material que a ciência proporcionava. Na fantasia exata, nem sujeito nem objeto estavam em vantagem em sua relação. O que se entendia por lógica da questão era o reordenamento interpretativo dos elementos da experiência, o qual, através do reconhecimento da mediação mútua entre sujeito e objeto, reacomodava tais elementos de modo a que as figuras resultantes se abrissem à compreensão. Importava, assim, como afirmara Benjamin, distinguir o conhecimento, obtido através de coleta de dados, da experiência filosófica da verdade. Nesse sentido, a filosofia era a apresentação da verdade, e por isso o discurso deveria, através da fantasia exata do sujeito, traduzir sua lógica interna (BUCK-MORSS, 1981, p. 186-187). Aqui surge a questão da mimesis em Adorno, que em sua análise da execução musical considerava que a possibilidade de manutenção da aura, da verdade do original no contexto da cópia, estava ligada justamente à sua transformação, a qual demandava a fantasia exata, entendida como recepção e espontaneidade a um só tempo. A mimesis, originada na imitação da natureza pelo xamã, sobrevive à magia enquanto princípio de representação artística. Esse processo de imitação transposto para a teoria assumia em Adorno a seguinte forma: a lógica interna dos objetos se transformava em palavra; as palavras, por sua vez, eram transformadas em imagens. O resultado não era a duplicação do mundo, mas sua metamorfose, como um truque de mágica. A mimesis não absorve o objeto, como o faz a subjetividade kantiana por meio de suas formas e categorias *a priori*. Nela, o objeto tem a primazia, e sua forma é fruto de uma transformação, a qual, por sua vez, é transformação do sujeito e do objeto. Assim, a

---

19 A invenção a que o termo faz referência não é no sentido de construção, mas no de descoberta, algo que se encontra pela primeira vez (BUCK-MORSS, 1981, p. 185).

linguagem filosófica deveria expressar a verdade através da configuração, e esta, procedente da mimesis, esforçava-se por “chamar as coisas por seus nomes corretos.” (BUCK-MORSS, 1981, p. 189).

A questão do nome, também inspirada em Benjamin, tinha origem mais mística que marxiana. As palavras haviam perdido sua relação com o conteúdo com a *queda* de Adão. A partir daqui, a linguagem, em sua condição ineficiente para dizer o nome das coisas, será um reflexo do sofrimento da natureza. Em Adorno, esse tema é secularizado. O sofrimento da natureza, para ele, tinha origem na opressão de classe, e as palavras, indiferentes ao sentido dos objetos, se tornavam fetiche. Na mimesis, o nome é correto porque a representação está submetida à particularidade do objeto, sua historicidade e unicidade irreversível, o que resulta numa configuração própria (BUCK-MORSS, 1981, p. 190). Em vez de subordinar a natureza, como o fazia o conceito, o nome, na perspectiva de Benjamin e Adorno, a imitava, focado na não identidade e unicidade do objeto. Mas como as palavras não poderiam deixar de ser conceitos, a utopia do nome precisava da intervenção da representação filosófica, dispondo esses conceitos em *clusters*<sup>20</sup>, os quais formariam as estruturas que Adorno chamava de constelações (BUCK-MORSS, 1981, p. 193).

A função da fantasia exata era evitar as posições do idealismo, através da primazia do objeto; e do materialismo vulgar, dispondo ativamente dos elementos, articulando sua lógica interna e evitando a mera duplicação do dado. Como vimos, a inspiração para a ideia de constelação – esboçada pela primeira vez por Benjamin em *Origem do drama trágico alemão* - estava ligada ao princípio mimético de semelhança não representacional, a qual, assim como a linguagem, buscava a articulação da lógica interna do objeto sem incorrer numa cópia estéril. Em Benjamin, a constelação buscava articular a experiência filosófica da verdade, compensando o caráter limitado do conceito de experiência em Kant. Assim, era importante distinguir os conceitos de experiência de Kant, enquanto conhecimento visando a ciência, onde o sujeito constituía a realidade de acordo com seu entendimento; e o conceito de experiência filosófica, o qual se referia à revelação da verdade, onde “o sujeito constituía ideias cuja estrutura era objetiva, determinada pelos próprios fenômenos particulares”, ou seja, a partir da realidade empírica (BUCK-MORSS, 1981, p. 195). Assim, o sujeito que conceituava devia atuar como mediador, de modo a formar uma estrutura capaz de tornar a ideia perceptível. A questão não era tanto o conceituar, mas o que acontecia aos fenômenos uma vez estando “nas mãos do conceito”. Na expressão da verdade, os particulares se

---

20 Na linguagem musical, um *cluster* é um acorde que não pode ser propriamente denominado como acorde, pois as notas que o compõem são consecutivas, não sendo possível nomear a função que representam. Isso significa que todas as notas têm igual importância nesse tipo de construção.

transformavam em ideia na disposição conceitual de seus elementos, sendo papel do sujeito perceber as conexões entre os elementos dos fenômenos, tal como um astrólogo, no exemplo de Benjamin, “percebia figuras nos céus” (BUCK-MORSS, 1981, p. 197).

As ideias eram os fenômenos empíricos, mas quando dispostas em constelações, passavam a ser algo mais. Com o foco na empiria, a constelação invertia a noção consagrada de Platão. A verdade dos fenômenos não era as ideias, ao contrário, o fenômeno era a verdade nas ideias, e assim, o particular tinha sua dignidade garantida. Com essa premissa benjaminiana, Adorno podia aproximar a constelação do materialismo, e assim o fez em sua aula inaugural: “Interpretação do não intencional através da composição dos elementos analiticamente isolados e elucidação do real por força de tal interpretação: este é o programa de todo conhecimento genuinamente materialista” (ADORNO, 2018, p. 445). Tal materialismo forçava a liquidação da tradição por meio da crítica imanente<sup>21</sup> de seus conceitos tradicionais, mas o fazia de modo a operar sua superação no sentido da *Aufhebung* hegeliana, ou seja, negando e preservando, e nesse preservar havia a intenção de redimir a indução. Esta era redimida, aqui, na medida em que não derivava, como em Kant, o geral de fenômenos díspares, mas em vez disso considerava as ideias como mônadas, como autossuficientes, contendo em si “a totalidade, uma imagem do mundo”, e que ao mesmo tempo diferenciavam-se de todas as outras ideias. Isso gerava uma concepção das constelações enquanto descontínuas, de modo que cada uma tinha seu centro e eram posicionadas sem hierarquia, preservando sua particularidade, o que, de acordo com a natureza essencialmente histórica das ideias, fazia com que cada construção das constelações sempre demandasse uma volta aos fenômenos em questão. A forma de exposição adequada às demandas desse procedimento, como Adorno esclarecerá mais tarde (ADORNO, 2003a), é o ensaio.

Mas o acento da redenção da indução, no entanto, no caso de Adorno, significava sua superação, e para isso era necessário a tradução da doutrina benjaminiana, com sua linguagem carregada de elementos da mística judaica, para a linguagem materialista. Assim, na formulação de Adorno - inspirado por Marx, cuja teoria ainda não estava presente na elaboração de Benjamin -, a interpretação filosófica do conhecimento obtido pela ciência, a interpretação do dado, passava a conceber “seu conteúdo *social* historicamente específico” como a ideia do fenômeno, sua essência (BUCK-MORSS, 1981, p. 202, grifo da autora).

---

21 A *crítica imanente* visa avaliar uma coisa a partir daquilo que esta alega ser. Adorno, ao discutir a *fenomenologia*, afirma: “O procedimento da dialética é a crítica imanente. Ela não se opõe à fenomenologia através de um ponto de partida ou de um projeto que lhe seriam exteriores e alheios, mas impele o ponto de partida fenomenológico com sua própria força para onde ele não gostaria de ir de modo algum, arrancando dele a verdade com a confissão da própria inverdade.” (ADORNO, 2015a, p. 36).



Os textos de Adorno são ensaios que articulam uma ideia específica, em forma de constelação, de modo que “a realidade socio-histórica que constitui sua verdade se torne fisicamente visível em seu interior.” (BUCK-MORSS, 1981, p. 203). Em lugar de considerar as relações de produção que determinavam os fenômenos, como o exemplo da mercadoria, Adorno, aqui mais influenciado por Husserl, buscava a verdade da totalidade social, tal como era experimentada dentro do objeto. Como vimos, cada constelação era uma nova tentativa de retratar a essência da sociedade, não só pela natureza dinâmica do objeto, mas também porque o processo de construção de constelações não podia ser separado de sua própria aplicação.

De acordo com o método constelatório, os elementos do fenômeno apresentavam-se como cifras, imagens do que existe, em forma de enigma. A interpretação filosófica deveria decifrar tais cifras enquanto portadoras, em forma de mônadas, da estrutura social e psicológica burguesa. O material analisado eram os fenômenos empíricos submetidos à investigação das ciências humanas e sociais, os quais eram conceituados e organizados em categorias-chave, que por sua vez deveriam ser adequadas “para abrir a realidade”. Apesar da aparência mística da linguagem, o conceito implícito no processo de desenvolvimento das categorias-chave de interpretação tinha um horizonte muito claro. As chaves não tinham origem nos procedimentos classificatórios da sociologia burguesa, mas nas categorias críticas da teoria marxiana, tais como classe, ideologia e mercadoria, bem como da psicanálise freudiana. As categorias freudianas e marxianas se articulavam dialeticamente, pois afetavam-se mutuamente, modificando-se no processo, devido à particularidade histórica do evento analisado. Dada a incompatibilidade entre as teorias de Freud e Marx, fica claro que o objetivo de Adorno não era nenhuma síntese, mas revelar o aspecto contraditório da realidade justamente a partir do confronto entre concepções distintas. Na constelação, em lugar de subsumir os fenômenos a categorias freudianas ou marxianas, “estes eram interpretados como representações físicas e concretas das categorias”. Assim, enquanto o conceito decifrava o enigma, o objeto proporcionava a imagem desse conceito (BUCK-MORSS, 1981, p. 207). Os ensaios de Adorno eram construídos de forma oposta à mercadoria. A esta, baseada nos princípios de abstração, identidade e reificação, Adorno opunha uma construção articulada de acordo com os princípios de “diferenciação, não identidade e transformação ativa” (BUCK-MORSS, 1981, p. 207). Na construção do ensaio, os elementos não possuíam valor ou significado absolutos fora do contexto de suas manifestações particulares, fazendo com que fosse impossível falar em abstrato de do que era a “boa arte” ou “uma teoria progressista”, pois “a realidade era contraditória e si mesma. [...] seus elementos não formavam um todo harmônico, nem sequer no interior de um fenômeno particular. As constelações eram

construídas para tornar visível esse caráter essencialmente contraditório” (BUCK-MORSS, 1981, p. 208-209). Assim, na análise das mercadorias e também nos detalhes mais banais do cotidiano burguês, Adorno buscava identificar as mentiras que, de modo não intencional, acabavam revelando a verdade profunda. O que o ensaio almejava, portanto, através da expressão das contradições, era que sua composição fosse a mimesis de uma estrutura social livre da dominação.

A construção das constelações tinha dois momentos: analítico-conceitual e representacional. O primeiro isolava e mediava os fenômenos a partir dos conceitos críticos, e o segundo os unia de modo a dar visibilidade à realidade social. As imagens das constelações não eram entendidas por Adorno como símbolos conceituais ou analogias da realidade, mas como manifestação material, evidência empírica da mediação entre o particular e a estrutura social. As imagens, as quais Adorno chamava de “imagens históricas”, existiam de fato, segundo ele, porém era necessário que a fantasia subjetiva as descobrisse. Diferentemente das metáforas ou analogias, as imagens pretendiam ser “réplicas autênticas”, pois não significavam, tal como as analogias, mas operavam transformações miméticas ao dizer, como vimos acima, o nome do objeto (BUCK-MORSS, 1981, p. 216). Assim, no que se refere à manifestação musical, ou mesmo ao local que a abrigasse, o que a imagem mostrava não era o sentido imediato daquele fenômeno particular, mas a estrutura geral que lhe dava suporte e que por isso estava sempre oculta.

Esse método de Adorno aplicava-se a qualquer fenômeno social burguês. Nele, a falsidade da filosofia burguesa era provada negando suas premissas idealistas. A intenção, além de elevar a consciência crítica em relação à ideologia, era articular a lógica do material da filosofia, que por si mesmo levaria à desintegração da forma mercadoria. O que surgiria a partir daí era um processo reflexivo de participação consciente no processo de mudança social (BUCK-MORSS, 1981, p. 230-231). Em sua aula inaugural, a crítica de Adorno à forma mercadoria, a partir da crítica imanente, mostrava ao mesmo tempo a incorreção da concepção kantiana da dualidade entre realidade e pensamento. Sujeito e objeto se codeterminavam, e assim percebia-se que os problemas nas relações de produção das mercadorias eram similares aos do idealismo kantiano. Agora era possível demonstrar que esses elementos eram reflexos da realidade social. O enigma da coisa em si era resolvido, não porque agora havia uma resposta, mas porque a questão não fazia mais sentido, uma vez que surgira a partir do pressuposto de um sujeito autônomo, não determinado pelo objeto. Assim como ocorre com a solução de um enigma, tão logo haja uma, a questão desaparece (BUCK-MORSS, 1981, p. 232).

Adorno ocupava uma posição *sui generis* no debate em relação o papel da arte no conhecimento. Ele rejeitava o pressuposto dualista expresso na dicotomia entre razão e arte, defendendo a experiência estética como forma privilegiada de conhecimento, na medida em que nela convergiam, sem hierarquia, “sujeito e objeto, ideia e natureza, razão e experiência sensual”, propiciando um modelo adequado para o conhecimento materialista e dialético (BUCK-MORSS, 1981, p. 250). A inspiração para essa postura vinha, certamente, da composição e execução musicais. A concepção da música como modelo de conhecimento, e não como mera expressão subjetiva, era aparentada com a da ciência. Essa posição também ganhava suporte da concepção de Marx que, nos *Manuscrito econômico-filosóficos* enunciava uma “dialética do trabalho como experiência cognitiva” muito semelhante à concepção de Schoenberg da “experiência estética da composição”. O objetivo de Adorno, assim, não era estetizar a filosofia, mas reconstruir a estrutura da dialética entre sujeito e objeto adequada às relações humanas, ou seja, “conhecimento, práxis política e arte”, assim afirmando a “função moral-pedagógica” da arte e da filosofia através do ensino exemplar, e não da manipulação pela propaganda (BUCK-MORSS, 1981, p. 251).

Na filosofia baseada na experiência estética, o sujeito não se apropriava do objeto, não tinha intenção de dominá-lo, pois sabia-se diante de uma realidade não idêntica que não devia ser anulada em sua particularidade pela abstração conceitual. O ato de experimentar, reposicionando os conceitos e formando figuras, assemelhava-se ao ato de descobrir, e assim transformava a concepção da ideia de conhecimento. A busca agora não era por leis que fomentassem a predição e manipulação, mas por “ver”, por uma espécie de “revelação secular [...] por meio da interpretação crítica”. Aqui, neste ponto de certo modo alinhado com Kant, o tipo de conhecimento almejado não era a “informação empírica que se possuía”, como já vimos, “mas juízo que proporcionava capacidade de ação” (BUCK-MORSS, 1981, p. 268-269). Não se deve concluir disso, no entanto, que para Adorno teoria e arte eram a mesma coisa. A separação entre arte e ciência era uma necessidade histórica, pois apenas e justamente nessa condição irreconciliada é que se poderia intuir, dialeticamente, seus aspectos particulares convergentes e seus conteúdos de verdade. No que se refere à experiência de seus objetos, os dois campos se assemelhavam, mas não em relação ao processo cognitivo. Enquanto para a arte o valor residia em ser “o *outro* da realidade dada”, para a ciência o valor era a adequação dos conceitos ao descrever seus objetos (BUCK-MORSS, 1981, p. 270-271). A concepção marcante de Adorno da filosofia como interpretação, oposta por definição à filosofia que se limitava a analisar o objeto na sua condição de dado - e que por isso pressupunha o dado como imediato e nada mais -, encontrava na música sua manifestação

mais clara. A música não precisava esperar pela crítica para ter seu conteúdo de verdade expresso, pois, diferentemente da imagem, que condensava o conteúdo de forma acabada, a música passava a existir apenas no momento de sua performance, a qual, por sua vez, era intrinsecamente dependente da interpretação. A interpretação, como forma de entender a música, era o mesmo que fazer música, e nesse sentido proporcionava um modelo adequado da concepção de Adorno da atividade crítica. A limitação da música enquanto modelo, porém, era sua linguagem não conceitual. Como a prática filosófica se dava através da crítica da linguagem (ADORNO, 2018c), a análise conceitual não poderia ser dispensada. Assim, a interpretação filosófica era dependente dos conceitos para ir além da realidade dada, e estes eram desenvolvidos especialmente, como já vimos, pela sociologia marxiana e pela psicanálise freudiana (BUCK-MORSS, 1981, p. 273).

### 1.3 EXPERIÊNCIA AMERICANA

Mesmo com a evidente ameaça nazista ao longo da década de 1930, Adorno demorou até se convencer definitivamente a deixar a Europa, mas em 1938 aceitou ir para os EUA na condição de diretor musical do *Princeton radio research project* em Nova York, posição que Horkheimer havia negociado para ele. Sua total falta de adaptação ao *modus operandi* da pesquisa social americana fez com que Adorno rapidamente perdesse esse emprego, além do fato de se tratar de um projeto voltado exclusivamente para o uso de dados das pesquisas de impacto da mídia nas massas para a maximização dos lucros (BUCK-MORSS, 1981, p. 325-327). Adorno então se mudou para Los Angeles, onde estava Horkheimer, e lá trabalhou em diversos projetos do instituto, além de suas obras mais conhecidas, sobretudo em relação à música. Aqui seria desenvolvida com mais intensidade a ideia do sujeito afetado pelas relações de produção e consumo da sociedade de massas, o qual se tornaria incapaz do distanciamento adequado para a “experiência dialética” do objeto, que era o cerne de seu empreendimento filosófico. O poder exercido pela propaganda era um reflexo do desenvolvimento tecnológico que, enquanto dominação da natureza passara a atuar também no reforço dos mecanismos de dominação social. Nesse sentido, a história, como intuía Benjamin, se manifestava como o sempre igual (BENJAMIN, 1994, p. 226). A guerra mudara definitivamente o objetivo da crítica. Agora que a revolução não era mais uma possibilidade, e a barbárie dava provas de sua natureza inerente à racionalidade instrumental, a tarefa era desvelar o mito da história como progresso, reforçando, de acordo com a premissa da unicidade do momento particular, que o que passou não deveria necessariamente ter sido

assim. Esse espaço do momento único e irreversível, sempre presente como o *locus* potencial para a mudança, estava agora, no contexto do avanço da cultura de massas, mais uma vez ameaçado. É com base nesse diagnóstico que a produção de Adorno dirigida à crítica da cultura se afirmava novamente. Seguindo a intuição de sua resposta ao famoso artigo de Benjamin, *A obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica* - o qual manifestava uma visão otimista em relação ao potencial da cultura de massas, em especial o cinema -, Adorno (2009b) passa a concentrar seu foco nas manifestações regressivas resultantes do problemático distanciamento entre consciência e sociedade potencializado pela redução da cultura à mercadoria, as quais revelavam uma nova recaída no mito. Como dito acima, esse também seria um dos temas da *Dialética do esclarecimento*, especialmente no capítulo sobre a indústria cultural. No entanto, a perspectiva de que a mudança na cultura era insuficiente permanecia intacta. A mudança estrutural, profunda, da sociedade, continuava sendo o único horizonte possível a partir do qual se poderia elaborar qualquer conteúdo propositivo. A história, como vimos, não tinha um sentido em si mesma, apenas como referência ao presente enquanto conceito crítico, e na medida em que este se revelava reiteradamente como manifestação do arcaico, a única resposta adequada era a resistência à colaboração, à adaptação, e para a crítica, assim, restava a negação determinada<sup>22</sup>, a resistência intransigente que chamava as coisas pelo nome correto.

A experiência americana resultara no desenvolvimento de outro aspecto do pensamento de Adorno que, embora baseado em seus programas anteriores, se tornaria característico de sua produção voltada para a sociologia: a fisionomia social (ADORNO, 2001, p. 21). Partindo do fato da mediação social, a qual, enquanto cultura sedimentada, operava a introjeção do todo na consciência tornando a esfera privada um mero apêndice do processo social, a tarefa da fisionomia social era “interpretar criticamente o fenômeno como expressão inintencional da verdade acerca de uma totalidade social falsa.” A intenção de Adorno não era reduzir os fenômenos à estrutura socioeconômica, mas mostrar a forma como estes, produzidos por essa estrutura, reproduziam a mesma estrutura através dos sujeitos que poderiam transformá-la. É dessa forma que o particular se transformava na imagem dialética da totalidade (BUCK-MORSS, 1981, p. 344-345). Esse procedimento se fazia presente mesmo no estudo com o Grupo de Berkeley, onde Adorno atuou como codiretor: *A personalidade autoritária* (1950).

---

22 Na negação determinada em Adorno, o falso é preservado como ideia reguladora. Nesse sentido, o todo falso enquanto ideologia, por exemplo, seria mantido como a contraparte que poderia apontar para uma vida correta (BUCK-MORSS, 1981, p. 112).

O estudo fazia parte da série intitulada *Estudos sobre preconceito*, que fora patrocinada pelo Comitê Judeu Americano, e tratava-se de uma pesquisa sobre o antissemitismo nos EUA. Apesar das tensões de sua experiência americana em relação à ciência social já descritas, Adorno teve a oportunidade de experimentar uma tradução de seu pensamento para uma metodologia empírica, “permitindo que a especulação filosófica qualitativa passasse a censura positivista e quantitativa da ciência social oficial.” (BUCK-MORSS, 1981, p. 349). Adorno já havia abordado o antissemitismo junto com Horkheimer no capítulo “Elementos do antissemitismo”, na *Dialética do esclarecimento*. Ali seu diagnóstico seguia sua prática de conciliação entre as teorias de Marx e Freud, e situava a impossibilidade dos trabalhadores perceberem o contexto de dominação a que estavam submetidos como o catalisador da projeção do ódio sobre os judeus, com sua posterior apropriação pelo fascismo. Em *A personalidade autoritária*, o objetivo era identificar os traços característicos do indivíduo permeável à propaganda antidemocrática. A teoria da *Dialética do esclarecimento* permanecia: o antissemitismo e o fascismo não eram manifestações isoladas de intolerância, mas certo arcabouço psicológico em potência que poderia se desenvolver conforme a estrutura social. Em *A personalidade autoritária*, portanto, persistia a ideia de que não se poderia explicar a realidade social recorrendo apenas à estrutura econômica ou ao âmbito psicológico, mas que a leitura deveria ser feita a partir da dialética entre esses dois polos. O que Adorno fez foi transpor seu procedimento de construção de constelações de modo a produzir um método de análise quantitativa que revelasse “aqueles fatores psicológicos que, em oposição aos próprios interesses racionais das massas, constituíam um componente indispensável do êxito fascista.” (BUCK-MORSS, 1981, p. 354). Assim, a análise de conteúdo, uma novidade para os sociólogos americanos, era parte fundamental do estudo. Como era típico em seu processo de interpretação, o foco se mantinha nas contradições e rupturas reveladas pelos resultados das entrevistas, de modo que fosse possível perceber a estrutura social reproduzida por tais respostas. Tal como havia identificado em 1938, em *Sobre o caráter de fetiche da música e a regressão da escuta*, no que se referia ao comportamento do ouvinte, a característica da resistência violenta ao não idêntico, aqui por parte do antissemita, era derivada da necessidade de orientação num mundo que havia se tornado estranho e opressor, o que apontava para a intuição fundamental da análise de Adorno de que a necessidade autoritária tinha origem nas condições objetivas.

Após essa breve exposição de alguns conceitos fundamentais para o entendimento da sua filosofia, podemos abordar agora os temas relativos ao assunto desta pesquisa, os quais complementarão o itinerário de Adorno esboçado até aqui.

## 2 VIDA FALSA

A famosa sentença do aforismo 18 de *Minima Moralia*, “Não há vida correta na falsa” (ADORNO, 1993, p. 33), encerra uma das principais teses de Adorno a respeito da condição do indivíduo no mundo presente. Para Adorno, não podemos pretender viver de forma correta num mundo estruturado de modo que torne tal pretensão impossível. No mundo administrado, viver corretamente seria afirmar a totalidade do sistema, abrir mão da autonomia para adaptar-se ao mecanismo social, sendo essa sua versão do que chamamos *mal radical*. Mesmo concordando com o diagnóstico, Adorno inverte a fórmula de Hannah Arendt em relação ao mal: “a banalidade é que é o mal,[...] ela é radicalmente má.” (ADORNO, 2001a, p. 115). A banalidade, assim, é entendida pelo autor enquanto princípio de inércia da consciência que se adapta ao mundo, ao que é dado, e esse é o sentido do mal para Adorno, quando se refere ao *mal radical*<sup>23</sup>. Esse diagnóstico é essencial para o desdobramento do que se convencionou chamar sua “filosofia moral negativa” (SCHWEPPENHÄUSER, 2004), sintetizando o modo como o Adorno percebe a modernidade e a realização do projeto do esclarecimento no mundo contemporâneo. Assim, a condição do mundo com o qual nos deparamos não permitiria uma concepção positiva de como seria uma vida correta, limitando nosso campo de ação essencialmente à tarefa de criticar e consertar o que nos foi legado.<sup>24</sup> Para Adorno, o *mal radical* está na própria raiz do capitalismo tardio, e o que quer que façamos para mudar tal situação, sem que isso signifique um rompimento com o sistema e uma crítica da razão que o sustenta, terá como resultado provável apenas alguma forma de reprodução deste mal. O silêncio e a inação tampouco seriam aceitáveis, pois estamos tão implicados nessa situação que mesmo não participar ativamente de sua manutenção não nos livra da culpa de estar vivendo sob tais circunstâncias (FREYENHAGEN, 2008, p. 101). Nesse contexto, o risco de que a banalidade acometa a própria filosofia deve ser evitado levando o processo de esclarecimento ao extremo, o que para Adorno significa salvar o momento especulativo contra a racionalidade positivista de mero registro de fatos, que sempre resulta em nova mitologia (ADORNO, 2001a, p. 115).

23 Diferentemente de Kant, que afirma ser o mal uma falha da vontade que nos predispõe a ceder às paixões, Adorno culpa as condições sociais pelo comportamento heterônomo dos indivíduos (FINLAYSON, 2002, p. 2-3).

24 Para reforçar essa ideia, é relevante destacar a discussão do *humano* em Adorno. Na *Dialética Negativa*, ao abordar a ideia de humanidade na variante do imperativo categórico de Kant, o filósofo chama atenção para o fato de que aquele concebe a humanidade como “ideia regulativa” desprovida de materialidade, e conclui apontando para o fato de que “a humanidade, o princípio do ser humano, de maneira alguma a soma de todos os homens, ainda não foi realizada.” (ADORNO, 2009, p. 215). Para Adorno, a realização humana apenas se dará ou poderá ser pensada após a transformação efetiva das condições sociais.

Podemos caracterizar melhor a vida falsa, como produto da sociedade e fruto da razão instrumental, através da situação do indivíduo, o qual se encontra, para Adorno, mediado pela sociedade, e assim submetido à dialética entre universal e particular. A vida privada, neste contexto, se torna função da esfera do consumo, onde a autonomia é engolida pelo processo de produção material. Para Adorno, a existência individual deveria ser investigada naquilo que de fato a determina, ou seja, sua aparente imediatez, sua configuração fragmentada. Ao falar de modo imediato do que é mediato, ignora-se o fato de que o indivíduo é apenas engrenagem, reproduzindo, assim, a ilusão de que este ainda pode ser sujeito: “O olhar lançado à vida transformou-se em ideologia, que tenta nos iludir escondendo o fato de que não há mais vida.” (ADORNO, 1993, p. 7). A famosa pergunta pela possibilidade da “vida reta”, portanto, não pode estar desvinculada da tomada de consciência acerca dos processos de assimilação e formatação da consciência e do inconsciente do indivíduo pelas relações de produção material, ou seja, é preciso perceber o mediato inerente ao imediato.

É nesse contexto que surge a crítica a Hegel. Na Dedicatória de *Minima Moralia*, vemos que o teor da crítica à totalidade é o papel que o indivíduo desempenha no sistema hegeliano: “A representação de uma totalidade harmônica através de seus antagonismos força-o a atribuir à individuação – mesmo que ele a determine sempre como o fator que impulsiona o processo – uma posição que só pode ser inferior na construção do todo.” (ADORNO, 1993, p. 9). Identificando a raiz de tal procedimento no pensamento liberal, Adorno censura o fato de Hegel ignorar que a reconciliação entre universal e particular pretendida pelo conceito não tenha jamais se realizado historicamente:

[...] com refletida frieza, ele opta mais uma vez pela liquidação do particular. Em nenhum lugar o primado do todo é posto em dúvida. Quanto mais questionável é a transição da singularização reflexionante à glorificada totalidade [...], tanto mais zelosamente a Filosofia, como legitimação do subsistente [*Bestehenden*], se agarra ao carro triunfal da tendência objetiva. O desenvolvimento mesmo do princípio social de individuação no sentido do triunfo da fatalidade dá a ela motivo suficiente para tanto. Na medida em que hipostasia a sociedade civil, assim como sua categoria fundamental, o indivíduo, Hegel não soluciona verdadeiramente a dialética entre ambos. (ADORNO, 1993, p. 9)

Assim, a crítica de Adorno em *Minima Moralia* se atém à negatividade como índice da verdade da situação do sujeito, o que justifica seu procedimento micrológico. A análise se detém nos aspectos banais da vida privada como manifestação da substância da sociedade. Daí o uso do aforismo, que aparece como signo da realidade fragmentada e danificada, e que



por isso contém a verdade do presente. O aforismo deve permanecer no objeto, no sujeito, o qual tem sua verdade na negatividade, enquanto sujeito que desaparece:

Na era da decadência do indivíduo, a experiência que este tem de si e do que lhe sucede contribui uma vez mais para um conhecimento que estava apenas encoberto por ele, na medida em que se interpretava num sentido inflexivelmente positivo como uma categoria dominante. Em face da concórdia totalitária que apregoa imediatamente como sentido a eliminação da diferença, é possível que, temporariamente, até mesmo algo da força social de libertação tenha-se retirado para a esfera individual. Nela a teoria crítica se demora e não somente com má consciência. (ADORNO, 1993, p. 10)

O indivíduo agora não é a categoria dominante, em função da qual o resto será construído, mas em sua condição decadente e não livre, é o negativo da aparência harmônica que a ideologia burguesa da adaptação constrói em torno de si. Esse demorar-se no negativo será um dos elementos mais importantes a serem desenvolvidos mais tarde, na *Dialética Negativa*, e que aqui surge como censura a Hegel por não ter praticado sua própria lição, insistindo numa pretensa totalidade harmônica do sistema<sup>25</sup>.

## 2.1 TOTALIDADE

No que se refere à categoria da totalidade em Adorno, é preciso ter em mente que esta é tratada como uma categoria crítica. Na ocasião do debate acerca do positivismo na sociologia alemã, vemos que a posição da Teoria Crítica, assim como de Adorno, se move no sentido de sempre tentar perceber a dialética inerente aos fenômenos, tomando-os como portadores de uma essência que está por definição escondida e violentada naquilo que se considera como fato: “[...] os fatos não são aquilo tido por último e impenetrável pelo que os considera a sociologia dominante, conforme os modelos dos dados sensíveis da teoria mais antiga do conhecimento. Neles se manifesta algo que eles mesmos não são.” (ADORNO, 1983, p. 216-217). À teoria cabe desvelar o que está oculto nas estruturas fundamentais de processos sociais como a troca, por exemplo, a qual pretende ser uma simples operação entre igualdades. Nesse sentido, a essência<sup>26</sup>, desnaturada durante o processo de sua assimilação a

25 Em sua crítica ao “espírito de sistema”, Adorno caracterizará a dialética negativa como antissistema: “Com meios logicamente consistentes, ela [a dialética negativa] se esforça por colocar no lugar do princípio de unidade e do domínio totalitário do conceito supraordenado a ideia daquilo que estaria fora do encanto de tal unidade.” (ADORNO, 2009, p. 8).

26 O sentido de “essência” aqui não é o tradicional, ou seja, de um ser-em-si a ser conhecido em sua pureza. Em *Introdução à sociologia*, Adorno esclarece: “A maior parte do que designei aqui como essencial [...] falando logicamente, não seria essência no sentido de conceitos singulares, mas sim essência no sentido de leis singulares, que se manifestam e são relevantes para a sociedade como um todo e para o destino dos indivíduos nela.” (ADORNO, 2008, p. 93)

termo, deve ser recuperada no intuito de revelar a contradição com a realidade a que tal assimilação conduz:

Há que se apegar à proposição hegeliana de que é preciso a essência se manifestar; é deste modo que isso incorre na referida contradição com o fenômeno. A totalidade não constitui uma categoria afirmativa, mas sim crítica. A crítica dialética se propõe a ajudar a salvar ou restaurar o que não está de acordo com a totalidade, o que se lhe opõe ou o que, como potencial de uma individuação que ainda não é, está apenas em formação. A interpretação dos fatos conduz à totalidade, sem que esta seja, ela própria, um fato. (ADORNO, 1983, p. 217)

A função da categoria de totalidade, assim, é desvelar, por meio da própria totalidade, aquilo que está em tensão em relação a ela, aquilo que não pode ser ocultado pela aparência, ou seja, pelo fenômeno tomado como fato:

Não há nada socialmente fático que não tenha seu valor específico nesta totalidade. Ela está preordenada a todos os sujeitos singulares, porque estes obedecem à sua *contrainte* por si mesmos e até mesmo por sua constituição monadológica, e inclusive, por causa desta, representam a totalidade. Neste sentido, ela constitui a mais efetiva realidade. Na medida em que é a síntese da relação social dos indivíduos entre si, a obscurecer-se em face do singular, ela, contudo, simultaneamente é também aparência, ideologia. Uma humanidade liberada não persiste como totalidade; o ser-em-si desta também é a ausência de liberdade daquela, tal como a simula a respeito de si mesma como sendo o verdadeiro substrato social. (ADORNO, 1983, p. 217)

A ideologia da totalidade se manifesta no fato de que, ao mesmo tempo que representa a realidade da individuação forçada dos sujeitos singulares, a toma como realidade última e necessária. A ressalva de que “uma humanidade liberada não persiste como totalidade” indica que a totalidade é o lugar da não liberdade, e esse é o tema mais importante da filosofia moral, para Adorno. Uma vez que persista para o indivíduo a ilusão de que é capaz de escolha, a ação moral mesma se torna ilusão, bem como uma impossibilidade. Enquanto submetidos ao princípio de troca, os indivíduos permanecem mediados pela totalidade, e obrigados a isso “sob pena de sucumbirem”. A troca, assim, enquanto lei abstrata, é objetiva, e não uma mera abstração metodológica. Em seu curso *Introdução à sociologia*, de 1968, Adorno esclarece:

[...] a sociedade, a sociedade socializada, justamente não é apenas um tal nexos funcional entre homens socializados, mas é, como pressuposto, essencialmente determinada pela troca. O que realmente torna uma sociedade em algo social, através do que, em sentido estrito, ela tanto é constituída enquanto conceito, quanto como realidade, é a relação de troca, que unifica virtualmente todos os homens participantes desse conceito de sociedade e em certo sentido, dito com certa cautela, representa inclusive o pressuposto das sociedades pós-capitalistas, em que seguramente a troca não poderá ser negada. [...] O abstrato aqui não é, por exemplo,

o pensamento resignado à banalidade de que tudo se relaciona com tudo. [...] a abstração em pauta não é uma abstração desenvolvida primeiro na cabeça do teórico da Sociologia, que então definirá a sociedade, de um modo um tanto diluído, como a relação de tudo com tudo. Essa abstração é propriamente a forma específica do processo de troca ele mesmo, da situação social fundamental que torna possível a própria geração de algo como a socialização. (ADORNO, 2008, p. 106)

A abstração que permite inferir a realidade da troca é a materialidade e objetividade das relações socioeconômicas, que não poderiam existir senão sob a operacionalidade desse conceito. Mais adiante, Adorno esclarece:

Como se sabe, a troca se realiza em geral na sociedade desenvolvida conforme a forma de equivalência do dinheiro e já na economia política clássica, bem como Marx a partir dela, mostraram que a verdadeira unidade que se encontra por trás dessa forma de equivalência do dinheiro é o tempo médio de trabalho socialmente necessário, o qual entretanto se modifica de acordo com as condições sociais específicas em que ocorre a troca. Nessa troca conforme o tempo de trabalho, conforme o tempo social médio de trabalho, necessariamente se abstrai a configuração específica dos objetos a serem trocados entre si que, em vez disso, são reduzidos a uma unidade geral. Aqui, portanto, a abstração não repousa no pensamento do sociólogo, que abstrai; mas na própria sociedade encontra-se tal abstração, ou, se me permitirem mais uma vez o uso do termo, na sociedade enquanto objetividade já se encontra algo como “conceito”. (ADORNO, 2008, p. 107)

Diante da objetividade observável do princípio de troca, justifica-se o recurso à categoria da totalidade como forma de orientação da análise para além do que é, como definido programaticamente pela própria Teoria Crítica:

Agora, quando os senhores apreendem a essência da socialização efetivamente como esse nexos funcional mediante a troca, com toda problemática social própria correspondente ao desenvolvimento do princípio da troca, o conceito de sociedade deixa de ser aquela abstração aparentemente vazia da relação de tudo com tudo com que o senhor Albert me censurava.<sup>27</sup> Tal conceito de sociedade se torna *eo ipso* ele

27 A censura a que Adorno se refere foi feita por Hans Albert em resposta a um texto de Habermas. Em *Introdução à sociologia*, citando seu artigo “Sociedade”, Adorno resume a questão: “Um conceito de sociedade nesses termos ‘vai além da trivialidade de que tudo se relaciona com tudo. A má abstração daquela proposição, não é tanto um produto débil do pensamento, como um mau fundamento constitutivo da sociedade enquanto tal: o da troca na sociedade moderna. É na realização universal da mesma, e não apenas na reflexão científica, que ocorre a abstração objetiva. Aqui se abstraem a constituição qualitativa dos produtores e consumidores, o modo de produção e até mesmo as necessidades, que o mecanismo social satisfaz de passagem, como algo secundário.’ [...] A prioridade é o lucro. Até mesmo a humanidade (hoje) classificada como clientela, o sujeito das necessidades, encontra-se muito além de qualquer imaginação ingênua, como uma formação social prévia, não apenas a partir do estágio técnico das forças produtivas, mas também das relações econômicas, por mais difícil que isso possa ser controlado empiricamente. Previamente a qualquer estratificação social particular, a abstração do valor de troca acompanha a dominação do geral sobre o particular, da sociedade sobre seus membros compulsórios. Ela não é socialmente neutra, como simula a lógica do processo (científico) de redução a unidades como o tempo de trabalho social médio. Na redução dos homens a agentes e portadores da troca de mercadorias se oculta a dominação dos homens pelos homens. Isto permanece válido apesar de todas as dificuldades com que entrementes se defrontam algumas

próprio crítico, na medida em que revela - o que era efetivamente a intenção de *O Capital* de Marx - que o desdobramento desse princípio de troca, objetivamente existente na própria sociedade, implica como consequência a destruição da sociedade e que - se usarmos uma formulação atual - a sociedade, para reproduzir de outro modo a vida de seus integrantes, deve também ir além desse conceito de troca. (ADORNO, 2008, p. 108)

Assim, o vínculo ao conceito de totalidade, e sua consequente passagem à crítica, apoia-se “no caráter conceitual da própria estrutura objetiva”. Para Adorno, tratar a realidade social como mero conjunto de fatos sem qualquer determinação destrói a possibilidade da crítica e ao mesmo tempo normaliza essa mesma realidade:

[...] a sociedade já não pode mais ser apreendida nos termos do senso comum, como somatório de todas as pessoas que vivem numa época ou num mesmo período. Um conceito aglomerado meramente quantitativo como esse não faria jus à sociedade enquanto sociedade. Não seria mais do que um conceito descritivo, que não determinaria o que Marx denominou de “vínculo interno” no contexto de interdependência da sociedade. Mas trata-se de um conceito funcional, além do mais, no sentido em que, como as pessoas existem para as outras e são determinadas essencialmente como trabalhadores, deixam de ser mera existência, mero em-si ou estado factual, mas determinam-se a si próprias mediante o que fazem e mediante a relação que reina entre elas, ou seja, a relação de troca. (ADORNO, 2008, p. 110)

Embora não possa ser captada no plano dos sentidos, a totalidade - e a consequente caracterização da sociedade nesse contexto como funcional - é racional, e o elemento especulativo inerente a essa operação pode se ver autorizado, assim, “na medida em que se revelam as complicações e as contradições a que o desdobramento a que o princípio de socialização necessariamente conduz” (ADORNO, 2008, p. 112). É justamente e apenas na separação essencial entre os homens, sua constituição monadológica, que caracteriza o estar submetido ao princípio de troca, que é possível à abstração perceber uma unidade, e não numa pretensa comunhão entre indivíduos:

Vivemos numa totalidade que reúne os homens entre si unicamente graças à sua alienação. Quando lhes afirmei que a sociedade vigente é mediada apenas pela individuação, há nisso inclusive o sentido crítico, não tão enfatizado por mim no anteriormente exposto, de que, justamente através do *principium indivuationis*, ou seja, através do fato de que nas formas sociais em vigor os homens individuais procuram o lucro, procuram a sua vantagem individual, de que precisamente através dessa insistência no princípio de individuação o todo se conserva vivo e se reproduz, sob gemidos e suspiros à custa de inomináveis sacrifícios. Gostaria ainda de acrescentar que, justamente porque o todo ou a totalidade da sociedade se mantêm vivos não em decorrência da solidariedade, a partir de um sujeito social coletivo,

---

categorias de (uma) crítica da economia política. O conceito de interdependência total tem a forma da subordinação de todos à lei de troca sob pena de sucumbir (sendo), indiferente se são subjetivamente (dominados) por uma (assim chamada) ‘motivação ao lucro’ ou (se isso não é o caso).” (ADORNO, 2008, p. 109-110)

mas apenas através dos interesses antagonistas dos homens, por isso se introduz de modo constituinte nessa sociedade da troca racional, a partir de sua raiz, um momento de irracionalidade, que a todo momento ameaça explodi-la. (ADORNO, 2008, p. 128)

A unidade, nesse contexto, só se mostra, portanto, através da imposição de um sistema, e essa imposição não é a abstração do observador enquanto sujeito constituinte do idealismo, mas uma abstração a partir da manifestação objetiva do caráter sistêmico, o qual é inerente à própria coisa. Aqui também está implícita a tarefa de salvar o particular, impedindo que o sistema se congele numa imagem da totalidade que esconda os antagonismos que lhe são inerentes e que também podem afetá-la.

Do ponto de vista da dialética, qualquer imagem fixa da realidade social oculta a dinâmica de desenvolvimento própria à tensão entre universal e particular. Assim, em *Sobre a lógica das ciências sociais*, Adorno diz: “A totalidade social não leva uma vida própria além daquilo que ela engloba e que a compõe. Ela se produz e se reproduz através de seus momentos individuais” (ADORNO, 1986, p. 48). O tema do retorno ao objeto, do “demorar-se no objeto”, como dito acima, manifesta aqui seu aspecto de crítica ao fetichismo do método e ao “espírito de sistema”. Ainda em *Sobre a lógica das ciências sociais*, Adorno insiste na insuperável resistência à ordenação conceitual por parte do objeto, em oposição a uma suposta deficiência em termos de sofisticação metodológica:

[...] o ideal de conhecimento de uma explicação unívoca, simplificada ao máximo, matematicamente elegante, fracassa quando o próprio objeto, a sociedade, não é unívoca nem simples, e tampouco se sujeita de modo neutro ao arbítrio da formação categorial, pois difere daquilo que o sistema de categorias da lógica discursiva antecipadamente espera. A sociedade é contraditória e mesmo assim determinável; a um só tempo racional e irracional, sistemática e caótica, natureza cega e mediada pela consciência. Os procedimentos da sociologia devem curvar-se ante isso. (ADORNO, 1986, p. 47)

Na *Dialética negativa*, a crítica ao sistema como forma da totalidade é parte da descrição da “ontologia do estado falso”, que mais uma vez denuncia a repressão do universal sobre o particular ocultada pela aparência, agora por meio da crítica à violência ao não idêntico, fruto da operação conceitual que ignora seu estatuto de “momento da realidade”, inspirada no “propósito de dominação da natureza.” (ADORNO, 2009, p. 18). Nesse contexto, o sistema será a forma acabada de uma totalidade para a qual nada permanece exterior, alimentando ideologicamente, através da afirmação do mundo tal como é, a noção de que a realidade posta por esse mesmo sistema é livre de contradição:

A forma do sistema é adequada ao mundo que, segundo seu conteúdo, se subtrai à hegemonia do pensamento; unidade e concordância são, porém, ao mesmo tempo a projeção deformada de um estado pacificado, que não é mais antagônico, sobre as coordenadas do pensar dominante, repressivo. (ADORNO, 2009, p. 29)

A projeção ideológica desse estado pacificado tem o potencial de enfraquecer a utopia, o que levaria à resignação do pensamento e ao fim da atitude crítica. Para Adorno, a “humanidade liberada” não pode ser pensada fora da utopia, e esta não pode prescindir “daquilo que não pode ser subsumido à identidade”:

A visão, que interpretando colhe no fenômeno mais do que ele simplesmente é, e, unicamente por meio daí, o que ele é, seculariza a metafísica. Só os fragmentos enquanto forma da filosofia seriam capazes de entregar às mônadas projetadas de maneira ilusória pelo idealismo o que lhes é devido. Elas seriam representações no particular da totalidade irrepresentável enquanto tal. (ADORNO, 2009, p. 32)

Aqui está em jogo também a forma de expressão, bem como a forma da própria experiência filosófica, temas que ocuparam Adorno desde a década de 1920. Lembrando as lições de Bloch e Rosenzweig, a utopia do conhecimento precisava de uma reelaboração da articulação entre forma e conteúdo que cumprisse o rechaço à “metafísica da identidade entre totalidade da realidade e verdade”.

### 2.1.1 ENSAIO PARA ALÉM DA TOTALIDADE

Dentre inúmeras ocorrências ao longo da obra de Adorno, a manifestação consequente desse princípio que busca preservar o objeto de sua subsunção pela identidade e alienação na totalidade, bem como salvar a utopia, pode ser vista de modo exemplar em *Ensaio como forma*. O ensaio não almeja ser uma totalidade comparável à criação, como se um produto humano pudesse ser criado sem referência a algo já existente. Assim, a unidade do ensaio não é a totalidade:

Sua totalidade, a unidade de uma forma construída a partir de si mesma, é a totalidade do que não é total, uma totalidade que, também como forma, não afirma a tese da identidade entre pensamento e coisa, que rejeita como conteúdo. Libertando-se da compulsão à identidade, o ensaio é presenteado, de vez em quando, com o que escapa ao pensamento oficial: o momento do indelével, da cor própria que não pode ser apagada. (ADORNO, 2003a, p. 36-37)

A ética pressuposta pela forma ensaio é a da “tentativa”, a qual está sempre ciente de sua falibilidade e transitoriedade. Como a concepção aqui é partir da consciência da fragmentação da realidade, o ensaio “encontra sua unidade através dessas fraturas, não ao aplainar a realidade fraturada. A harmonia uníssona da ordem lógica dissimula a essência antagônica daquilo sobre o que se impõe.” (ADORNO, 2003a, p. 35). A humildade, ciente de sua falibilidade, e também de que não se pode esgotar o objeto, diz algo sobre a forma:

O ensaio deve permitir que a totalidade resplandeça em um traço parcial, escolhido ou encontrado, sem que a presença dessa totalidade tenha de ser afirmada. Ele corrige o aspecto contingente e isolado de suas intuições na medida em que estas se multiplicam, confirmam e delimitam, em seu próprio percurso ou no mosaico de suas relações com outros ensaios, mas não na abstração que deduz suas peculiaridades. (ADORNO, 2003a, p. 35)

A totalidade não é primordial, tampouco os elementos, e por isso não devem ser hipostasiados. Assim, para o ensaio, não se deve desenvolver nada a partir do todo, e tampouco dos momentos. Os momentos apontam para além do objeto específico, como nos lembra a reflexão sobre a transitoriedade. Contudo, o ensaio não cai na má infinitude de legitimar esse momento para além do objeto específico, mas se empenha com seu aqui e agora até ao ponto em que o objeto se dissocia “nos momentos que o fazem vivo, em vez de ser meramente um objeto” (ADORNO, 2003a, p. 32). Em outras palavras, é o perscrutar e dar voz ao objeto - e não hipostasiar sua imagem ou seu papel contingente em meio ao todo – que nos faz percebê-lo em seu ser mediado. A expressão mesma do ensaio é a não identidade, a qual é pressuposta pelo pensamento que concebe a totalidade como algo dado. Ao afirmar o fragmentário e o contingente, o ensaio desloca a noção tradicional de verdade implícita na negação de um núcleo temporal da verdade, dando expressão a essa “utopia bloqueada pela divisão do mundo entre o eterno e o transitório.” (ADORNO, 2003a, p. 27).

É importante reforçar essa ideia de que a totalidade não deve ser hipostasiada. No curso *An introduction to dialectics*, Adorno desenvolve o argumento de modo semelhante, insistindo que a tarefa é analisar o fenômeno tendo em mente a totalidade, contra a qual apenas ele pode adquirir significado. Por outro lado, a totalidade não deve ser introduzida dogmaticamente de fora, determinando o fenômeno de antemão, mas a transição deve se dar a partir da análise da própria coisa (ADORNO, 2017, p. 24). No entanto, o objeto não fala sem que alguém o escute, e aqui é importante reafirmar que a crítica não pode existir sem um elemento especulativo - de interpretação e fantasia exata, como vimos -, que não há como abordar o objeto sem um conceito prévio de totalidade, e como a transição para essa

totalidade deve se dar a partir do objeto, não apenas o conceito de totalidade está sempre correndo o risco de se ver modificado, como também é necessário afirmar que a neutralidade é ilusória. Nesse sentido, a verdade potencial da crítica adquire também um caráter histórico, uma vez que será mediada pela experiência:

[...] temos que permitir que a coisa nos conduza para além das meras determinações individuais, preservando a capacidade, através da experiência do específico e individual aos quais somos expostos, de modificar aquele todo cujo conceito temos que possuir para captar o conceito do que é individual, de modificar esse todo de tal modo que perca seu caráter rígido e dogmático. Em outras palavras, o processo dialético é algo que se relaciona a ambos: às partes, os momentos individuais, que devemos ultrapassar a partir do todo, e ao todo, pois o todo, cujo conceito já devemos possuir e que em última instância constitui a verdade, deve continuar a mudar de acordo com nossa experiência do que é individual.<sup>28</sup> (ADORNO, 2017, p. 25)

Assim, a dialética do ensaio, bem como a do aforismo, consciente de que “a verdade da totalidade não pode ser jogada de modo imediato contra os juízos individuais, nem a verdade pode ser limitada ao juízo individual,” mergulha na experiência individual “até que sua inverdade torne-se evidente” (ADORNO, 2003a, p. 39). A evidência da vida danificada que, lida enquanto produto da visão distorcida da totalidade hipostasiada, deve ser traduzida no conceito, justifica a tentativa da filosofia de salvar o momento especulativo, buscando, de modo intransigente, expressar o que foi precipitadamente marcado com o tabu do indizível:

A fórmula de Wittgenstein: “Sobre aquilo que não se pode falar, deve-se calar”, em que o positivismo extremo veste-se de uma autenticidade respeitosa e autoritária, e que por isso exerce um tipo de sugestão intelectual de massa, é pura e simplesmente antifilosófica. Se a filosofia pudesse ser de algum modo definida, ela seria o esforço para dizer aquilo sobre o que não se pode falar; expressar o não idêntico, apesar da expressão sempre identificá-lo. Hegel procurou isso. Dado que o não idêntico jamais pode ser imediatamente expresso, pois todo imediato é falso - e por isso necessariamente não claro na expressão -, Hegel o diz de modo incansavelmente mediado. E é principalmente por isso que ele apela à totalidade, tão problemática ela seja. A filosofia que, em nome da sedutora lógica formal matemática, cessa de fazer essa remissão à totalidade, nega *a priori* seus próprios conceitos, seu projeto, e uma parte constitutiva deste projeto é suspender a impossibilidade que Wittgenstein e seus adeptos transformaram num tabu da razão sobre a filosofia, um tabu que abole virtualmente a própria razão. (ADORNO, 2013, p. 190)

---

28 Do original: “[...] we must allow the matter to drive us beyond the merely inert individual determinations, while we must still retain the capacity, through the experience of the specific and the individual which we have exposed, to modify that whole whose concept we must possess in order to grasp the concept of what is individual, to modify that whole in such a way that it forfeits its rigid and dogmatic character. In other words, the dialectical process is something which relates at once to both: to the parts, the individual moments, which we must pass beyond by virtue of the whole, and to the whole itself, for the whole, the concept which we already have and which should ultimately constitute the truth, must continue to change in accordance with our experience of what is individual.”



Aqui voltamos ao alerta dado por Adorno a respeito da negação abstrata. O projeto de superação do idealismo deve se dar a partir de seu próprio material, ou seja, através da crítica imanente, o que significa que para a crítica à filosofia burguesa ter qualquer efeito, não se deve prescindir de seus conceitos.

## 2.2 INDIVÍDUO E ADAPTAÇÃO

A totalidade, como vimos, tem a marca do falso, é o mundo submetido ao princípio de troca, que fundamenta as relações e constituição da sociedade capitalista, resultando no predomínio da racionalidade instrumental, o que justifica, para Adorno, a inversão crítica da conhecida sentença de Hegel: agora, “O todo é o não-verdadeiro.” (ADORNO, 1993, p. 42). Na medida em que o princípio de troca se torna o *medium* das relações, o pensamento que reduz tudo ao equivalente passa a determinar a formação das instituições: “A sociedade burguesa está dominada pelo equivalente. Ela torna o heterogêneo comparável, reduzindo-o a grandezas abstratas. Para o esclarecimento, aquilo que não se reduz a números e, por fim, ao uno, passa a ser ilusão [...]” (ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p. 20). Nesse contexto, reduzir o heterogêneo a um só termo, depurar a diferença, o que não é idêntico, passa a ser o ato originário e modelar de violência perpetrado pela razão esclarecida, culminando na aniquilação do sujeito na forma da incapacidade deste para a autorreflexão e consequente impossibilidade de realizar experiências genuínas. Assim, o âmbito da crítica de Adorno, como já vimos, é o de um presente caracterizado pelo fracasso da razão em conduzir à emancipação humana. O sujeito incapaz de experiências efetivas torna-se o agente irracional de processos de reprodução de uma vida sobre a qual ele não tem controle algum. Ao invés da emancipação, apesar das conquistas tecnológicas que permitiriam o contrário, o processo de esclarecimento, assim, resulta em barbárie (ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p. 11).

Na *Dialética do Esclarecimento*, Adorno e Horkheimer reconstróem o caminho da constituição da subjetividade humana, visando demonstrar que o esclarecimento, como processo de saída do homem de sua menoridade, como processo de emancipação por meio da crítica ao mito, termina por enredá-lo na dinâmica da racionalidade instrumental, ou seja, numa nova mitologia. Essa seria a dialética do esclarecimento. Na medida em que a experiência se torna mera repetição, impedindo a reflexão e elaboração dos processos - o que caracteriza a razão instrumental -, o progresso técnico acaba se tornando a um só tempo semente do esclarecimento e fonte da dominação. No lugar da modernidade, os autores recorrem à *Odisseia* de Homero, onde identificam, na astúcia de Ulisses frente às intempéries

do destino, o caminho percorrido pelo esclarecimento contra o mito (ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p. 49), traçando assim o percurso da constituição da subjetividade do indivíduo moderno. O esclarecimento começa como manifestação da autopreservação na forma da necessidade de superação do mito. Quando o homem percebe que para se livrar do medo é preciso conhecer, inaugura-se o processo de domínio da natureza ‘opressora’ (interna e externa), e todos os efeitos constitutivos para a formação da sociedade:

Do medo o homem presume estar livre quando não há nada mais de desconhecido. É isso que determina o trajecto da desmitologização e do esclarecimento, que identifica o animado ao inanimado, assim como o mito identifica o inanimado ao animado. O esclarecimento é a radicalização da angústia mítica. A pura imanência do positivismo, seu derradeiro produto, nada mais é do que um tabu, por assim dizer, universal. Nada mais pode ficar de fora, porque a simples ideia do “fora” é a verdadeira fonte da angústia... (ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p. 26)

Assim, o processo de domínio da natureza através do conhecimento passa a significar também o controle desta no homem, e a manifestação involuntária dessa natureza, um signo de ineficiência: “Mas a natureza que não se purificou nos canais da ordem conceitual para se tornar algo dotado de finalidade;[...] tudo o que não se ajustou inteiramente ou que fira os interditos em que se sedimentou o progresso secular tem um efeito irritante e provoca uma repugnância compulsiva.” (ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p. 148-149). Aqui já podemos intuir o efeito mais notável da racionalidade instrumental. O que não se encaixa no processo civilizatório é algo que deve ser revisto e preferencialmente extirpado, dinâmica que facilmente leva a processos repressivos e regressivos. Sendo impossível extirpar a natureza, a necessidade de repressão gera processos de adaptação cada vez mais violentos que, ao mesmo tempo que amplificam o ressentimento, resultam no aprimoramento técnico que afasta progressivamente o indivíduo da experiência por meio de sua substituição pelo mecanismo, o que por sua vez é produto característico da divisão do trabalho. Essa condição de perda de sentido do objeto para o sujeito, objeto visto agora como espécime, como mero exemplar, é chamada por Adorno e Horkheimer de “fungibilidade universal” (ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p. 22). Nesse contexto, a vida possível na sociedade submetida ao princípio de troca, à razão instrumental, é aquela em que nos é permitida apenas a reprodução de esquemas repetitivos projetados no intuito de otimizar o funcionamento do sistema, processo que culminará na industrialização das próprias necessidades, mesmo nos contextos da cultura e da vida privada: “O senso de realidade, a adaptação ao poder, não é mais

resultado de um processo dialético entre o sujeito e a realidade, mas é imediatamente produzido pela engrenagem da indústria.” (ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p. 169).

Esse esvaziamento do indivíduo, a substituição da dialética entre sujeito e realidade pela elaboração instrumental da relação com o mundo, tem uma de suas manifestações no preconceito indiferenciado, característico de um importante elemento da análise das condições sociais modernas e do contexto de Auschwitz: a figura do antissemita. O antissemitismo seria apenas parte da engrenagem da lógica capitalista, um dos pontos culminantes do processo de esvaziamento do indivíduo que explicaria o caráter indiferenciado do preconceito. O preconceito aqui não vê judeu, negro ou asiático. Nesse contexto, “o antissemitismo, de certa maneira, tem que, primeiro, inventar seu objeto.” (ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p. 170). Assim, para Adorno e Horkheimer, o antissemitismo resulta de uma articulação entre a psicologia do indivíduo e a realidade social enquanto produto das operações da razão instrumental: “É justamente porque a psicologia dos indivíduos e seus conteúdos só se produzem através dos esquemas sintéticos fornecidos pela sociedade que o anti-semitismo contemporâneo adquire uma natureza vazia e impenetrável.” (ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p. 169). Vemos aqui a manifestação da mediação da totalidade, na medida em que esta determina a ordem da articulação entre indivíduo e realidade social: “Eles [os judeus] achavam que era o antissemitismo que vinha desfigurar a ordem, quando, na verdade, é a ordem que não pode viver sem a desfiguração dos homens.” (ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p. 140). A ordem que não vive sem a desfiguração dos homens é o sistema de dominação social que precisa de sua constante reprodução, a qual tem como elementos essenciais tanto o antissemitismo como o racismo e o sexismo. Esse elemento é chave para compreendermos a insistência de Adorno, em diversas ocasiões posteriores ao seu retorno à Alemanha, em chamar a atenção para o fato de que as condições que permitiram que Auschwitz ocorresse ainda persistiam<sup>29</sup>. Tal diagnóstico é fundamental para sua postura em relação às condições de vida na era do capitalismo tardio. Ao identificar a mediação social como o elemento de determinação mútua em relação ao indivíduo, a conclusão necessária acerca da forma de prevenção da barbárie é a de que o que deve mudar é o sistema.

Para Adorno, portanto, todas as formas de resistência ao *status quo* e busca por emancipação devem ter como pressuposto, como a exposição até aqui permite inferir, um anseio anticapitalista. Nas presentes condições da organização do trabalho, aliadas à manutenção das relações de produção, o indivíduo encontra-se como absolutamente substituível, mesmo em condições de liberdade formal, tornando-se patente sua

---

29 Sobretudo em *O que significa elaborar o passado e Educação após Auschwitz* (ADORNO, 1995).

insignificância em relação ao todo. Nesse contexto, vivendo “sob o princípio universal do lucro e da autopreservação, o indivíduo não tem mais nada a perder além de si mesmo e sua vida. Ao mesmo tempo [...], a vida do indivíduo, embora seja tudo o que ele tem, tornou-se, objetivamente, absolutamente sem importância.”<sup>30</sup> (ADORNO, 2001a, p. 109). Assim, dado que o capitalismo forma o contexto que resulta nessa situação, pode-se considerar que a ruptura é inegociável. Assim, como visto anteriormente, as análises de Adorno assumem a forma de um imperativo metodológico que visa determinar o teor crítico de uma teoria ou de um dado fenômeno, sempre tendo em vista seu potencial emancipatório ou regressivo do ponto de vista da afirmação ou negação, por parte de tal fenômeno ou teoria, da realidade social dada.

A indústria cultural é um elemento fundamental na caracterização da situação do indivíduo. No contexto da “regressão do esclarecimento à ideologia” (ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p. 15), a indústria cultural ilustra o processo de progressiva instrumentalização da produção cultural, resultado alegado da necessidade de padronização dos produtos pelo excesso de demanda, bem como da autonomia progressiva da técnica que, generalizada, é capaz de substituir, sem prejuízo para a sociedade alienada de si, a expressão da ideia pelo esquema de reiteração de efeitos isolados. Os dois lados dessa equação, evidentemente, não se determinam de forma igualitária. De um lado, o rádio e o cinema (os exemplos de Adorno à época), cujo aparato de distribuição<sup>31</sup> desenvolve-se ao ponto de atingir o *status* de indústria, e, do outro, o indivíduo, submetido a uma vida consagrada à repetição de padrões, e que assim pode demandar para seu lazer apenas produtos padronizados, dado que esse momento fora de seu trabalho não poderá ser preenchido com atividades que efetivamente o desafiem e o desviem de sua função de peça economicamente ativa. Como a indústria cultural

[...] inegavelmente especula sobre o estado de consciência e inconsciência de milhões de pessoas às quais ela se dirige, as massas não são, então, o fator primeiro, mas um elemento secundário, um elemento de cálculo; acessório da maquinaria. O consumidor não é rei, como a indústria cultural gostaria de fazer crer, ele não é o sujeito dessa indústria, mas seu objeto.[...] As massas não são a medida mas a ideologia da indústria cultural, ainda que esta última não possa existir sem a elas se adaptar. (ADORNO, 1986, p. 93)

30 Do original: [...]under the universal principle of profit and thus of self-preservation, the individual has nothing more to lose than himself and his life. At the same time[...] the individual's life, though it is all he has, has become, objectively, absolutely unimportant.

31 Em *A indústria cultural*, texto baseado numa série de conferências radiofônicas, Adorno adverte para que não se tome o termo “indústria” literalmente. Assim, indústria refere-se à standardização e à racionalidade das técnicas de distribuição, mas não que se refere à esfera da produção de modo restrito, pois nesta “ainda conservam-se formas de produção individual.” (ADORNO, 1986, p. 94).

O limite dessa troca, que Adorno e Horkheimer chamam de “círculo da manipulação e da necessidade retroativa” (ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p. 100), é a fabricação das próprias necessidades, a determinação dos aspectos da vida privada ainda não submetidos ao controle externo.<sup>32</sup>

Nesse cenário, é função da propaganda cultivar no consumidor a ilusão da escolha, e o benefício desse processo, para os que verdadeiramente comandam, não é apenas “perpetuar a ilusão da concorrência”, mas também criar um espaço inerte onde mesmo a atitude questionadora vira produto e é absorvida na economia do discurso que normaliza a realidade. É nesse sentido que discursos antagônicos poderão compartilhar o mesmo espaço de propaganda sem prejuízo para o veículo que propiciou esse espaço, com a vantagem de gerar dados de classificação da recepção dos discursos, que serão posteriormente utilizados como ferramenta de intervenção retroativa. Esse é um dos elementos mais importantes a serem retidos da elaboração de Adorno sobre o conceito de indústria cultural, ao menos para o propósito desta pesquisa. A capacidade de cooptação das mínimas tensões do particular por parte do universal demonstram, neste caso, que o exercício possível da liberdade estará sempre mediado por uma escolha que já foi feita, ou seja, o indivíduo sempre atua dentro de limites definidos, o que resulta numa conciliação com o universal no pior sentido. Nesse contexto, nenhuma noção de resistência pode ser tomada em seu pleno significado a não ser de modo qualificado, pois aquilo a que se resistiria é apenas a aparência, o estado falso que esconde a estrutura de dominação que, por definição, deve estar oculta para que possa existir.

Diante da proporção que toma o fenômeno da indústria cultural, Adorno analisa, em diversas conferências proferidas mais de uma década após a formulação inicial, a atualidade do conceito: “Instalou-se um tom de indulgência irônica entre os intelectuais que querem se acomodar a esse fenômeno e que tentam conciliar suas reservas em relação à indústria cultural com o respeito diante do poder.” (ADORNO, 1986, p. 96). Aqui o autor denuncia toda tentativa de minimizar os efeitos da indústria cultural, tomando a exortação para levá-la a sério como suspeita, na medida em que tende a eliminar o debate sobre o teor de sua

---

32 Aqui, como em diversos momentos da obra de Adorno, fica evidente a antecipação da *Biopolítica*, na medida em que ele já percebe a ação de dispositivos disciplinares atuando na otimização da produção de corpos e consciências dóceis necessários à manutenção do sistema.

mensagem. Para ele, ao reprovar ao crítico que este “se isole numa torre de marfim”<sup>33</sup>, deixa-se passar a ambiguidade presente na pretensa importância do fenômeno:

A função de uma coisa, mesmo que diga respeito à vida de inúmeros indivíduos, não é garantia de sua posição na ordem das coisas. Confundir o fato estético e suas vulgarizações não traz a arte, enquanto fenômeno social, à sua dimensão real, mas frequentemente defende algo que é funesto por suas consequências sociais, A importância da indústria cultural na economia psíquica das massas não dispensa a reflexão sobre sua legitimação objetiva, sobre seu ser em si, mas, ao contrário, a isso obriga [...]. Levar a sério a proporção de seu papel incontestado, significa levá-la criticamente a sério, e não se curvar diante de seu monopólio. (ADORNO, 1986, p. 96)

A crítica visa, como vimos, confrontar a particularidade com a totalidade submetida à lógica da razão instrumental. Aqui, a submissão do indivíduo aos “esquemas da indústria cultural”<sup>34</sup> moldam sua vida privada e também sua relação com o trabalho, determinando comportamentos e embotando a capacidade de resistência:

[...] mesmo os seus defensores (da indústria cultural) não contradirão abertamente Platão, quando ele diz que o que é objetivamente, em si, falso, não pode ser verdadeiro e bom, subjetivamente, para os homens. As elucubrações da indústria cultural não são nem regras para uma vida feliz, nem uma nova arte da responsabilidade moral, mas exortações a conformar-se naquilo atrás do qual estão os interesses poderosos. (ADORNO, 1986, p. 98)

---

33 É importante ter clareza sobre o que é abordado no conceito de indústria cultural, a fim de evitar a armadilha de uma narrativa maniqueísta que reduz a discussão ao binômio “popular/erudito”: “Em nossos esboços tratava-se do problema da cultura de massa. Abandonamos essa última expressão para substituí-la por ‘indústria cultural’, a fim de excluir de antemão a interpretação que agrada aos advogados da coisa; estes pretendem, com efeito, que se trata de algo como uma cultura surgindo espontaneamente das próprias massas, em suma, da forma contemporânea da arte popular. Ora, dessa arte a indústria cultural se distingue radicalmente. Ao juntar elementos de há muito correntes, ela atribui-lhes uma nova qualidade. Em todos os seus ramos fazem-se, mais ou menos segundo um plano, produtos adaptados ao consumo das massas e que em grande medida determinam esse consumo.” (ADORNO, 1986, p. 92)

34 “Esquema transcendental” é o nome dado por Kant à representação mediadora entre o conceito puro do entendimento e a intuição empírica, os quais são, por natureza, heterogêneos. É o terceiro termo necessário para que seja possível intuir um conceito em determinado objeto, como, por exemplo, “o conceito geométrico puro de *círculo*” num “*prato*” (KANT, 2010, p. 181-182, grifos do autor). No contexto da indústria cultural, essa etapa de identificação do particular no universal está dada de antemão, sem que seja preciso qualquer intervenção reflexiva por parte do indivíduo: “A função que o esquematismo kantiano ainda atribuía ao sujeito, a saber, referir de antemão a multiplicidade sensível aos conceitos fundamentais, é tomada ao sujeito pela indústria. O esquematismo é o primeiro serviço prestado por ela ao cliente. Na alma devia actuar um mecanismo secreto destinado a preparar os dados imediatos de modo a se ajustarem ao sistema da razão pura. Mas o segredo está hoje decifrado. Muito embora o planejamento do mecanismo pelos organizadores dos dados, isto é, pela indústria cultural, seja imposto a esta pelo peso da sociedade que permanece irracional apesar de toda racionalização, essa tendência fatal é transformada em sua passagem pelas agências do capital do modo a aparecer como o sábio desígnio dessas agências. Para o consumidor, não há nada mais a classificar que não tenha sido antecipado no esquematismo da produção.” (ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p. 103). A discussão a respeito do esquematismo está presente ao longo da Dialética do esclarecimento em seu estado de cooptação por parte do sistema repressivo, e também para ilustrar o processo de representação e dominação da natureza por parte do indivíduo, que dispõe de sua razão para fins de autopreservação.

A conciliação com o universal, referida acima, conforme reiterado até aqui, só pode se dar como conciliação com o estado falso, e essa é a única via de adaptação que restou ao indivíduo na sociedade administrada:

A violência da sociedade industrial instalou-se nos homens de uma vez por todas. Os produtos da indústria cultural podem ter a certeza de que até mesmo os distraídos vão consumi-los abertamente. Cada qual é um modelo da gigantesca maquinaria econômica que, desde o início, não dá folga a ninguém, tanto no trabalho quanto no descanso, que tanto se assemelha ao trabalho. É possível depreender de qualquer filme sonoro, de qualquer emissão de rádio, o impacto que não se poderia atribuir a nenhum deles isoladamente, mas só a todos em conjunto na sociedade. Inevitavelmente, cada manifestação da indústria cultural reproduz as pessoas tais como as modelou a indústria em seu todo. (ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p. 105)

O espaço criado pela indústria cultural, que pretende ser um mundo à parte, sem relação com o mundo do trabalho e por isso um espaço de fuga ou de reenergização, atua, portanto, como uma rede de manutenção da vida dos agentes do sistema. Nesse contexto, como Adorno dirá mais tarde, “o tempo livre é acorrentado ao seu oposto.” (ADORNO, 1995a, p. 70). Apesar disso, de modo algo surpreendente, a adesão dos consumidores à indústria cultural não se dá de modo absolutamente inconsciente:

A idéia de que o mundo quer ser enganado tornou-se mais verdadeira do que, sem dúvida, jamais pretendeu ser. Não somente os homens caem no logro, como se diz, desde que isso lhes dê uma satisfação por mais fugaz que seja, como também desejam essa impostura que eles próprios entrevêm; esforçam-se por fecharem os olhos e aprovam, numa espécie de autodesprezo, aquilo que lhes ocorre e do qual sabem por que é fabricado. Sem o confessar, pressentem que suas vidas se lhes tornam intoleráveis tão logo não mais se agarrem a satisfações que, na realidade, não o são. (ADORNO, 1986, p. 96)

Assim, embora ciente da pouca capacidade de resistência que a situação permite, podemos ler nessa declaração que há espaço para a ação emancipatória, “que ainda não se alcançou inteiramente a integração da consciência e do tempo livre.” (ADORNO, 1995a, p. 81).

Aqui é preciso adiantar um aspecto essencial do diagnóstico e descrição da vida falsa: o momento histórico. Quando Adorno descreve o efeito da sociedade administrada no indivíduo, a subjetivação da realidade fundamentalmente antagônica que o impede de ser sujeito, isso não quer dizer que todas as possibilidades estão bloqueadas *a priori*, mas que estão bloqueadas nas condições específicas do estado falso. Daí decorre a necessidade de um “conceito modificado de dialética”, que negue de forma determinada e intransigente tudo o que demonstra ser mera adequação à totalidade, e que aqui se apresenta como a ideologia que

opera na pretensão de que o indivíduo pode vir a ser sujeito mesmo em contexto de mera adaptação:

[...] o tempo livre dependerá da situação geral da sociedade. Mas esta, agora como antes, mantém as pessoas sob um fascínio. Nem em seu trabalho, nem em sua consciência dispõem de si mesmas com real liberdade. Até mesmo aquelas sociologias conciliadoras que utilizam o conceito de papéis como chave reconhecem isso, enquanto, como o sugere esse conceito de papéis tomado do teatro, a existência que a sociedade impõe às pessoas não se identifica com o que as pessoas são ou poderiam ser em si mesmas. (ADORNO, 1995a, p. 70)

Adorno afirma, assim, a um só tempo, que não apenas as condições atuais não permitem vislumbrar um “em si” ou o humano, mas também que isso deve ser buscado para além das condições presentes, e não em um passado ideal que deva ser recuperado. O que “as pessoas poderiam ser em si mesmas”, portanto, não pode ser vislumbrado a partir da mediação social que as pôs sob encanto, e assim, mais uma vez, lembramos do mote de que a teoria não pode mudar antes da realidade social.

Na *Dialética negativa*, Adorno criticará a formulação da noção personalista do “eu”, do sujeito, na medida em que permanece ligada à abstração necessária de suas determinações objetivas:

O sujeito é mentira porque, em virtude da incondicionalidade da própria dominação, ele nega as determinações objetivas de si mesmo; só seria sujeito aquilo que se desprendesse dessa mentira e que, por sua própria força, estabelecida graças à identidade, se desembaraçasse do revestimento dessa identidade. Os homens, sem nenhuma exceção, ainda não são de maneira alguma eles mesmos. Com toda a razão, poder-se-ia pensar com o conceito de si próprio a sua possibilidade, e essa possibilidade se opõe de modo polêmico à realidade do si próprio. (ADORNO, 2009, p. 232)

Assim, mais uma vez, a constituição do sujeito, e portanto a possibilidade da moral, não pode ser pensada senão para além da sociedade como a conhecemos: “A liberdade que não surgiria senão na instituição de uma sociedade livre é buscada lá onde a instituição da sociedade existente o recusa, nos respectivos indivíduos singulares que necessitariam dela, mas que não a garantem a partir de sua própria constituição.” (ADORNO, 2009, p. 230-231). A sociedade liberta, emancipada, não pode surgir a partir de indivíduos adaptados. Apenas indivíduos autônomos poderiam fazê-la emergir, e isso está diretamente ligado à capacidade de se libertar do papel que é legado a cada um na sociedade administrada, o que por sua vez passa por uma revisão do regime de trabalho a que estamos submetidos:



O conceito de papel sanciona hoje a despersonalização falsa e perversa: a não liberdade, que não toma o lugar da autonomia penosa e conquistada como que por tempo determinado senão em virtude da adaptação plena, está abaixo e não acima da liberdade. A miséria da divisão do trabalho é hipostasiada no conceito de papel como se se tratasse de uma virtude. Com esse papel, o eu prescreve uma vez mais a si mesmo aquilo a que a sociedade o condena. O eu liberto, não mais aprisionado em sua identidade, também não estaria mais condenado a se submeter a papéis. Se o tempo de trabalho fosse radicalmente encurtado, o que restaria socialmente da divisão do trabalho perderia o poder apavorante de formar inteiramente os seres individuais. (ADORNO, 2009, p. 232)

Aqui, assim como mais tarde, em *Tempo Livre*, Adorno deixa claro como essa dinâmica de implicações mútuas é inerente à totalidade, e como os produtos da indústria cultural e a ideologia que os acompanha são moldados com vista à integração de todos. Isso também funciona de forma negativa, ou seja, aquele que não está adaptado está ao mesmo tempo marcado por essa falta, e assim também está integrado, na medida em que tem sua subjetividade formada por essa posição de estrangeiro dentro do sistema.

As reflexões sobre a adaptação, que acabam esclarecendo a relação entre indivíduo e sociedade na teoria de Adorno, também chamam a atenção para a relação entre sociologia e psicologia, que como vimos é importante para que possamos entender melhor uma questão fundamental de Adorno e da Teoria Crítica: por que o indivíduo age contra seu próprio interesse racional? Para tentar responder a essa pergunta, a Teoria Crítica mobilizou as teorias de Marx e Freud. Uma das inspirações das pesquisas do Instituto para a Pesquisa Social é justamente a constatação de que a tendência à revolução, resultante da consciência do proletariado em meio aos revezes do capitalismo, não havia se realizado, tal como Marx previra. Em vez disso, o capitalismo dava mostras de uma incrível capacidade de cooptação, de modo que não apenas capturara a possibilidade de desenvolvimento da consciência revolucionária da classe trabalhadora, como a revolução chegara mesmo a se tornar um tabu. Nesse sentido, “a explicação psicológica era necessária para entender o poder de permanência das formas sociais, uma vez ultrapassada a sua necessidade objetiva.” (JAY, 2008, p. 149). A psicanálise freudiana forneceria, assim, “o elo que faltava entre a superestrutura ideológica e a base socioeconômica” (JAY, 2008, p. 139), ausente na teoria de Marx. Essa concepção está presente em vários estudos conduzidos pelo Instituto, como os *Estudos sobre autoridade e família*, e o estudo colaborativo *A personalidade autoritária*, no qual Adorno desempenha um papel fundamental.

## 2.3 SOCIOLOGIA E PSICOLOGIA

Adorno verá nos “exageros”<sup>35</sup> da psicanálise freudiana a expressão do indivíduo cindido, que por definição não poderá reconciliar-se com o falso, apesar de fatalmente tender a isso. Os exageros e contradições não devem ser reconciliados, e assim Adorno censura aos revisionistas, em *A psicanálise revisada*, a tentativa de transformar a teoria freudiana em “mais um meio de integrar as moções psíquicas ao *status quo* social.” (ADORNO, 2015, p. 69). Para ele, o conteúdo de verdade da teoria freudiana reside em ter mantido visível o antagonismo fundamental entre particular e universal, deixando uma possível reconciliação como cifra, utopia que apenas a interpretação, informada pelos processos históricos que nos trouxeram até aqui, poderia desvendar:

A grandeza de Freud, tal como a de todos os pensadores burgueses radicais, consiste em que ele deixa tais contradições irresolvidas e recusa a pretensão a uma harmonia sistemática onde a própria coisa encontra-se cindida em si mesma. Ele torna evidente o caráter antagônico da realidade social, até onde é possível à sua teoria e à sua práxis no interior de uma divisão de trabalho predeterminada. A incerteza da própria finalidade da adaptação, a desrazão da ação racional, que a psicanálise revela, refletem algo da desrazão objetiva. Elas se tornam uma denúncia da civilização. (ADORNO, 2015, p. 68)

Ação e adaptação, nesse contexto, revelam-se sempre como irracionais. A civilização se forma a partir do domínio da natureza em si, que em sua dinâmica histórica se torna resposta a uma sociedade estruturalmente antagônica, a qual é assim posteriormente assimilada ao inconsciente do indivíduo. No método de Freud, segundo Adorno, o vínculo do indivíduo com a totalidade, em sua desrazão objetiva, se dá “através do sofrimento e penúria da vida”. Onde os revisionistas<sup>36</sup> achavam que o antagonismo entre privado e social poderia ser tratado, Freud mostra que “os seres humanos são realmente atomizados e separados um do outro por um abismo intransponível.” (ADORNO, 2015, p. 63).

As formas de adaptação e suas diversas manifestações também são abordadas em *Sobre a relação entre sociologia e psicologia*, onde Adorno desenvolverá a relação entre as duas disciplinas notando sua separação como equívoco na concepção do método: “Desconsiderando se a diferença reside na própria coisa, reserva-se ao arbítrio das disciplinas separadas pela divisão do trabalho a escolha do direcionamento do olhar: social ou

35 Famosa sentença de *Minima Moralia*: “Na psicanálise nada é verdadeiro a não ser seus exageros.” (ADORNO, 1993, p. 41)

36 Os revisionistas a que Adorno se refere são, entre outros, Erich Fromm e, principalmente, em *A psicanálise revisada*, Karen Horney.

psicológico.” (ADORNO, 2015, p. 73). Como vimos acima, a dificuldade da teoria nem sempre é questão de método, podendo “a própria coisa” ser origem da contradição. Adorno insiste na leitura que privilegia a mediação do indivíduo pela sociedade, e na medida em que esta se mostra como antagônica, e o indivíduo como fruto de um processo de assimilação inconsciente desse antagonismo, a separação entre psicologia e sociologia serve apenas para afirmar tal realidade: “É criticável a divisão de trabalho das ciências sociologia e psicologia, na medida em que sanciona o estado em que sociedade e indivíduo se separam um do outro irreconciliavelmente, e representa o que está dividido como algo em si naturalmente diverso.” (ADORNO, 2015, p. 130).

No entanto, como vimos, mesmo essa separação tem seu conteúdo de verdade. Apesar de a separação entre sociedade e psique ser “falsa consciência”, a base de tal percepção não pode ser revogada por um “decreto metodológico”:

Os seres humanos não conseguem reconhecer-se na sociedade, e esta não se reconhece em si mesma, porque eles são alienados entre si e em relação ao todo. Suas relações sociais objetificadas se lhes apresentam necessariamente como um ser em si. O que a ciência separada pela divisão do trabalho projeta no mundo apenas reflete o que nele ocorre. A falsa consciência é ao mesmo tempo correta: vida interna e vida externa estão cindidas uma da outra. (ADORNO, 2015, p. 74-75)

Nesse sentido, Adorno chama a atenção para a dupla tarefa de estar atento à divisão do trabalho que legitima a realidade irreconciliada, e também da necessidade imperativa de insistir na expressão ideal da sociedade através da “determinação da diferença” entre tais vidas cindidas, pois seria a partir daí e não por meio de “conceitos ampliados” que sua relação se expressaria de forma adequada. Assim, o conteúdo de verdade da divisão do trabalho que reflete a realidade cindida deve fazer perceber que o indivíduo não é “simplesmente indivíduo e substrato da psicologia”, mas que sua adaptação ao mundo falso, seu comportamento racional em meio à irracionalidade é fruto de determinações sociais: “A divergência entre indivíduo e sociedade possui uma origem essencialmente social, é perpetuada socialmente, e suas manifestações devem ser explicadas sobretudo socialmente.” (ADORNO, 2015, p. 81).

Aqui podemos entender melhor a afirmação de Adorno de que “[...] o fascismo como tal *não* é um problema psicológico [...]” (ADORNO, 2015, p. 185, grifo do autor). Na medida em que encontramos o indivíduo em estado de total impotência, a primazia da explicação de “processos e tendências sociais” é relegada à sociologia e à economia, sendo que mesmo a ação individual está submetida à *ratio* emancipada, reificada, e assim transformada em instância social, e não psicológica (ADORNO, 2015, p. 128). Com o predomínio da razão

instrumental, o comportamento que é objeto da psicologia é mera reprodução irracional do existente que, por sua vez, em sua condição falsa é facilmente harmonizável com a projeção danificada:

Pode muito bem ser o segredo da propaganda fascista que ela simplesmente tome os homens pelo que eles são: verdadeiros filhos da cultura de massa padronizada de hoje, em grande parte subtraídos de sua autonomia e espontaneidade, em vez de se colocar metas cuja realização transcenderia o *status quo* psicológico não menos que o social. A propaganda fascista precisa apenas reproduzir a mentalidade existente para seus próprios propósitos – não precisa induzir uma mudança –, e a repetição compulsiva, que é uma de suas características primárias, irá se coordenar com a necessidade por sua reprodução contínua. Ela se apoia absolutamente na estrutura total, bem como em cada traço particular do caráter autoritário, que é ele mesmo o produto de uma internalização dos aspectos irracionais da sociedade moderna. Sob as condições prevalentes, a irracionalidade da propaganda fascista se torna racional no sentido da economia pulsional. Pois, se o *status quo* é tomado como algo aceito e petrificado, é necessário um esforço muito maior para se ver através dele do que para se ajustar a ele e obter pelo menos alguma satisfação por meio da identificação com o existente - o cerne da propaganda fascista. (ADORNO, 2015, p. 184-185)

Para Adorno, portanto, o olhar que se detém no indivíduo é capaz de ver aí o social, tal como vimos acima em referência à análise micrológica empregada em *Minima Moralia*. A reflexão sobre a psicanálise, assim, ajudará a elucidar de que modo e em que extensão se dá a articulação entre indivíduo e sociedade, de forma que ajude a responder à pergunta formulada acima: “[...] sem o conhecimento preciso da extensão da sociedade ao âmbito dos indivíduos seria incompreensível que permanentemente incontáveis indivíduos – e pode-se mesmo dizer: a maioria avassaladora dos homens – agem seriamente de modo contrário aos seus interesses racionais.” (ADORNO, 2008, p. 274).

No intuito de expressar essa articulação entre indivíduo e sociedade, Adorno busca a unidade concreta da sociedade, em oposição à sociologia então dominante que, segundo ele, trataria a unidade como um invólucro que a tudo acomoda, incorrendo em mera generalidade abstrata.<sup>37</sup> Em oposição a isso, a tarefa da sociologia deve ser a busca pelas determinações concretas entre indivíduo e sociedade. Essa ligação, na concepção de Adorno, pode ser exemplarmente esclarecida com sua análise, em *Introdução à sociologia*, do conceito freudiano de “necessidade vital”. Este refere-se

37 A referência aqui é a sociologia de Talcott Parsons: “A diferença entre a concepção dialética da sociologia e aquela atualmente prevalente, como a teoria funcionalista-estrutural, está em que a teoria de Parsons procura a unidade como se fosse um invólucro, ou seja, unidade de modo tal que as categorias são escolhidas de forma que nelas todas as ciências da vida ou as chamadas ciências do homem podem ser acomodadas como que em um contínuo, ao passo que nossa concepção implica em procurar, em vez dessa generalidade abstrata, a unidade concreta da sociedade, através do aprofundamento interpretativo no respectivo campo temático específico. Posto em evidência por essa reflexão, o conceito de interpretação possui um significado central para a concepção de Sociologia que procuro apresentar.” (ADORNO, 2008, p. 262-263)

[...] à coação pela renúncia à satisfação imediata dos instintos ou pulsões, que se prolonga posteriormente nos mecanismos do recalque ou da repressão com todas as suas consequências psíquicas. Freud simplesmente apresenta essa necessidade vital sem qualquer especificação. Entretanto, se analisarmos mais de perto esse conceito, essa necessidade vital naturalmente só tem sentido quando, por sua vez, não é interpretada novamente como algo psicológico – nessa medida ela seria então exterior ao sistema; na Psicologia seria introduzido algo que não pode ser explicado estritamente a partir da Psicologia. Porém, o que antes de mais nada está em pauta muito simplesmente – ou para ser mais preciso, o que se encontra objetivamente por trás disso, independentemente da percepção de Freud a respeito, é que em sua conformação presente a sociedade não produziu suficiente alimento – em um sentido amplo, é claro – para todos os seus integrantes e, para levar em frente esse raciocínio, mesmo hoje, quando seria potencialmente possível que todas as pessoas recebessem alimento suficiente conforme o “padrão” cultural vigente, por causa das condições da produção social, por causa das relações de produção, ou seja, simplesmente por causa da disposição das relações de propriedade, se impede que isso aconteça. O simples fato da carência, da carência exterior que se prolonga na dominação [...] impele ou impeliu àquele tipo de trabalho, de trabalho social que em sua configuração até hoje sequer pôde ser pensado sem uma disciplina do trabalho, para que se constituísse assim aquela chamada moral do trabalho que tornou os homens aptos a produzir em quantidade adequada à sua sobrevivência e, em consequência, impeliu a todas aquelas renúncias instintivas eróticas cuja teoria dinâmica forma essencialmente o conteúdo da doutrina freudiana. (ADORNO, 2008, p. 265-266)

Aqui a ordem se inverte, pois agora é a psicologia que não é suficiente para explicar a necessidade vital, sendo necessário estar atento às condições objetivas que concorrem para elucidar determinado fenômeno. Ao mostrar a relação entre condições objetivas - com seu desenvolvimento de toda uma estrutura que espelha o que no indivíduo se apresenta como carência e depois renúncia – e estrutura psíquica, vemos não somente que o momento social é origem dos processos psicológicos, mas que “o homem individual de que a Psicanálise se ocupa é uma abstração diante daquele nexos social em que os indivíduos individualizados se encontram.” (ADORNO, 2008, p. 266). Nesse sentido, o indivíduo é ele mesmo uma categoria social, e sua reprodução se mantém de acordo com o princípio predominante que rege as relações sociais:

[...] a individuação, isto é, que os seres individuais de certo modo se separaram da sociedade, contrapondo-se a ela, também remete a condições naturais, a saber, simplesmente que nós chegamos ao mundo como seres individuais e não como bancos de corais. A seguir, contudo, essa relação ainda é reproduzida pela conformação da sociedade, porque a sociedade é reproduzida ela própria pela forma dominante da troca entre contratantes individuais como uma sociedade individualista, de modo que justamente a categoria do indivíduo, em geral considerada como contraposta à sociedade e por isso excluída da Sociologia, é uma categoria social em seu sentido mais pleno. Mas não de modo tal que agora tudo o que é individual, ou acontece no campo da psicologia individual, deve ser atribuído imediatamente à sociedade. Mas antes à maneira pela qual se deve interpretar a própria categoria de individuação e os específicos fatores formadores da individualidade por sua vez como interiorizações de imposições, necessidades e exigências sociais. (ADORNO, 2008, p. 266-267)

Um elemento importante para esclarecer essa “interiorização de imposições, necessidades e exigências sociais” é o da mediação das imagens arcaicas. Estas não podem ser explicadas simplesmente através do recurso ao indivíduo, de forma imanente: “Freud expôs isso de maneira drástica ao mostrar que o mecanismo da associação e o associado mecanismo da interpretação individual de sentido detêm-se diante dessas imagens arcaicas.” (ADORNO, 2008, p. 267). Tais imagens, segundo Adorno, seriam o inconsciente coletivo, conceito que Freud adiantara identificando-as como “herança do coletivo”.

O momento social, portanto, é inacessível à psicologia individual: “[...] o momento coletivo, o momento social, se impõe justamente na camada mais profunda do indivíduo, na camada mais profunda da individuação, ou seja, aquela que é inacessível à dinâmica pulsional individual.” (ADORNO, 2008, p. 269). A questão, no entanto, como adverte Adorno, não é atribuir de imediato as causas dos fenômenos à psicologia ou à sociologia, mas antes assumir uma outra postura em relação à interpretação, que passará a assumir um papel fundamental, uma vez que é na articulação entre indivíduo e sociedade expressa em seu ser essencialmente contraditório que, apesar de mantidos os limites entre as disciplinas, se poderá perceber a cifra de sua unidade concreta. Essa unidade pode ser vista na forma da dialética que Adorno percebe operando em Freud, que revelará o limite do indivíduo a partir dele mesmo:

O tema dialético repousa no fato de Freud haver descoberto na elaboração de seu próprio material, genuinamente, que quanto mais profundamente se mergulha nos fenômenos da individuação dos seres humanos, quanto mais irrestritamente se apreende o indivíduo em sua dinâmica e seu resguardo, tanto mais perto se chega àquilo que, no indivíduo, já não é propriamente indivíduo. Assim a focalização freudiana do indivíduo oferece um exemplo esplêndido para minha exigência de descobrir o conteúdo social das categorias peculiares das ciências específicas aprofundando-se nestas e não a partir do que se encontra fora delas. (ADORNO, 2008, p. 269)

Há ainda um terceiro elemento na descrição de Adorno da relação entre sociologia e psicologia percebida em Freud: a consciência moral. Esta é descrita por Freud em sua doutrina do “supereu” ou “ideal do eu”, sendo, segundo Adorno, derivada da dinâmica pulsional:

[...] não é praticamente nada além da autoridade paterna transmitida ao indivíduo no âmbito da família burguesa, da família liberal burguesa, através da figura paterna ou de um símbolo de pai, uma *imago* paterna, que funciona nessa medida como agência da sociedade. Os mecanismos da chamada socialização, ou seja, o mecanismo por meio dos quais, nascidos como seres biológicos individuais, [...] propriamente nos tornamos [...] um *zoon politikon*, um animal político, esses mecanismos são justamente aqueles enfeixados no supereu. (ADORNO, 2008, p. 271)

A consciência moral, assim, é uma instância social de controle que pode ser afetada pelas condições objetivas. Se a formação do supereu está ligada ao núcleo da concepção burguesa de família, tendo a autoridade paterna ao seu centro, as variações possíveis e certamente verificáveis dessa estrutura incidirão no modo como os indivíduos se desenvolvem.

Esse aprofundamento de um aspecto de determinada disciplina levando aos momentos sociológicos estruturantes, tem sua contrapartida filosófica na dialética do particular e universal, que Hegel apresenta na fórmula “[...] o particular é o universal e o universal é o particular [...]”. Na variante freudiana, o núcleo da psicologia individual é um universal, “ou seja, certas estruturas muito gerais, embora de tipo arcaico, do nexos social em que se situam os seres individuais.” (ADORNO, 2008, p. 272). No que se refere à sociologia, a tarefa é evitar que se deixe de lado a mediação exercida pela subjetividade, resultante da ponderação de um conceito de sociedade que busca afirmar de modo intransigente a objetividade social:

[...] o supereu ou a consciência moral foi caracterizado por Freud como instância social de controle sobre o indivíduo representada por meio de determinadas figuras simbólicas. Antes de mais nada, na forma em que participa do processo de socialização, esse supereu não é algo de exterior, mas uma instância psíquica. Portanto, a universalidade social incorporada pelo supereu, as normas e as obrigações – não roubarás, serás diligente, não serás infiel – todas essas normas efetivamente sociais são interiorizadas no indivíduo mediante mecanismos psicológicos. (ADORNO, 2008, p. 272)

O problema da adaptação é peça fundamental da discussão sobre a resistência. As condições do indivíduo descritas acima quanto à formação de sua subjetividade, relação com a indústria cultural e determinação a partir dos condicionantes sociais, deixam pouca margem para a ação, uma vez que tudo passa a depender de uma mudança estrutural fora do alcance do indivíduo. Mas, como vimos, a concepção de práxis intelectual continuou a guiar e justificar a postura de Adorno diante do que ele considerava a pseudoatividade<sup>38</sup>, exercida sobretudo em contextos de formação despolitizada de coletivos. A ética continuava sendo uma reflexão sobre o indivíduo, sendo sua única forma correta “a forma correta da política”, o que nos leva novamente à intuição da ética da resistência. A práxis da resistência individual era sua aposta para a transformação, e a crítica informada pela negação determinada não poderia estar submetida, paradoxalmente, a objetivos políticos. O sujeito, ainda inexistente, é um amálgama

---

38 A pseudoatividade é assim caracterizada por Adorno em *Notas marginais sobre teoria e práxis*: “[...] práxis que se tem por tanto mais importante e que se impermeabiliza contra a teoria e o conhecimento tanto mais assiduamente quanto mais perde o contato com o objeto e o sentido das proporções [...]” (ADORNO, 1995a, p. 217).

de ideologia e potencial, e a transformação só poderia ser decifrada no lugar onde esses polos irreconciliáveis convergem:

Poderíamos afirmar que, em sua conformação vigente, o sujeito é ambas as coisas: de um lado, ideologia, justamente porque ele não é decisivo e simplesmente porque se sentir como sujeito nessa sociedade já é algo ilusório; de outro, contudo, é o potencial, o único potencial por meio do qual essa sociedade pode se transformar, em que se acumula não só toda a negatividade do sistema, como também tudo o que aponta para além deste em sua forma vigente. (ADORNO, 2008, p. 342)

Mas a crítica também não pode estar a serviço da realização de uma imagem específica da transformação, seja da sociedade ou do indivíduo: “Toda imagem do ser humano é ideologia, exceto a negativa.” (ADORNO, 2015, p. 103). O negativo, assim como a dor, sinaliza para o seu contrário, mas não o congela numa imagem ou numa asserção positiva. Em vez disso, diz o que não deve ser, o que deve mudar: “A dor diz: pereça”. Assim, é o corpo - enquanto momento materialista na forma do sofrimento – que informa o conhecimento, que legitima a crítica que se recusa a pintar uma imagem positiva da utopia, como práxis socialmente transformadora (ADORNO, 2009, p. 173-176).

## 2.4 NÃO IDÊNTICO E VIDA FALSA

Aqui é importante aprofundar a discussão de uma ideia exposta anteriormente: “Nada mais pode ficar de fora, porque a simples ideia do ‘fora’ é a verdadeira fonte da angústia...” (ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p. 26). Essa passagem, que na *Dialética do Esclarecimento* é referida como um dos elementos que precipitam a dominação da natureza pelo homem, pode ser lida como programática para a elaboração de um dos principais temas da *Dialética Negativa* de Adorno: o não idêntico. Para que algo não fique “de fora”, é preciso que seja assimilado, e esse processo de assimilação, no entanto, não se dá sem que algum de seus aspectos deixe de ser elaborado. Tal é o trabalho do conceito. E assim se manifesta um dos elementos da referida perda da capacidade da experiência, bem como o elemento autoritário do conceito: algo sempre fica de fora. Adorno se refere ao não idêntico como o resto da operação de identificação levada a cabo pelo pensamento conceitual, resto que é subsumido no intuito de eliminar a contradição que “é o indício da não-verdade da identidade, da dissolução sem resíduos daquilo que é concebido no conceito.” (ADORNO, 2009, p. 12). Adorno quer romper com a ilusão de uma totalidade conceitual que não passa de mera aparência, a aparência que caracteriza a totalidade falsa. Essa aparência resulta da operação



lógica, baseada no princípio do terceiro excluído, que marca tudo o que é qualitativamente diverso como contradição (ADORNO, 2009, p. 13). Assim, o que é diferente aparece qualificado como negativo, divergente, dissonante, até o momento em que a unidade do conceito se imponha, o que se dá sempre por meio da violência ao referido não idêntico: “A identidade e a contradição do pensamento são fundidas uma à outra. A totalidade da contradição não é outra coisa senão a não-verdade da identificação total, tal como ela se manifesta nessa identificação.” (ADORNO, 2009, p. 13). Nesse contexto, “a utopia do conhecimento seria abrir o não-conceitual com conceitos, sem equipará-lo a esses conceitos.” (ADORNO, 2009, p. 17). A ideia aqui, a exemplo do que fora enunciado em *Minima Moralia* (ADORNO, 1993, p. 153), é cultivar uma experiência filosófica que dê voz à expressão do objeto em busca da reconciliação, a qual se daria por meio de uma experiência finalmente não alienada:

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

Essa reconciliação caminha para a rememoração da natureza em si pelo sujeito, a mesma natureza da qual ele foi afastado pelo processo civilizatório, pelo processo de esclarecimento que culminou em barbárie. Na experiência reconciliada, o múltiplo, o diverso, o estrangeiro, não seriam elementos a serem dominados, controlados ou temidos. Mas essa reconciliação não deve ser entendida como a recuperação de um momento em que as coisas foram diferentes. O que Adorno tem em mente é a realização efetiva daquilo a que determinado ideal se propõe:

A sociedade que, segundo seu próprio conceito, gostaria de fundamentar as relações dos homens em liberdade, sem que a liberdade tenha sido realizada até hoje em suas relações, é tão rígida quanto defeituosa. Na relação universal de troca, todos os momentos qualitativos cuja suma conceitual poderia constituir algo como uma estrutura se acham aplanados. Quanto mais desmedido é o poder das formas institucionais, tanto mais caótica é a vida que elas impõem e deformam segundo sua imagem. (ADORNO, 2009, p. 28)

A crítica de Adorno aqui se dirige ao ideal não realizado e que mesmo não realizado persiste como princípio, o que acaba por se tornar ideologia, fetiche. O que está em questão não é uma negação de ideais tidos como burgueses, tais como liberdade e igualdade, mas a crítica daquilo que o conceito se tornou em sua história na sociedade submetida ao princípio de troca e à razão instrumental:

A crítica ao princípio de troca enquanto princípio identificador do pensamento quer a realização do ideal de uma troca livre e justa que até os nossos dias não foi senão mero pretexto. Somente isso seria capaz de transcender a troca. Se a teoria crítica desvelou a troca enquanto troca do igual e, contudo, desigual, então a crítica da desigualdade na igualdade também tem por meta a igualdade, apesar de todo ceticismo em relação ao rancor próprio ao ideal de igualdade burguês que não tolera nada qualitativamente diverso. (ADORNO, 2009, p. 128)

Para transcender determinado princípio é preciso que ele se realize. Esse é o intuito da reconciliação. A crítica de um conceito não deve visar sua mera negação, mas sua plena realização, o que fatalmente levaria, como vimos, a uma mudança na estrutura que dá origem ao problema em primeiro lugar, dado que para Adorno sempre se deve considerar a mediação do todo social. No aforismo 66 de *Minima Moralia*, o raciocínio se faz notar na discussão sobre a questão da igualdade e seu efeito como ideologia meritocrática no contexto da sociedade do capitalismo tardio. A igualdade aqui é apenas a máscara da dominação real, uma abstração da dissociação fundamental que torna possível o procedimento identificador do conceito:

Que todos os homens sejam iguais uns aos outros, é precisamente o que viria a calhar para a sociedade. Ela considera as diferenças reais ou imaginárias como marcas ignominiosas, que atestam que não se avançou o bastante, que algo escapou da máquina e não está inteiramente determinado pela totalidade. (ADORNO, 1993, p. 89)

E logo a seguir:

[...]uma sociedade emancipada não seria nenhum Estado unitário, mas a realização efetiva do universal na reconciliação das diferenças. A política que ainda estiver seriamente interessada em tal sociedade não deveria propagar a igualdade abstrata das pessoas sequer como uma ideia. Em vez disso, ela deveria apontar para a má igualdade hoje, para a identidade entre os interessados no cinema e os interessados em armamentos, pensando, contudo, a situação melhor como aquela na qual é possível ser diferente sem ter medo. (ADORNO, 1993, p. 89)

A má igualdade resulta, entre outras coisas, sobretudo do elemento unificador no nível da reprodução social, onde busca por igualdade significa perseguir um ideal ditado pela própria estrutura que fomenta a desigualdade, estrutura que jamais será atingida enquanto os indivíduos se sujeitarem apenas a ser suas engrenagens:

Quando se assegura ao negro que ele é exatamente como o branco, quando na verdade não o é, mais uma vez está se fazendo secretamente uma injustiça a ele. Humilham-no, assim, amistosamente com um padrão que vai necessariamente, sob a pressão dos sistemas colocá-lo numa posição de inferioridade e que, ademais, seria um mérito duvidoso satisfazer. (ADORNO, 1993, p. 89-90)

Assim se insinua, mais uma vez, a ideia fundamental: sem mudança estrutural, nenhuma experiência efetiva ou mudança são possíveis. Nesse caso, o âmbito em que os sujeitos se movem em busca de igualdade já os definiu como desiguais, tornando qualquer resultado apenas a reprodução de seu jogo. Nesse sentido, Adorno afirma que pouco ajuda “postular como ideal, ao invés de supô-la como fato, a igualdade de tudo que exhibe uma face humana.” (ADORNO, 1993, p. 89). Aqui se mantém, portanto, a perspectiva da igualdade, mas não como algo a ser atingido, um ideal, e sim como um fato que deveria fundamentar as relações desde o início, sejam quais forem os efeitos transgressores necessários para tanto. Tomar a igualdade como fato significa criticar a própria estrutura das relações, a totalidade falsa, na medida em que a verdadeira igualdade só poderia existir para além da sociedade submetida ao princípio de troca e à razão instrumental. A igualdade como fato expõe a ideologia da sociedade capitalista e nos conscientiza sobre a necessidade inegociável de rompimento com ela: “Não há vida correta na falsa.” (ADORNO, 1993, p. 33).

### 3 ELABORANDO O PASSADO

Como dito acima, o novo imperativo categórico, conhecido como “imperativo Auschwitz”, é elaborado por Adorno no último dos três modelos que compõem a última parte da *Dialética Negativa*, intitulado “Meditações sobre a Metafísica”. O modelo é composto de 12 meditações, e na primeira delas lemos logo no início: “Não é mais possível afirmar que o imutável é a verdade e que aquilo que é movido, perecível, é a aparência, ou seja, não é mais possível afirmar a indiferença recíproca entre o temporal e as ideias eternas [...]” (ADORNO, 2009, p. 299). O tom dessa afirmação está relacionado ao impacto de Auschwitz na experiência do presente. Tal experiência muda o conteúdo da metafísica. Para Adorno, a dialética não pode supor que o imutável é o bem, o belo e o verdadeiro, e se mudarmos essa perspectiva, o conteúdo da metafísica também muda. A própria compaixão histórica impede de pressupor essa imutabilidade. Não se pode mais insistir na mútua indiferença entre o mundo temporal e o das ideias. Adorno afirma que uma vez que se evidencia que os valores eternos e imutáveis são abstrações retiradas da mutabilidade e da experiência, a separação chave para a metafísica entre o intramundano e o transcendental se torna problemática. (ADORNO, 2001a, p. 100). Auschwitz é o símbolo que aponta para a necessidade de que a metafísica assimile “a relevância do temporal em seu próprio conceito.” (ADORNO, 2001a, p. 101). Tal símbolo engloba toda a violência e tortura que continua ocorrendo mesmo depois de Auschwitz. Consequentemente, supor um sentido positivo ou propósito para o ser, orientando-o rumo a um princípio divino, o que é pressuposto pela teleologia aristotélica, seria absurdo, face à infinitude do tormento das vítimas (ADORNO, 2001a, p. 101-102). A motivação de Adorno nesse ponto se refere à tendência a construir um sentido para a vida à força, tendência que animou o pensamento alemão desde o fim da 2ª guerra (ADORNO, 2001a, p. 105-106). Nesse sentido, o que anima a formulação do imperativo Auschwitz é a normatividade do sofrimento das vítimas, cuja materialidade é o apelo à ação que visa impedir que tudo se repita, e o que explica a utilização de um evento histórico como seu conteúdo é a constatação de que “o que aconteceu destruiu para o pensamento metafísico especulativo a base de sua unificabilidade com a experiência”, tornando impossível a construção de um sentido fora da experiência histórica fragmentada (ADORNO, 2009, p. 299).

Aqui podemos lembrar o enunciado do imperativo: “Em seu estado de não-liberdade, Hitler impôs aos homens um novo imperativo categórico: instaurai o vosso pensamento e a vossa ação de tal modo que Auschwitz não se repita, de tal modo que nada desse gênero aconteça.” (ADORNO, 2009, p. 302). A recusa da fundamentação é enunciada em seguida:

“Esse imperativo é tão refratário à sua fundamentação quanto outrora o dado do imperativo kantiano. Tratá-lo discursivamente seria um sacrilégio: é possível sentir nele corporalmente o momento de seu surgimento junto à moralidade.” (ADORNO, 2009, p. 302). O que Adorno recusa, portanto, é a racionalização discursiva que tem o potencial de inaugurar uma dialética infinita, a qual poderia levar ao “sacrilégio” de minimizar ou justificar sofrimento das vítimas. Em vez disso, o autor visa dar expressão ao impulso despertado pela materialidade do sofrimento. Em uma passagem anterior, tal argumento se manifesta de forma mais clara:

As questões morais são colocadas de maneira vinculadora, não em uma paródia repulsiva, na repressão sexual, mas em sentenças tais como: não se deve torturar; não deve haver campos de concentração[...] Mas, se um filósofo moral se apoderasse dessas sentenças e festejasse o fato de ter finalmente pegado no pulo os críticos da moral, pois esses também citam os valores anunciados por eles com satisfação, a conclusão definitiva seria falsa. Essas sentenças são verdadeiras enquanto impulsos, logo que se anuncia que em algum lugar se faz uso da tortura. Elas não devem ser racionalizadas; enquanto princípios abstratos, elas caíam imediatamente na má infinitude de sua dedução e de sua validade. A crítica à moral volta-se contra a transposição da lógica consecutiva para o comportamento dos homens; a lógica consecutiva rigorosa é nesse caso órgão da não-liberdade. O impulso, o temor físico nu e cru e o sentimento de solidariedade com os corpos torturáveis, para usar uma expressão de Brecht, o impulso que é imanente ao comportamento moral seria negado por meio da aspiração à racionalização intransigente; o mais urgente se tornaria uma vez mais contemplativo, escárnio em relação à própria urgência. (ADORNO, 2009, p. 238)

O imperativo Auschwitz, afirma Adorno, assemelha-se ao kantiano na medida em que não pode ser encontrado na lógica: “Quando Kant declara que seu próprio imperativo é simplesmente dado, essa asserção contém indubitavelmente todos o tipos de elementos irracionais e obscuramente autoritários, mas também [...] uma consciência de que a esfera da ação correta não coincide com a mera racionalidade, que ela tem um ‘suplementar’.”<sup>39</sup> (ADORNO, 2001a, p. 116). O *suplementar* é apresentado na *Dialética Negativa* como “impulso intramental e somático”, elemento extralógico repellido pelo racionalismo, mas que é constitutivo da experiência moral: “Para a reflexão filosófica, ele aparece como algo pura e simplesmente diverso, porque a vontade reduzida à razão pura prática é uma abstração. O elemento suplementar é o nome dado àquilo que foi exterminado por essa abstração; sem ele, a vontade não teria nenhuma realidade.” (ADORNO, 2009, p. 193). A forma que esse elemento toma é a da “aversão à dor física infligida ao que Brecht chamou certa vez de o

39 Do original: “When Kant states that his own imperative is simply given, that assertion doubtless contains all kinds of grimly authoritarian and irrationalist elements, but also[...]an awareness that the sphere of right action does not coincide with mere rationality, that it has an ‘addendum’.”

corpo torturável de quaisquer pessoas”<sup>40</sup>, como citado acima (ADORNO, 2001a, p. 116). Nesse sentido, Adorno considera que uma “lei geral” que fundamentasse o imperativo Auschwitz seria extremamente frágil, pois assim seria necessário o arbítrio da racionalidade, a qual, enquanto esfera secundária da mente, apenas submetteria o caso, por meio da lógica, a uma dialética insolúvel e, neste caso, ultrajante.

Assim, Adorno afirmará que “a moral só sobrevive em um motivo materialista sem disfarces.” (ADORNO, 2009, p. 303). A metafísica, graças ao curso da história, é conduzida ao seu oposto, ao materialismo: “O princípio metafísico da injunção ‘Não infligirás dor’ - e essa injunção é um princípio metafísico que aponta para além da mera facticidade - pode encontrar justificação apenas no recurso à realidade material, corporal, física, e não a seu polo oposto, à ideia pura.”<sup>41</sup> (ADORNO, 2001a, p. 117). Adorno evoca a experiência da infância com cadáveres, corpos de animais e o cheiro da putrefação, o que os campos de concentração reproduziram fielmente, como o momento em que a interferência da civilização se faz sentir na forma do esquecimento. Para ele, quase se poderia afirmar que o esforço da filosofia foi o de reprimir essa zona da carcaça, da pura materialidade, o que acabou resultando na racionalização e negação do momento que justamente deveria ser privilegiado pela reflexão e educação da sensibilidade. A cultura, para Adorno, consiste basicamente na “supressão da natureza e de quaisquer traços incontrolados da natureza”<sup>42</sup>, o que aponta não apenas para a supressão dos elementos recém mencionados, mas para as razões do fracasso da cultura e da filosofia em sua tarefa de “obter acesso ao indizível”<sup>43</sup> (ADORNO, 2001a, p. 117). E Auschwitz retorna aqui, mais uma vez, como símbolo insistente contra a cultura que sempre insiste em reafirmar os mesmos valores mesmo diante da necessidade de elaboração efetiva de seu passado:

[...] Auschwitz demonstrou de modo irrefutável o fracasso da cultura. O fato de isso ter podido acontecer no cerne de toda tradição da cultura, da arte e das ciências esclarecidas não quer dizer apenas que a tradição, o espírito, não conseguiu tocar os homens e transformá-los. Nessas seções mesmas, na exigência enfática por sua autarquia, reside a não-verdade. Toda cultura depois de Auschwitz, inclusive a sua crítica urgente, é lixo. (ADORNO, 2009, p. 303-304)

40 Do original: “[...]aversion to the inflicting of physical pain on what Brecht once called the torturable body of any person.”

41 Do original: “The metaphysical principle of the injunction that ‘Thou shalt not inflict pain’ – and this injunction is a metaphysical principle pointing beyond mere facticity – can find its justification only in the recourse to material reality, to corporeal, physical reality, and not to its opposite pole, the pure idea.”

42 Do original: “[...]suppression of nature and any uncontrolled traces of nature[...].”

43 Do original: “[...]to gain access to the unsayable[...].”

Esse, enfim, é o estado do mundo para Adorno, o qual provoca sua reação na forma da ética da resistência. A insistência na elaboração do passado vem de sua convicção de que as condições objetivas que permitiram que Auschwitz acontecesse não eram um acaso fortuito, mas correspondiam ao “desenvolvimento necessário da racionalidade social no capitalismo tardio” (ADORNO, 1995, p. 22) que, segundo Adorno, não haviam mudado até então.

A insistência das condições que permitiram que Auschwitz ocorresse convive com o contexto de culpa, vivenciado por quem desempenha a tarefa de reconstruir e mesmo viver após a tragédia. A famosa sentença ao final do ensaio *Crítica cultural e sociedade*, sobre a impossibilidade de se escrever poesia depois de Auschwitz (ADORNO, 2001, p. 26), deve ser lida no interior da produção de Adorno, como dialética negativa em processo. Como bem argumenta Alex Thomson, lembrando que as questões relevantes para Adorno se referem à possibilidade da arte, bem como da vida correta no mundo falso, a intenção não é responder a essas questões, mas, “posicionando-as de determinada forma, intensificar a tensão dialética entre cultura e barbárie.”<sup>44</sup> (THOMSON, 2006, p. 123-124). Na dialética entre cultura e barbárie, depois de Auschwitz, o que está em jogo é a possibilidade, sempre à espreita, de cumplicidade. Daí o contexto de culpa e a tarefa que sempre se coloca ao intelectual, ao crítico e ao artista, de mobilizarem-se para que Auschwitz não se repita. A leitura da sentença sobre a impossibilidade da poesia depois de Auschwitz, portanto, “deve ser lida como metade de uma dialética trágica: esquecer Auschwitz, e participar no processo que busca apagar da história suas vítimas; lembrar Auschwitz, e arriscar tornar a memória das vítimas um mero gesto, piedoso e irreflexivo.”<sup>45</sup> (THOMSON, 2006, p. 124). Para Adorno, como vimos, coerente com sua visão a respeito do papel da história e das circunstâncias materiais para a filosofia, todo o empreendimento teórico do pós-guerra passa a ter Auschwitz como elemento central.

O processo de adaptação, descrito acima, também não está desligado, para Adorno, de certo contexto de culpa. Em *Minima Moralia*, como vimos, o foco é descrever o efeito da totalidade administrada na vida privada. O espaço da moralidade está permeado pela dialética entre adaptação e culpa, todo gesto de socialização, por mais inocente que pareça, é signo de afirmação do mundo tal como é: “Não há mais nada de inofensivo”, diz Adorno na introdução do 5º aforismo. A sociabilidade perpetua a injustiça, pois afirma este mundo como um mundo onde seria possível conversar. A transformação do princípio mau em dinâmica das relações

44 Do original: “by posing it in a certain way, to intensify the dialectical tension between culture and barbarism.”

45 Do original: “[...] needs to be read as one half of a tragic dialectic: forget Auschwitz, and participate in the process which sought to erase the victims from history; remember Auschwitz, and risk turning the memory of the victims into a mere gesture, pious and unreflective.”

igualitárias se torna monstruosa. A sociabilidade ajusta os elementos de interação de modo a mascarar as relações de poder, o que se demonstra de modo exemplar na forma da condescendência, que ao desaparecer e dar lugar ao ajuste escancara o que era mera relação de classe (ADORNO 1993, p. 19-20). Assim, para Adorno, considerando a mediação da totalidade repressiva como intrínseca às relações sociais, há sempre uma tarefa pendente, visto que essa mesma mediação da totalidade falsa anula a possibilidade de uma resistência relevante no âmbito da vida privada: “A única coisa que pode ser justificada é a recusa da má utilização ideológica da própria existência e, de resto, conduzir-se em privado tão modesta, discreta e despretensiosamente quanto há muito tempo o exige não mais a boa educação, mas antes a vergonha: de ter ainda no inferno o ar para respirar.” (ADORNO, 1993, p. 21). Nesse sentido, somos apresentados à paradoxal situação de que o indivíduo, ao mesmo tempo em que se configura como o único capaz de perceber e reagir, está submetido de tal forma à fragmentação que espelha a objetividade social, que toda tentativa de reação tenderá a formar, como visto acima, apenas uma mera coletividade despolitizada. Olhando para o contexto mais amplo, o que resta é não colaborar, ser solidário para com o sofrimento: “o menor passo no sentido de diverti-los é um passo para enrijecer o sofrimento.” (ADORNO, 1993, p. 20).

Essa também é a tarefa da filosofia. No contexto da elaboração do passado, não colaborar significava enfrentar a tendência a riscar o passado nazista da memória alemã. Sob o pretexto de que era preciso seguir em frente, a culpa passa a ser não apenas minimizada, mas havia mesmo o discurso de que a “culpa coletiva dos alemães” era uma construção artificial (ADORNO, 1995, p. 30). A ideologia da reconstrução alemã do pós-guerra, a qual coincide com a implementação do ordoliberalismo, constrói a ideia, que ressoa ainda hoje, de que “seria doentio ocupar-se do passado, enquanto o homem realista se ocupa do presente e de suas metas práticas” (ADORNO, 1995, p. 32). Mas na sociedade submetida ao princípio de troca, o projeto de destruição da memória é mesmo condição para sua manutenção, não apenas porque o indivíduo não é mais capaz de dar conta do excesso de estímulos, mas porque a experiência acumulada não é um produto útil à sua reprodução. Memória e tempo são restos irracionais do processo de racionalização da produção, e portanto, “Quando a humanidade se aliena da memória, esgotando-se sem fôlego na adaptação ao existente, nisto reflete-se uma lei objetiva de desenvolvimento.” (ADORNO, 1995, p. 33). Como sempre, a exemplo de *A personalidade autoritária* e das inúmeras reflexões sobre o fascismo, para Adorno as condições de possibilidade desses fenômenos são muito melhor explicadas recorrendo-se à sua dimensão social:



A sobrevivência do fascismo e o insucesso da tão falada elaboração do passado, hoje desvirtuada em sua caricatura como esquecimento vazio e frio, devem-se à persistência dos pressupostos sociais objetivos que geram o fascismo. Este não pode ser produzido meramente a partir de disposições subjetivas. (ADORNO, 1995, p. 43)

O novo imperativo categórico, assim, não pode prescindir da história. Ao eliminar a materialidade histórica e seu afeto, o que resta é a legitimação do *status quo* e o esvaziamento da possibilidade de construção de uma experiência humana comum: “[...] a eliminação da dimensão histórica constitui um instrumento essencial para sancionar ou legitimar o existente ou vigente. Com a eliminação do vir-a-ser dos fenômenos, desaparece também a perspectiva do que pode resultar deles, do que podem vir-a-ser.” (ADORNO, 2008, p. 335). Além disso, como Adorno lembra em *Ensaio como forma*, mesmo a verdade não pode prescindir da dimensão histórica: “Se a verdade tem, de fato, um núcleo temporal, então o conteúdo histórico torna-se, em sua plenitude, um momento integral dessa verdade [...]” (ADORNO, 2003, p. 26).

A destruição da memória atinge a própria possibilidade da crítica, uma vez que o passado, a história, são reduzidos à mera contingência, reificando os fenômenos como momentos do progresso esvaziados de significação política e assim isentos de elaboração crítica: “‘Toda reificação é esquecimento’ e crítica significa propriamente o mesmo que recordação, isto é, mobilizar nos fenômenos o que fez com que estes se tornassem aquilo em que se converteram, para assim apreender uma outra possibilidade de vir-a-ser e converter-se em algo outro.” (ADORNO, 2008, p. 336-337).

A elaboração do passado, assim, está essencialmente ligada ao novo imperativo como parte do programa que seria derivado deste. É também um pressuposto da ética da resistência, uma vez que se identifica a destruição da memória como um projeto inerente à reprodução da sociedade do pós-guerra. O próprio pensamento, como enunciado no imperativo, também será mediado pela elaboração do passado, sendo tarefa da teoria incorporar a materialidade do sofrimento como contradição intrínseca à sociedade administrada. É nesse sentido - assimilando o papel do corpo, da particularidade, à teoria - que podemos entender esta famosa reflexão de Adorno: “A inteligência é uma categoria moral. A separação entre sentimento e entendimento, que torna possível absolver e beatificar os imbecis, hipostasia a divisão do homem em diferentes funções que se realizou ao longo da história.” (ADORNO, 1993, p. 173). O pensamento da ética da resistência não terá como premissa, portanto, a adequação ao cânone da lógica formal, mas, enquanto comportamento referido àquilo com que se relaciona (ADORNO, 1995a, p. 18), buscará um sentido enfático para além da aparência legitimada

pelo interesse dominante: O pensamento que não puder ser medido contra a realidade de que ainda há tortura no mundo, que não puder assimilar isso teoricamente, erra de início o que deveria ser seu objetivo, dado que a questão se refere à possibilidade mesma de afirmação da vida, e por isso não merece ser pensado (ADORNO, 2001a, p. 111).

#### 4 RESISTÊNCIA E NORMATIVIDADE

Dentre inúmeros exemplos ao longo de sua obra, a famosa sentença da última aula de seu curso *Problemas de Filosofia Moral* nos dá a tônica da postura de Adorno em relação à fundamentação da moral (ou qualquer tipo de fundamentação): “Podemos não saber o que são a norma e o bem absolutos, podemos nem mesmo saber o que é o homem ou o humano ou a humanidade - mas o que é inumano nós sabemos muito bem, de fato.” (ADORNO, 2001b, p. 175)<sup>46</sup>. O não acesso ao conhecimento do bem, ou do que seria o humano e seu potencial, chama a atenção para a assimetria entre a pretensão de fundamentar os conceitos que orientam nossas ações com bases inacessíveis e a urgência de repensar a estrutura de nossa sociedade, e assim da própria filosofia moral. A proposta de Adorno será, como já dito, abordar a moral do ponto de vista material, como resposta aos eventos que despertam efetivamente, na sua visão, o impulso para a moralidade nos indivíduos (ADORNO, 2009, p. 303). A recusa da fundamentação também está ligada à desconfiança em relação aos conceitos legados pela razão em sua forma instrumental. Essa desconfiança se aplica sobretudo a conceitos como liberdade, igualdade e autonomia, em sua formulação burguesa, a qual mascara o elemento de afirmação do *status quo* latentes em tais ideais. Em relação à liberdade, Adorno afirma: “A melhor abordagem sobre o problema da liberdade seria o que ela se tornou e no que ameaça se tornar [...] O apelo à liberdade apenas porque envolve uma dimensão emotiva já contém os aspectos de heteronomia e dependência que contradiz o sentido da palavra.”<sup>47</sup> (ADORNO, 2006, p. 201). Assim, a reflexão a respeito dos conceitos que guiam nossas concepções de sociedade sempre deve submetê-los à crítica imanente, no intuito de verificar se não se tratam de meros instrumentos retóricos que visam a simples reprodução de estruturas de dominação. Também é importante notar na sentença a presença desse elemento que, para Adorno, nos autoriza a uma crítica sem menção específica a quaisquer outros elementos positivos que viriam a resultar de sua denúncia: o inumano. Aqui, a materialidade do sofrimento expressa pela tortura e pelo genocídio é o índice que interessa a Adorno como forma de justificar (ou explicar) o impulso para a moralidade. Como já mencionado, o novo imperativo rejeita a discursividade justamente por tomar os horrores de Auschwitz como manifestações do mal em si mesmo. Adorno quer preservar o aspecto físico de nossas reações diante do mal, dando a

---

46 Do original: “We may not know what absolute good is or the absolute norm, we may not even know what man is or the human or humanity – but what the inhuman is we know very well indeed.”

47 Do original: “The better approach would be to take the question of what has become of freedom and what threatens to become[...]. [...]appeals to freedom, simply because they are appeals that involve an emotive dimension, contain the very aspect of heteronomy and dependency that contradicts the meaning of the word.”

entender que “fundamentá-los em princípios (ou na razão) sugeriria que tais reações específicas poderiam se demonstrar falsas ou como tendo valor e força normativa meramente derivados.” (FREYENHAGEN, 2013, p. 196)<sup>48</sup>. Como vimos, a negatividade e ausência de fundamentação da proposta levanta o chamado problema da normatividade. Como a substância de sua reflexão expressa no imperativo Auschwitz e na ética da resistência<sup>49</sup> é normativa, a ausência de uma noção positiva de bem que justifique as ações pressupostas faz com que a proposta de Adorno arrisque ser considerada nula.

James Gordon Finlayson faz uma abordagem interessante do problema da normatividade em Adorno em seu artigo *Adorno on the Ethical and the Ineffable*. Logo no início do trabalho o autor enuncia a questão como “o problema da disponibilidade do bem” na ética adorniana (FINLAYSON, 2002, p. 1). Finlayson enumera três teses que considera centrais na filosofia de Adorno: 1) a tese de que não há vida correta na falsa; 2) a tese de que o mundo social é radicalmente mau; e 3) a tese de que não podemos ter uma concepção positiva do bem (FINLAYSON, 2002, p. 1-4). Consideradas as três teses, o autor elabora o problema da normatividade baseado, como já dito, no fato da indisponibilidade do bem, o que significa que não se poderia justificar a “obrigação” pressuposta pela teoria social e ética de Adorno, e mesmo obter alguma orientação prática a partir de sua filosofia para o presente (FINLAYSON, 2002, p. 5). Finlayson se move de acordo com a acusação de misticismo e irracionalismo sobre a filosofia negativa de Adorno, feitas por filósofos como Jürgen Habermas (FINLAYSON, 2002, p. 20), e se propõe a demonstrar que existem elementos disponíveis na filosofia de Adorno que permitem estabelecer uma relação entre o ético e o inefável<sup>50</sup>, a qual serviria como instanciação do bem em sua obra. A argumentação de Finlayson, portanto, parte da aceitação da exigência de se proporcionar uma concepção positiva do bem como condição para se fazer enunciados normativos, buscando satisfazer, assim, aos críticos de Adorno.

Já a definição de Finlayson da proposta de Adorno como “ética da resistência” está baseada, dentre outros elementos, numa fala do filósofo proferida no referido curso *Problemas de Filosofia Moral*: “A única coisa que talvez possa ser dita é que a vida correta [*das richtige Leben*] hoje consistiria na figura da resistência contra as formas de vida falsa

48 Do original: “[...]grounding them on principles (or reason) would suggest that these specific reactions could have turned out to be false or, at any rate, have only derivate normative value and force[...]”

49 Lembrando que “ética da resistência” é como James Gordon Finlayson (2002) define a ética de Adorno. A resistência, de qualquer forma, seria um elemento derivado como o conjunto de ações pressupostas a partir da aceitação do enunciado do imperativo Auschwitz.

50 Finlayson se refere ao “inefável” como termo intercambiável com o “não idêntico”. A experiência do “*insight* inefável” que será recorrente no artigo de Finlayson, é a que Adorno define como “experiência metafísica” na *Dialética Negativa* (ADORNO, 2009, p. 309).

[*eines falschen Lebens*], as quais têm sido reconhecidas e criticamente dissecadas pelas mentes mais progressistas.”<sup>51</sup> (ADORNO, 2001b, apud FINLAYSON, 2002, p. 6). A ética da resistência estaria contida no imperativo Auschwitz como um desenvolvimento da ideia de agir de modo a que nada parecido aconteça. Na reconstrução de Finlayson, as formas de resistência à vida falsa passam pelo cultivo de três virtudes, quais sejam, a “autonomia, a humildade e a afecção” (FINLAYSON, 2002, p. 6). As virtudes não são diretamente tematizadas por Adorno em relação com a ética da resistência, senão em momentos esparsos em sua obra, mas são consideradas essenciais às suas recomendações sobre o assunto, na forma de estratégias de não cooperação com instituições e formas de opressão inerentes à estrutura social. As virtudes serão fundamentais para o que Finlayson chama de “*insight* inefável” (FINLAYSON, 2002, p. 14), em seu papel como elemento que, ao ser almejado pelo pensamento, poderia servir como uma “espécie de normatividade moral enquanto permanece consistente com seu [de Adorno] negativismo filosófico”<sup>52</sup> (FINLAYSON, 2002, p. 16). Nas experiências do inefável, Finlayson conta com a distinção entre “dizer e mostrar”, inspiradas em Wittgenstein. Ter um *insight* inefável é ter algo mostrado para si, algo “que não pode ser elaborado com palavras.” (FINLAYSON, 2002, p. 14). A humildade pressuposta nessa experiência, a qual se apresenta na forma da consciência de uma possível falha, coloca o indivíduo em posição de abertura ao *insight* inefável, uma abertura livre de quaisquer concepções positivas sobre o bem, o que agrega a tal experiência um valor intrínseco (FINLAYSON, 2002, p. 16). As experiências assim descritas podem ser de diversos tipos, mas o que importa é que todas teriam como intuito capturar o inefável, ou seja, o que não pode ser conceitualizado. Mas o valor em questão, aquilo que resultaria da experiência, não é na verdade resultado, pois deriva antes da tentativa de apreender o inefável, tentativa que é sempre falha, naturalmente. Um dos valores em questão é a “consciência da finitude das próprias faculdades cognitivas”, ou seja, a humildade (FINLAYSON, 2002, p. 16). Aqui as três virtudes estariam articuladas e essa seria a condição mesma da experiência, ou seja, é preciso “autonomia” para poder pensar por si; é preciso “humildade” para que a autonomia não se torne arrogância; e finalmente, a capacidade de “afecção” tornará o indivíduo apto à recepção do objeto (FINLAYSON, 2002, p. 18). Assim se daria a articulação das virtudes no

---

51 Do original: “The only thing that can perhaps be said is, that the good life [das richtige Leben] today would consist in the shape of resistance against the forms of a false life [*eines falschen Lebens*], which has been seen through and critically dissected by the most progressive minds.” OBS.: Traduzo “good life” por “vida correta” seguindo o original alemão em colchetes mantido pelo próprio Finlayson, acompanhando a tradução em português da passagem de *Minima Moralia*, que claramente é a referência da fala: “Não há vida correta na falsa.” (ADORNO, 1993, p. 33).

52 Do original: “[...]a kind of moral normativity whilst remaining consistent to his philosophical negativism.”

*insight* do inefável descrito por Finlayson, as quais teriam sua normatividade implícita na medida em que seriam a condição de possibilidade do bem resultante de tais experiências. Ao autor restaria, no entanto, mostrar que sua ideia de um bem latente na teoria de Adorno é o que é preciso para suprir a normatividade de uma ética da resistência.

Fabian Freyenhagen aponta dois problemas relacionados à proposta de Finlayson, focados justamente na questão de se tomar as experiências com o inefável como base normativa para a ética adorniana. Primeiro, o fato de a tentativa de capturar o inefável, enquanto princípio, poder ocorrer “em qualquer ponto da história”, não teria nada a ver com a especificidade do mal radical que estrutura o mundo do capitalismo tardio e a resposta a este, como é pressuposto pela teoria de Adorno. Além disso, “esse mal radical historicamente específico não consiste em bloquear insights no inefável; de fato, não pode consistir nisso, uma vez que tais insights estão, *por princípio*, bloqueados.”<sup>53</sup> (FREYENHAGEN, 2011, p. 137, grifos do autor). Em segundo lugar, mesmo que fosse provado que o valor da experiência do *insight* inefável é o bem que inspira a normatividade das virtudes da ética da resistência, isso não justificaria a prática dessas virtudes em outros contextos, especificamente os de decisões em situações de demandas éticas (FREYENHAGEN, 2011, p. 137). Assim, a questão para Freyenhagen é a justificativa para agir conforme as mencionadas virtudes em primeiro lugar. Freyenhagen também acrescenta que o problema fundamental da proposta de Finlayson é igualar o inefável com o não idêntico. O foco no não idêntico apenas, permitiria a interpretação do conceito como aquilo que não pode ser capturado “*no arcabouço conceitual da racionalidade moderna*” (FREYENHAGEN, 2011, p. 138, grifos do autor), permitindo, assim, que o bloqueio da experiência fosse atribuído ao capitalismo tardio e justificando a resistência a esse estado de coisas. De qualquer forma, a proposta de esgotar a carga normativa no arcabouço conceitual moderno, para Freyenhagen, seria muito redutora diante da necessidade de evitar a tortura e o genocídio. Por fim, para Freyenhagen, a proposta de Finlayson poderia ser salva atribuindo-se um tipo de abordagem explanatória para a normatividade, em lugar do tipo justificatória (FREYENHAGEN, 2011, p. 140). Nesse tipo de abordagem, a força normativa está ligada ao modo como a teoria ilumina certos aspectos da realidade, o que teria potencial para mobilizar os indivíduos de acordo com certas percepções geradas por tal tomada de consciência. Diferentemente da abordagem justificatória, essa abordagem vê a demanda por justificativa no nível das fontes normativas como “impossível e desnecessária.” (FREYENHAGEN, 2011, p. 141). Nesse contexto,

---

53 Do original: “This historically specific radical evil does not consist in blocking insights into the ineffable; in fact, it cannot consist in this, since such insights are in principle blocked.”

faltaria explicar por que as pessoas reconheceriam o dever implícito na teoria de Adorno e agiriam de acordo, além de, certamente, uma explicação do porquê da rejeição da abordagem justificatória, visto que a simples escolha da abordagem explanatória não satisfaria seus críticos. Por fim, Freyenhagen nota que a dimensão da materialidade é negligenciada na reconstrução de Finlayson. A falha em explicar por que as três virtudes poderiam levar as pessoas a viverem uma vida de resistência seria compensada se lembrássemos o motivo material do sofrimento, que certamente serviria para explicar a adesão à resistência, ainda através da articulação das virtudes: no contexto da materialidade do sofrimento, podemos enxergar a razão pela qual as pessoas “começariam a pensar criticamente, se tornariam cautelosas quanto a sua arrogância, e desenvolveriam a capacidade de serem afetadas pelo destino dos outros.”<sup>54</sup> (FREYENHAGEN, 2011, p. 144).

A questão material, manifesta na ideia de que o mal é em si mesmo normativo e, portanto, prescinde de adendos positivos, é, para Freyenhagen, a via mais promissora para enfrentar a questão normativa. No que se refere a estratégias para dar conta do problema da normatividade em Adorno, Freyenhagen destaca quatro vias de argumentação: 1) negar a normatividade de sua teoria (estratégia não normativa); 2) defender que, apesar do que Adorno diz, há um apelo ao bem em sua filosofia; 3) negar que a normatividade requeira apelo ou conhecimento do bem (estratégia ‘negativista’, a qual é adotada pelo próprio Freyenhagen); e 4) rejeitar a conclusão de que a teoria de Adorno não poderia ser normativa, questionando a possibilidade de uma teoria geral da normatividade (estratégia dependente de contexto) (FREYENHAGEN, 2009, p. 48-50). Esta última estratégia é atribuída a Raymond Geuss, a qual Freyenhagen esclarece da seguinte forma:

A ideia aqui é que mesmo que se admitisse que uma consideração da normatividade requereria um apelo ao bem, pode-se alegar que tal requerimento surge apenas devido à suposição de que essa consideração teria que assumir a forma de uma teoria *geral* da normatividade. Todavia, pode-se argumentar que a normatividade é tão dependente do contexto que uma tal teoria geral da normatividade é impossível e desnecessária. (FREYENHAGEN, 2009, p. 49, grifo do autor)<sup>55</sup>

A referência a contexto segue da argumentação de Geuss acerca do dever de participar no jogo de dar e pedir razões. Para Geuss, o fato de podermos compartilhar razões não obriga

---

54 Do original: “[...]started to think critically, became wary of self-righteousness, and developed the capacity to be moved by the fate of others.”

55 Do original: “The thought here is that even if one granted that an account of normativity would require appeal to the good, one could maintain that this requirement only arises because of the assumption that such an account would have to take the form of a general theory of normativity. Yet, one could then argue that normativity is so context dependent that a general theory of normativity is both impossible and unnecessary.”

a engajarmo-nos em tal jogo apenas porque alguém assim o propôs, sendo facultado a qualquer um o direito de simplesmente ignorar o convite. A normatividade pressuposta neste caso – o dever de responder ao apelo de alguém - dependerá de esclarecimento conforme ao contexto (GEUSS, 1996, p. 197-199). Nesse sentido, é possível amarrar aqui a sugestão da normatividade intrínseca do mal, já mencionada em Freyenhagen e Derek Parfit. Como lembra o próprio Adorno:

A sensação de que, depois de Auschwitz, comete-se uma injustiça contra as vítimas com toda afirmação de positividade da existência, uma afirmação que não passa de um falatório, com toda tentativa de arrancar de seu destino um sentido qualquer por mais exíguo que seja, possui o seu momento objetivo depois dos acontecimentos que condenam ao escárnio a construção de um sentido da imanência que emane de uma transcendência positivamente posicionada. (ADORNO, 2009, p. 299)

A rejeição da discursividade do novo imperativo está, portanto, material e contextualmente fundamentada, embora seja provável que Adorno recusasse o uso da palavra “fundamentada”. De qualquer forma, o contexto do imperativo Auschwitz é aquele em que se seculariza na dialética “a doutrina da relevância do intramundano, do histórico para aquilo que a metafísica tradicional destacou como transcendência [...]” (ADORNO, 2009, p. 299). O bordão “depois de Auschwitz” se apresenta como o signo da perda, pelo pensamento metafísico especulativo, “da base de sua unificabilidade com a experiência” (ADORNO, 2009, p. 299). Nesse sentido, a perspectiva do primado do objeto ganha mais força enquanto reação à constatação de que Auschwitz confirmaria o “filosofema da pura identidade como morte”. No mundo radicalmente mau, a violência ao não idêntico se torna administrada, e a morte se dissocia totalmente de seu *status* de experiência harmonizada a algum curso de vida e assim passível de ser elaborada: “O fato de não terem sido mais os indivíduos que morreram nos campos de concentração, mas espécimes, também precisa afetar o modo de morrer daqueles que escaparam dessas medidas.” (ADORNO, 2009, p. 300).

Mas em sua defesa da aptidão normativa da teoria de Adorno, Freyenhagen vai além, afirmando que as objeções levantadas seriam mais facilmente respondidas se passássemos a ver a teoria adorniana como uma espécie de “neo-aristotelismo negativo”. A chave de leitura em questão é a fala de Adorno em relação ao conhecimento do inumano, citada acima. Aqui a base normativa do argumento seria o entendimento de que, dado que as condições objetivas da sociedade demonstram que o potencial de realização do humano não foi atingido, sendo Auschwitz o símbolo de que o que ocorreu foi o contrário, temos razão material suficiente para legitimar a proposição de que o esforço conjunto da sociedade deve ser o de evitar a



repetição de tal catástrofe. O elemento aristotélico é conhecido: a noção de que cada forma de vida tem seu modo apropriado de funcionamento. Assim, as diversas formas de vida desempenham funções que permitem a realização daquilo que existe nelas em potencial, daquilo que é adequado para que existam conforme seu propósito, e caso não seja possível desempenhar quaisquer dessas funções, sua existência enquanto determinada forma de vida estará comprometida. O pressuposto do desempenho dessas funções, e da capacidade para tanto, é, assim, objetivo, e por isso é índice, para Aristóteles, de uma teleologia implícita. Nesse sentido, tais pressupostos são normas inferidas a partir de fatos a respeito do que uma determinada forma de vida é (FREYENHAGEN, 2013, p. 233). No caso do humano, embora a questão seja mais complexa, o princípio é o mesmo: na medida em que sabemos o que é bom para uma forma de vida, temos razões objetivas para estabelecer que se deve agir de uma determinada forma, ou seja, estabelecemos racionalmente, de acordo com a realidade material objetiva, o que é bom e o que é ruim para tal forma de vida.

A questão, porém, é que Adorno, como vimos, rejeita o conceito positivo do humano, assim como o de bem. A humanidade seria algo ainda não realizado, e por isso não estaríamos aptos a dissertar sobre o que seria um bom humano, um humano que cumpre os requisitos necessários que o qualificariam como tal. A história da humanidade ainda seria a história natural, pois continuamos presos ao princípio de autoconservação, e as tentativas de emancipação deste nos levaram, como vemos na *Dialética do esclarecimento*, à barbárie. Nesse sentido, a antinomia enunciada por Adorno é que a tentativa de realização do humano nos levou ao inumano, e essa situação certamente não mudará sem uma mudança radical na forma como conduzimos a sociedade. Para Freyenhagen, no entanto, podemos articular essa antinomia de forma a analisar o negativismo de Adorno em chave aristotélica ligando o bem e o mal ao humano e inumano, respectivamente: “[...] é porque não podemos saber o que é a humanidade realizada, que não podemos saber o que é o bem.”<sup>56</sup> (FREYENHAGEN, 2013, p. 239). Assim, dado que o conhecimento do que é bom para uma determinada forma de vida está ligado ao conhecimento do que ela é, o conhecimento do bem fica bloqueado por definição, assim como a possibilidade de enunciados positivos sobre ele. No que se refere à questão do inumano, não é necessário nenhum enunciado positivo a respeito de seu conteúdo de forma direta, bastando a constatação da ausência do mínimo necessário para que seja possível existir em nossa sociedade: “Nesse sentido, é o déficit generalizado de funcionamento básico o que indica que as coisas estão muito erradas em nosso mundo social,

---

56 Do original: “[...] it is because we cannot know what realised humanity is, that we cannot know what the good is.”

e é em virtude desse déficit que podemos lhe objetar sem invocar uma concepção positiva do bem.”<sup>57</sup> (FREYENHAGEN, 2013, p. 340). Assim, na medida em que é perfeitamente possível saber o que é minimamente necessário para que se viva de modo digno sem que seja preciso saber qual é o potencial humano, podemos concluir que a proposta de agir de modo a evitar que os danos de Auschwitz se repitam não precisa de uma justificativa além de seu próprio conteúdo. Além disso, como este se refere à dor e ao sofrimento humano, há um interesse objetivo em que seja evitado, originado em nossa natureza, em “nosso impulso físico contra o sofrimento” (FREYENHAGEN, 2013, p. 241), ou seja, no suplementar, como Adorno o chama na *Dialética negativa*, um interesse objetivo para além de princípios ou da faculdade da razão. Esse além da razão e dos princípios, contudo, não é um apelo ao irracionalismo, uma vez que uma resposta mimética ao sofrimento do outro traz consigo razões objetivas que motivam a ação em nome da preservação do humano enquanto forma de vida que somos e que podemos nos tornar (FREYENHAGEN, 2013, p. 250).

E assim voltamos ao princípio. A normatividade do mal e do sofrimento - vista através da constituição da vida falsa na forma da repressão da adaptação e do predomínio da racionalidade instrumental – é o cerne do itinerário filosófico de Adorno. Da forma como sua filosofia se compõe, a realização do humano aparece como um postulado, de maneira que não seria exagero dizer que tudo está orientado para esse objetivo, assim como se dá com a teoria crítica em relação à emancipação: “A filosofia, segundo a única maneira pela qual ela ainda pode ser assumida responsabilmente em face do desespero, seria a tentativa de considerar todas as coisas tais como elas se apresentariam a partir do ponto de vista da redenção.” (ADORNO, 1993, p. 215). Seja na forma do humano ou como reconciliação com a natureza, o postulado da redenção teria como sua condição de possibilidade a emancipação da sociedade das formas da racionalidade que, no mundo administrado e por causa dele, se apresentam como intrinsecamente irracionais. Por fim, a crítica do progresso enquanto ideologia burguesa fornece, numa noz, a figura da sociedade administrada, ou do capitalismo como forma de vida, numa sociedade verdadeiramente emancipada:

Progresso significa sair do encantamento – também o do progresso, ele mesmo natureza – à medida que a humanidade toma consciência de sua própria naturalidade, e pôr fim à dominação que exerce sobre a natureza e, através da qual, a da natureza se prolonga. Neste sentido, poder-se-ia dizer que o progresso acontece ali onde ele termina. (ADORNO, 1995a, p. 47)

---

57 Do original: “In this sense, it is the widespread shortfall from basic functioning which indicates that things are seriously amiss in our social world, and it is in virtue of this shortfall that we can object to it without invoking a positive conception of the good.”

## 5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Como dito acima, o interlocutor de Adorno no que se refere à filosofia moral era Kant. Não apenas pelo fato de sua contribuição mais polêmica ser um novo imperativo categórico, mas também pela preferência no trato do indivíduo, o qual ele via como a grande questão em meio à sociedade de massas e à dicotomia universal-particular. Para Adorno, a filosofia moral de Kant era a que realmente devia ser levada a sério, e era em seu confronto com ela que via a possibilidade de afirmar uma ética da liberdade em nível social. O que Adorno criticava em Kant, e que como vimos ao longo deste trabalho era um dos elementos mais destacados de suas análises da filosofia tradicional burguesa, é a ausência da sociedade como elemento fundamental de uma ética privada. Nesse sentido, o imperativo Auschwitz seria a condição para pensar a própria ética kantiana. Uma ética privada apenas tem sentido numa sociedade individualista, a qual segundo Adorno, fora suplantada pela história. Como mostramos até aqui, a adaptação do indivíduo ao mecanismo da sociedade do capitalismo tardio torna impossível cumprir o pressuposto básico da ação moral, ou seja, a liberdade. Assim, Adorno lembrará que o que aparece em Kant como relação entre homem e natureza, também deveria ser considerado na relação entre homem e sociedade, e assim um importante ponto negligenciado é que na sociedade, “[...] nessa segunda natureza, em nosso estado universal de dependência, não há liberdade. E por essa razão também não há ética no mundo administrado. Segue-se disso que a premissa da ética é a crítica do mundo administrado.”<sup>58</sup> (ADORNO, 2001b, p. 176). O abalo provocado pelo mundo administrado atinge a própria autoridade da consciência individual, e mesmo que aqui seja reafirmado o apelo de Adorno ao suplementar como o lugar onde a moralidade sobrevive, este é insuficiente sem que a reflexividade intervenha para impedir sua cooptação. Permanece aqui, portanto, a ideia de que não é possível qualquer projeto de humanidade sem uma mudança estrutural drástica, e é nesse ponto que a ética em Adorno se torna política:

[...] o que quer que possamos chamar de moralidade hoje, funde-se com a questão da organização do mundo. Podemos mesmo dizer que a questão da boa vida é a questão da forma correta da política, se de fato algo como a forma correta da política se encaixa no domínio do que pode ser realizado hoje em dia.<sup>59</sup> (ADORNO, 2001b, p. 176)

58 Do original: “[...] in that second nature, in our universal state of dependency, there is no freedom. And for that reason there is no ethics either in the administered world. It follows that the premise of ethics is the critique of the administered world.”

59 Do original: “[...] anything that we can call morality today merges into the question of the organization of the world. We might even say that the quest for the good life is the quest for the right form of politics, if indeed such a right form of politics lay within the realm of what can be achieved today.”

Assim, nessas últimas palavras de seu curso *Problemas de filosofia moral*, Adorno deixa como tarefa aquilo que evitaria pela vida inteira, embora, assim como no caso da ética, sua obra deixe entrever claramente as bases em que se deva firmar uma política.

A resistência certamente é parte do que Adorno conceberia como essencial para a forma correta da política. Lembrando o que foi citado acima:

A única coisa que talvez possa ser dita é que a boa vida hoje consistiria na resistência às formas da vida falsa que tem sido elaborada e criticamente dissecada pelas mentes mais progressivas. Para além dessa prescrição negativa, nenhum guia pode de fato ser vislumbrado.<sup>60</sup> (ADORNO, 2001b, p. 167-168)

O que Adorno tem em mente aqui é a negação determinada de tudo o que o mundo impôs, de tudo o que ele fez de nós e ainda pode fazer. Assim, pouco resta além da oposição e do poder de refletir sobre tais questões. A resistência também significa resistir às formas concretas da heteronomia, como contra a moralidade imposta de fora. Ao mesmo tempo que foram desligadas da religião, as formas positivas da moralidade perderam sua transparência teórica e não são mais claramente derivadas de modo racional. Assim, a moral na sociedade assume formas repressivas, e por estarem desligadas de justificação racional, acabam sendo assimiladas de modo fetichista. O espírito moralista que apele para a ideia de bem, hoje, que não seja resistência efetiva ao mal, terá o efeito de acobertá-lo apenas (ADORNO, 2001b, p. 170-171). Mas a resistência ao que o mundo fez de nós não se refere à simples oposição abstrata ao mundo externo, que teria como efeito a afirmação do mundo tal qual ele é, na medida em que o sujeito que resistiria é aquele moldado pelo mundo que o está reproduzindo de qualquer forma. Em vez disso, ela inclui também a resistência a tomar parte, a colaborar. A esperança de Adorno é que talvez, ao refletirmos sobre o que está envolvido no ato de tomar parte, os resultados sejam um pouco diferentes do que normalmente são.

A resistência, no entanto, quando lida de acordo com a noção de práxis social concreta, em relação à atividade crítica, ou mesmo no ato político de recusa à colaboração, assume o caráter de luta. E na filosofia adorniana, o imperativo, como vimos, não é ‘lutar por’, mas ‘lutar contra’. Nesse sentido, a dialética negativa é a única forma de pensar o mundo falso. Enquanto ontologia do estado falso, ela não é um ponto de vista, mas a simples ilustração da insuficiência do pensamento que pretende identificar e esgotar as possibilidades da realidade. Ela está empenhada em questionar a contradição através de sua expressão

---

60 Do original: “The only thing that can perhaps be said is that the good life today would consist in resistance to the forms of the bad life that have been seen through and critically dissected by the most progressive minds. Other than this negative prescription no guidance can really be envisaged.”

mesma, e assim ela nos chama a atenção para o fato de que apenas ao manter e expressar a consciência da contradição seremos capazes de afirmar a diferença. A contradição, assim, é o lugar da utopia, a consciência da não identidade, que sabe que tudo pode ou poderia ser diferente. Mas a afirmação da diferença só pode acontecer se tivermos consciência da contradição. O que importa, portanto, é ter como norte um conceito modificado de dialética, uma dialética que não seja entendida como síntese, mas um movimento perpétuo de revolta, tal como formulado na dialética negativa. A dialética negativa buscará, como diz Adorno em sua introdução, livrar a dialética de seus traços afirmativos, sem perder sua determinação, e como ficará exemplarmente expresso no imperativo Auschwitz, depois de tais eventos não é mais possível conceber a dialética como um movimento em direção à reconciliação. A dialética é relevante “porque é a única forma de o pensamento se adequar ao mundo falso. A dialética existe porque estamos no lugar errado, no tipo errado de sociedade [...]”<sup>61</sup> (HOLLOWAY et al., 2009, p. 8).

A articulação entre esse tipo errado de sociedade e nossa existência é a forma de vida que chamamos de capitalismo.<sup>62</sup> De tudo o que se pode inferir da exposição até aqui, talvez o aspecto mais insistente seja o anticapitalismo de Adorno. Toda a base da crítica, e mesmo a perspectiva da redenção, tem como seu elemento o mote da mudança radical da sociedade como condição para a vida correta. Assim, como dirá John Holloway, a dialética negativa continua a interessar porque expressa ruptura, revolta, fragilidade, incerteza, abertura e dor (HOLLOWAY, 2009, p. 12). É, em suma, um pensamento essencialmente rebelde, pois enxerga a transformação da diferença em contradição como um produto do capitalismo e não da realidade, e por isso insiste em designar como tarefa da filosofia a expressão dessa antinomia.

A perturbadora atualidade de seu pensamento, o qual tem sido cada vez mais evocado diante da recente ascensão da extrema-direita, nos coloca uma vez mais diante do imperativo Auschwitz e dos fantasmas de nosso passado não elaborado. É um tropos da *intelligentsia* o de que pensar é fazer distinções, mas é difícil afastar a sensação de que diante da tortura e da morte as semelhanças deveriam ter a primazia. O benefício duvidoso do esquecimento, implementado por certa política da memória, não tardou a se manifestar tão logo cessou de existir a força que mantinha os indivíduos independentes da solidariedade do outro. O esquecimento que não faz as pazes com o passado, não permite que se viva sem

---

61 Do original: “[...] because it is the only form of thought adequate to a wrong world. Dialectics exists because we are in the wrong place, in the wrong sort of society [...]”

62 Para a visão do capitalismo como forma de vida em geral, conferir JAEGGI (2016); em relação à teoria de Adorno, HONNETH (2006).

ressentimento, e menos ainda a instauração do novo. Apenas o esquecimento não imposto pode vir a ser prefiguração da redenção (GAGNEBIN, 2010, p. 179). O esquecimento imposto não é esquecimento, mas uma forma específica de lembrar introjetada à força. E assim o silêncio sobre o passado “instaura na memória um lugar de indeterminação cuja transposição atual se encontra nesses espaços indeterminados [...], situados no seio do próprio corpo social – e cuja existência nem sequer é percebida.” (GAGNEBIN, 2010, p. 186). Muito mais do que uma queixa árida, a elaboração do passado é a tarefa do esclarecimento contra o próprio esclarecimento:

[...] a exigência de não esquecimento não significa um apelo a comemorações solenes, mas uma tarefa de análise que deveria produzir instrumentos de reflexão para esclarecer também o presente, para evitar a repetição incessante, sob novas formas, das políticas de exclusão e de genocídio [...]. (GAGNEBIN, 2010, p. 184)

A tarefa que Adorno via como a única válida, estava certamente para além do normativo como entendido por seus críticos. Havia uma contradição fundamental entre cumprir uma formalidade teórica e abrir-se para a realidade fragmentada. Como ele insistia quando se tratava da sociologia, as contradições nem sempre são demérito da teoria, mas por vezes inerentes à própria coisa. Assim, a única forma de tomar partido pela liberdade do pensamento, pela diferença, era ousar pensar a redenção ao mesmo tempo de forma responsável e aventureira:

Quanto maior é a paixão com que o pensamento se fecha contra seu condicionamento por amor ao incondicionado, tanto mais inconsciente, e por isso mais fatal, é o modo pelo qual ele fica entregue ao mundo. Até mesmo sua própria impossibilidade tem que ser por ele compreendida, a bem da possibilidade. Mas diante da exigência que a ele se coloca, a própria pergunta pela realidade ou irrealidade da redenção é quase que indiferente. (ADORNO, 1993, p. 216)

## 6 REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ADORNO, Theodor W. A atualidade da filosofia. In: **Primeiros escritos filosóficos**. Trad. Verlaine Freitas. São Paulo: Editora UNESP, 2018, p. 431-455.

\_\_\_\_\_. A indústria cultural. In: Gabriel Cohn (Org.). **Theodor W Adorno**. São Paulo: Ática, 1986. p. 92-99.

\_\_\_\_\_. **An introduction to dialectics**. Translated by Nicholas Walker. Cambridge: Polity Press, 2017.

\_\_\_\_\_. Crítica cultural e sociedade. In: **Prismas: crítica cultural e sociedade**. Tradução de Augustin Wernet e Jorge Mattos Brito de Almeida. São Paulo: Ática, 2001, p. 7-26.

\_\_\_\_\_. **Dialética Negativa**. Tradução de Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2009.

\_\_\_\_\_. **Educação e emancipação**. São Paulo: Paz e Terra, 1995.

\_\_\_\_\_. **Ensaio sobre psicologia social e psicanálise**. Tradução Verlaine Freitas. São Paulo: Editora UNESP, 2015.

\_\_\_\_\_. **Filosofia da nova música**. São Paulo: Editora Perspectiva, 2009 (Coleção Estudos, 26).

\_\_\_\_\_. **History and Freedom**. Translated by Rodney Livingstone. Cambridge: Polity Press, 2006.

\_\_\_\_\_. Ideia da história natural. In: **Primeiros escritos filosóficos**. Trad. Verlaine Freitas. São Paulo: Editora UNESP, 2018b, p. 457-484.

\_\_\_\_\_. Introdução à controvérsia sobre o positivismo na sociologia alemã. In: Benjamin, Walter, Horkheimer, Max, Adorno, Theodor W., Habermas, Jürgen. **Textos Escolhidos**. (Col. Os Pensadores, Vo. XLVIII). São Paulo, Abril Cultural, 1983, p. 209-257.

\_\_\_\_\_. **Introdução à sociologia**. São Paulo: Editora UNESP, 2008.

\_\_\_\_\_. **Minima Moralia: reflexões a partir da vida danificada**. Tradução de Luiz Bicca. São Paulo: Ática, 1993.

\_\_\_\_\_. **Metaphysics: concept and problems**. California: Stanford University Press, 2001a.

\_\_\_\_\_. O ensaio como forma. In: **Notas de literatura**. Trad. Jorge de Almeida. São Paulo: Editora 34, 2003a, p. 15-45.

\_\_\_\_\_. **Palavras e Sinais, modelos críticos 2**. Petrópolis: Vozes, 1995a.

\_\_\_\_\_. **Para a metacrítica da teoria do conhecimento.** Estudos sobre Husserl e as antinomias fenomenológicas. Trad. Marco Antonio Casanova. São Paulo: Editora da UNESP, 2015a.

\_\_\_\_\_. **Problems of Moral Philosophy.** Translated by Rodney Livingstone. California: Stanford University Press, 2001b.

\_\_\_\_\_. Sobre a lógica das ciências sociais. In: Gabriel Cohn (Org.). **Theodor W Adorno.** São Paulo: Ática, 1986. p. 46-61.

\_\_\_\_\_. Sobre el carácter fetichista de la música y la regresión de la escucha. In: **Disonancias/Introducción a la sociología de la música,** Madrid: Akal, 2009b, p. 15-50.

\_\_\_\_\_. Sobre la situación social de la música. In: **Escritos musicales V.** Obra completa, 18. Madrid: Akal, 2011, p. 762-809.

\_\_\_\_\_. **Teoria estética.** Lisboa: Edições 70, 2008b.

\_\_\_\_\_. Tese sobre a linguagem do filósofo. In: **Primeiros escritos filosóficos.** Trad. Verlaine Freitas. São Paulo: Editora UNESP, 2018c, p. 485-491.

\_\_\_\_\_. **Três estudos sobre Hegel.** São Paulo: Editora UNESP, 2013.

ADORNO, Theodor W.; HORKHEIMER, Max. **Dialética do Esclarecimento:** fragmentos filosóficos. Tradução de Guido de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2006.

ALLEN, Amy. **The end of progress:** decolonizing the normative foundations of critical theory. New York: Columbia University Press, 2016.

BENJAMIN, Walter. Sobre o conceito da história. In: **Magia e técnica, arte e política:** ensaio sobre literatura e história da cultura. São Paulo: Brasiliense, 1994, p. 222-232.

BENNETT, Roy. **Uma breve história da música.** Rio de Janeiro: Zahar, 1986.

BERNSTEIN, J. M. **Intact and Fragmented Bodies:** Versions of Ethics "After Auschwitz". New German Critique, No. 97, Adorno and Ethics (Winter, 2006), p. 31-52.

BUCK-MORSS, Susan. **Origen de la dialéctica negativa:** Theodor W. Adorno, Walter Benjamin y el Instituto de Frankfurt. Trad. Nora Rabotnikof Maskivker, Mexico: Siglo XXI, 1981.

FINLAYSON, James Gordon. **Adorno on the Ethical and the Ineffable.** European journal of Philosophy 10, I: p. 1-25, 2002.

FISHER, Mark. **Capitalist realism:** is there no alternative? Winchester: Zer0 Books, 2009.

FLECK, Amaro. **Afinal de contas, o que é Teoria Crítica?** Princípios: Revista de Filosofia, Natal, v. 24, n. 44, maio-ago, 2017, págs. 97-127.



FRASER, Nancy. **O que é crítico na teoria crítica?:** Habermas e gênero. In: Revista *ex aequo*, n. 8, Janeiro, 2003, pp. 57-89.

FREYENHAGEN, Fabian. **Adorno's Ethics Without the Ineffable**, *Telos* 155: Summer 2011, p. 127-149.

\_\_\_\_\_. **Adorno's Practical Philosophy: Living Less Wrongly**. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.

\_\_\_\_\_. No Easy Way Out: Adorno's Negativism and the Problem of Normativity. In **Nostalgia for a Redeemed Future: Critical Theory**, edited by Stefano Giacchetti Ludovisi, Rome, John Cabot University Press, 2009, págs. 47-59.

GAGNEBIN, Jeanne Marie. **Lembrar, escrever, esquecer**. São Paulo: Ed. 34, 2006.

\_\_\_\_\_. O preço de uma reconciliação extorquida. In: TELES, Edson; SAFATLE, Vladimir (orgs.). **O que resta da ditadura – a exceção brasileira**. São Paulo: Boitempo, 2010, p. 177-186.

\_\_\_\_\_. **Uma filosofia moral negativa?** Belo Horizonte, *Kriterion*, n. 117, Junho de 2008.

GEUSS, Raymond. Morality and Identity, in **The Sources of Normativity**, C. Korsgaard et al, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, págs. 189-199.

HABERMAS, Jürgen. Theodor Adorno: The Primal History of Subjectivity — Self-Affirmation Gone Wild. In: **Philosophical-Political Profiles**, translated by F. G. Lawrence, London: Heinemann, 1983, p. 99–110.

HOLLOWAY, John; MATAMOROS, Fernando; TISCHLER, Sergio, (Eds.). **Negativity & revolution: Adorno and Political Activism**. London: Pluto, 2009.

HOLLOWAY, John. Why Adorno? In: HOLLOWAY, John; MATAMOROS, Fernando; TISCHLER, Sergio, (Eds.). **Negativity & revolution: Adorno and Political Activism**. London: Pluto, 2009, p. 12-17.

HONNETH, Axel. Capitalismo como forma de vida fracassada: esboço sobre a teoria da sociedade de Adorno. In: *POLÍTICA & TRABALHO Revista de Ciências Sociais* n° 24, Abril de 2006, p. 09-26.

HORKHEIMER, Max. **Eclipse da Razão**. Trad. Carlos Henrique Pissardo. São Paulo: Editora Unesp, 2015.

\_\_\_\_\_. Teoria Tradicional e Teoria Crítica. In: Benjamin, Walter, Horkheimer, Max, Adorno, Theodor W., Habermas, Jürgen. **Textos Escolhidos**. (Col. Os Pensadores, Vo. XLVIII). São Paulo, Abril Cultural, 1983, p. 117-154.

JAEGGI, Rahel. **O que há (se de fato há algo) de errado com o capitalismo?** Três vias de crítica do capitalismo. *Cadernos de Filosofia Alemã*. v. 20, n. 2, 2016, p. 13-36.

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

\_\_\_\_\_. **As idéias de Adorno**. São Paulo: Cultrix/Edusp, 1988.

KANT, Immanuel. **Crítica da Razão Pura**. 7ª Edição. Trad.: Manuela Pinto e Alexandre Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2010.

PARFIT, Derek. Normativity. In: **Oxford Studies in Metaethics, Vol. 1**, ed. Russ Shafer-Landau. Oxford: Oxford University Press, 2006, p. 325-380.

SCHWEPPENHÄUSER, Gerhard. Adorno's Negative Moral Philosophy. In: T. Huhn (Ed.), **The Cambridge Companion to Adorno** (Cambridge Companions to Philosophy, pp. 328-353). Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

THOMSON, Alex. **Adorno: a guide for the perplexed**. London: Continuum, 2006.