

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA  
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

Amaro de Oliveira Fleck

**THEODOR W. ADORNO:  
UM CRÍTICO NA ERA DOURADA DO CAPITALISMO**

Tese submetida ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Santa Catarina para a obtenção do Grau de Doutor em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Alessandro Pinzani

Florianópolis  
2015

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor,  
através do Programa de Geração Automática da Biblioteca Universitária da UFSC.

Fleck, Amaro de Oliveira

Theodor W. Adorno: um crítico na era dourada do  
capitalismo / Amaro de Oliveira Fleck ; orientador,  
Alessandro Pinzani - Florianópolis, SC, 2015.  
202 p.

Tese (doutorado) - Universidade Federal de Santa  
Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas. Programa  
de Pós-Graduação em Filosofia.

Inclui referências

1. Filosofia. 2. Theodor W. Adorno. 3. Dialética  
negativa. 4. Teoria crítica. 5. Filosofia social  
contemporânea. I. Pinzani, Alessandro. II. Universidade  
Federal de Santa Catarina. Programa de Pós-Graduação em  
Filosofia. III. Título.





## **Agradecimentos**

Ao professor Alessandro Pinzani, pela orientação do trabalho.

Aos professores Eduardo Soares Neves Silva, Emiliano Matías Gambarotta, Denilson Luís Werle, Alexandre Fernandez Vaz e Marta Rios Alves Nunes da Costa, pelos comentários, observações e críticas na sessão de defesa da presente tese.

Aos membros do grupo de orientandos: Ademar Pozzatti, André Coelho, Cristina Consani, Davi Silva, Diana Piroli, Diogo Ramos, Evânia Reich, Fabiano Wolfart, Franco Rodriguez, Franciele Petry, Francieli Constantini, Gisleine Aver, Joel Klein, Jordan Muniz, Leon Farhi Neto e Nunzio Ali, que acompanharam toda a gestação da tese, e cujas críticas e comentários foram da maior serventia.

Aos membros do grupo de estudos de teoria crítica: Bruna Ávila, Bruno Faria, Cecília Sere, Cristiano Mezzaroba, Danielle Torri, Filipe Ghidetti, Franciele Petry, Jaison Bassani e Raumar Giménez.

Ao Marcus Morais, pelo grande auxílio no deciframento do alemão tão peculiar de Adorno.

Aos servidores da UFSC, em especial às funcionárias da pós-graduação, Ângela Gasparini e Irma Iaczinski.

À CAPES, pela concessão da bolsa.

Aos meus pais, irmãos, à Itamara, ao Francisco.



## Resumo

A presente tese apresenta a teoria crítica tardia de Theodor W. Adorno por meio da análise dos diversos elementos que a compõe: sua dimensão política; seu público-alvo; seu objeto de crítica; suas críticas ao capitalismo, à racionalidade predominante na modernidade, à dominação da natureza e à vida danificada; seu projeto de emancipação e sua justificação normativa. Argumenta-se que, ao contrário do que defende a interpretação predominante, não houve uma substituição do objeto da crítica ao longo do percurso teórico do pensador frankfurtiano, da economia política à razão instrumental ou à dominação da natureza, mas sim uma complementação: de forma que a crítica ao capitalismo seguia sendo necessária, mas já não era mais suficiente como análise dos obstáculos que impedem a emancipação. O trabalho visa tanto expor o procedimento teórico crítico adorniano, a dialética negativa, como também questionar o diagnóstico de época e as tendências sociais observadas pelo autor frankfurtiano, e, na medida em que obtiver sucesso nessa dupla empreitada, almeja conseguir, ainda, estabelecer um diálogo crítico entre o autor, o seu tempo e o nosso.

**Palavras-chave:** Theodor W. Adorno; dialética negativa; teoria crítica; filosofia social contemporânea.



## **Abstract**

This Doctoral Dissertation aims to present the late critical theory of Theodor W. Adorno by analyzing the various elements that compose it: its political dimension; its target audience; its object of criticism; its criticism of capitalism, of the prevailing rationality in modernity, of nature's domination and of the damaged life; its emancipation project and its normative justification. It is argued that, contrary to the predominant interpretation defends, there was not a replacement of the object of criticism during the theoretical trajectory of the Frankfurtian thinker, from political economy to instrumental reason or to nature's domination, but rather a complement: so the critique of capitalism was still necessary, but it was no longer sufficient as analysis of the obstacles to emancipation. The work aims to expose both the critical theoretical procedure, the negative dialectics, as well as to question the diagnosis of the time and social trends observed by the Frankfurtian author, and, in the extent that succeeds in this double endeavor, seeks also to be able to establish a critical dialogue between the author, his time and ours.

**Keywords:** Theodor W. Adorno; negative dialectics; critical theory; contemporary social philosophy.



## Lista de Abreviaturas e siglas

Para evitar o enfado de remeter ao ano de publicação de cada obra de Adorno citada, optei por referenciar as citações da mesma por suas iniciais. Em alguns casos adotei as traduções ao português já existentes, outras, no entanto, traduzi eu mesmo a partir do original alemão, cotejando, quando possível, com traduções para o inglês ou o espanhol. Quando as iniciais remeterem ao título em português, trata-se do primeiro caso; quando ao título em alemão, do segundo. Eventualmente, em situações do primeiro caso, acrescentei um asterisco para indicar que alguma modificação que me pareceu necessária foi feita. Eis, então, as siglas adotadas e o texto ao qual elas remetem:

Livros:

**ÄT:** *Ästhetische Theorie* [Teoria Estética].

**DE:** *Dialética do esclarecimento*. Tradução de Guido de Almeida.

**DN:** *Dialética negativa*. Tradução de M. A. Casanova.

**MM:** *Minima moralia*. Tradução de L. E. Bicca.

**P:** *Prismas*. Tradução de A. Wernet e J. M. B. de Almeida.

**TESH:** *Três estudos sobre Hegel*. Tradução de U. R. Vaccari.

Cursos:

**ID:** *Introducción a la dialéctica* [Introdução à dialética].

**IS:** *Introdução à sociologia*. Tradução de W. Leo Maar.

**Me:** *Metaphysik. Begriffe und Probleme* [Metafísica. Conceito e problemas].

**PETG:** *Philosophische Elementar einer Theorie der Gesellschaft* [Elementos filosóficos de uma teoria da sociedade].

**PM:** *Probleme der Moralphilosophie* [Problemas de filosofia moral].

**PT I:** *Philosophische Terminologie I* [Terminologia filosófica I].

**PT II:** *Philosophische Terminologie II* [Terminologia filosófica II].

**VüND:** *Vorlesung über Negative Dialektik* [Preleções à dialética negativa].

Artigos e conferências:

**CTSI:** “Capitalismo tardio ou sociedade industrial?”.

**E:** “Eingriffe” [Apresentação de Intervenções].

**EnA:** “Erziehung nach Auschwitz” [Educação após Auschwitz].

**Fal:** “Fernsehen als Ideologie” [Televisão como ideologia].

**Fo:** “Fortschritt” [Progresso].  
**Fr:** “Freizeit” [Tempo livre].  
**G:** “Gesellschaft” [Sociedade].  
**ICPSA:** “Introdução à ‘Controvérsia sobre o positivismo na sociologia alemã’”  
**IN:** “Die Idee der Naturgeschichte” [A ideia de história natural].  
**JzJ:** “Jene zwanziger Jahre” [Aqueles anos vinte].  
**Kr:** “Kritik” [Crítica].  
**MWG:** “Meinung Wahn Gesellschaft” [Opinião, loucura, sociedade].  
**MzTP:** “Marginalien zu Theorie und Praxis” [Notas marginais sobre teoria e práxis].  
**RzK:** “Reflexionen zur Klassentheorie” [Reflexões sobre a teoria das classes].  
**SLCS:** “Sobre a lógica das ciências sociais”.  
**SM:** “Das Schema der Massenkultur” [O esquema da cultura de massa].  
**SO:** “Zu Subjekt und Objekt” [Sobre sujeito e objeto].  
**SRh:** “Sexualtabus und Recht heute” [Tabús sexuais e o direito hoje].  
**WnP:** “Wozu noch Philosophie” [Para que ainda a filosofia?].  
**ZBAh:** “Zur Bekämpfung des Antisemitismus heute” [Sobre o combate ao antissemitismo hoje].

Entrevistas, conversas, cartas, fragmentos:

**Br II:** “Theodor W. Adorno / Max Horkheimer. Briefwechsel: Band 2” [Theodor W. Adorno / Max Horkheimer. Correspondência: Volume 2].  
**CM:** “Marcuse-Adorno: as últimas cartas”.  
**Gr II:** “Graecullus (II). Notizen zu Philosophie und Gesellschaft 1943-1969” [Graecullus (II). Notas sobre filosofia e sociedade 1943-1969].  
**IdSeW:** ADORNO, Theodor, GEHLEN, Arnold. “Ist die Soziologie eine Wissenschaft vom Menschen? Ein Streitgespräch (von 1965)” [A sociologia é uma ciência dos homens? Um debate (de 1965)].  
**KAve:** “Keine Angst vor dem Elfenbeinturm” [Nenhum temor à torre de marfim].  
**KTP:** “Kritische Theorie und Protestbewegung” [Teoria crítica e movimento de protesto].

## SUMÁRIO

Introdução .....	15
1. Resignação? .....	25
2. Remetentes e destinatários .....	53
3. Crítica ao capitalismo ou crítica à racionalidade instrumental? .....	75
4. As muitas críticas .....	95
5. Da negação à utopia? .....	123
6. Crítica da ideologia ou crítica do sofrimento? .....	143
Conclusão: A dialética negativa como teoria crítica da sociedade .....	163
Epílogo: Que horas são? .....	181
Referências .....	191



## Introdução

Em certo momento do curso *Introdução à história da filosofia* Hegel sugere que aquilo que confere unidade à pluralidade das doutrinas e concepções que têm sido agrupadas sob o nome de filosofia é tão somente uma herança contínua de questionamentos e problemas. Isto é, para ele, a filosofia trata sempre de um mesmo conjunto de questões, e a história da filosofia não é mais do que a coletânea de tentativas de solucioná-los (cf. Hegel, 1986, p. 46). Ao comentar esta tese, em uma aula do curso *Terminologia filosófica*, Adorno diverge de Hegel ao notar que nem mesmo esta estabilidade a filosofia possui. A filosofia não se caracteriza, para o frankfurtiano, por ter um campo específico do saber; nem por uma metodologia que lhe seria própria; tampouco por um tipo específico de questão, digamos, a que se refere à essência das coisas; ou ainda por lidar com um conjunto específico de objetos, os conceitos; mas tão somente porque em determinado momento algumas questões surgiram, desdobraram-se em novas, foram sendo mais transformadas do que propriamente respondidas, e ao conjunto destas inquições foi dado, meio convencionalmente, o nome de filosofia. Adorno acrescenta ainda que a história da filosofia acaba lidando, de certo modo, com o esquecimento dos problemas que foram abandonados na hesitante marcha do espírito, e nessa medida ela poderia ser algo assim como uma “história espiritual do esquecido” (Cf. PT I: 117).

Na medida em que o trabalho que ora principia é, sobretudo, uma exegese da obra tardia de Adorno e, por conseguinte, um ensaio de história da filosofia, seu primeiro objetivo é resgatar do oblívio uma proposta de fazer filosófico que consiste primordialmente na tessitura de críticas à sociedade e que foi apresentada pelo pensador frankfurtiano em sua obra tardia *Dialética negativa*. Não que Adorno não tenha mais recebido atenção, na verdade, ele tem sido mais discutido agora do que em qualquer outro momento (a ponto de os comentadores se referirem a um recente *boom* nos estudos acerca de sua obra). O que parece esquecido é sua concepção de uma filosofia que se assemelha a tal ponto com a teoria da sociedade que resulta vã qualquer tentativa de diferenciá-las, e isso explica a afirmação do frankfurtiano de que ele recusa a atual separação entre filosofia e sociologia (VüND: 87; IS: 51). Aliás, a junção de filosofia e sociologia numa teoria da sociedade cuja pretensão é a de explicar a sociedade na medida em que a critica, e vice-versa, indica que a proposta adorniana não é outra senão uma reformulação do projeto original de uma teoria crítica da sociedade tal como delineada nos escritos juvenis de seu amigo e colega Max

Horkheimer. Ele próprio não deixa dúvida quanto a isso nas lições que proferiu sobre a dialética negativa:

Gostaria de propor, de modo geral, que a dialética negativa, cujos elementos e ideia tenho exposto para vocês, é essencialmente idêntica à teoria crítica. Sugeriria que os dois termos – teoria crítica e dialética negativa – têm o mesmo significado. Talvez, para ser mais preciso, com a única diferença de que a teoria crítica, na verdade, significa apenas o lado subjetivo do pensamento, isto é, *teoria*, enquanto dialética negativa significa não apenas este momento do pensamento mas também a *realidade* que é afetada por ele. (VüND: 37)

Haverá ocasião propícia, no decorrer do trabalho, para especificar a proposta adorniana de teoria crítica da sociedade e para confrontá-la de modo mais incisivo com o procedimento que orientou as investigações do Institut für Sozialforschung [Instituto de Pesquisa Social] em seus anos iniciais. Isto é, por sinal, o que se almeja quando se propõe uma interpretação e discussão da obra *Dialética negativa*. No entanto, este objetivo conduz, necessariamente, para além de seu próprio âmbito. Adorno não só rechaça a distinção rígida entre filosofia e sociologia como também desconhece aquela entre método e conteúdo. Em suas palavras: “não reconheço a separação usual entre método e conteúdo; mais precisamente, no sentido específico de que as assim chamadas considerações metodológicas são elas próprias dependentes de considerações de conteúdo” (VüND: 15). Por conseguinte, não há como analisar a dialética negativa, o procedimento teórico crítico proposto pelo frankfurtiano, sem levar em conta as análises específicas que ele fez sobre a sociedade de seu tempo e as inúmeras críticas que dirigiu a esta. Eis, portanto, o segundo objetivo do trabalho: apresentar o diagnóstico de época proposto pelo autor, um diagnóstico que pretende não apenas oferecer uma análise rigorosa das transformações sociais que estavam em pleno curso como, na exata medida em que consegue isto, criticá-las e mostrar que elas poderiam acontecer de outro modo, com outras finalidades, salvaguardando assim as expectativas emancipatórias<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> O que justifica o título deste trabalho, *Theodor W. Adorno: um crítico na era dourada do capitalismo*, o qual, por sinal, é uma reapropriação dupla, de Walter Benjamin (*Charles Baudelaire, um lírico no auge do capitalismo*) e de Roberto

Mas se o primeiro objetivo do trabalho – apresentar o modelo de teoria crítica da sociedade presente na fase tardia de Adorno – conduz ao segundo – discutir o diagnóstico de época do frankfurtiano e as críticas que ele tece à sociedade – também o segundo provoca um terceiro, o derradeiro. Na medida em que a própria teoria “atribui à verdade um núcleo temporal, em vez de opô-la ao movimento histórico como algo de imutável” (DE: 9), interpretar um objeto espiritual do passado, lembrando sempre que a *Dialética negativa* é uma obra em vias de festejar seu jubileu, significa mostrar seu próprio condicionamento histórico e, com isso, as suas limitações, aquilo que, de certo modo, tornou-se obsoleto. Contudo, isto não implica numa desimportância da obra passados cinquenta anos. Ela não é vista, aqui, nem como um objeto de museu, como uma obra clássica da história da filosofia, nem como obra contemporânea a comentar os descabros da história mais recente. Trata-se antes de um ponto estratégico e vantajoso para empreender um diálogo crítico com o presente, mas um diálogo que conserva e respeita a distância epocal que separa Adorno de seu atual leitor e intérprete. O presente trabalho defende o postulado de que o condicionamento histórico de um pensamento não é uma casca externa que pode ser removida deixando seu interior intacto, passível de uma atualização capaz de separar seus elementos supostamente ultrapassados daqueles que ainda seriam hodiernos (como tenta, sem sucesso aos olhos de quem aqui escreve, certa tendência contemporânea da teoria crítica). Tampouco acredita em um progresso implacável no terreno espiritual que pudesse ser contado numa grande metanarrativa em que os problemas (agora denominados “déficits”) das teorias passadas são paulatinamente resolvidos pelas que as seguem, e que sempre iniciam por isso com uma “reconstrução”. Pelo contrário, aqui está pressuposto que a tensão que separa qualquer pensamento de seu próprio tempo é mantida e ampliada com o passar dos anos; que a história não é o tribunal da razão que emite um veredito final acerca do pensar ultrapassado, mas que muitas vezes é o pensar obsoleto que porta em si a pretensão de racionalidade que foi abandonada ou menosprezada pelo curso da história.

Certa feita, Adorno comentou sobre o conceito de “homenagem” na ocasião do centésimo quinto ano da morte de Hegel:

---

Shwartz (*Um Mestre na periferia do capitalismo*), que de certa forma fazem o mesmo diálogo crítico que aqui proponho fazer com Adorno, o primeiro com os escritos de Baudelaire, o segundo com os de Machado de Assis.

Esse conceito, se tem algum valor, tornou-se insuportável. Ele anuncia a pretensão insolente de quem detém a questionável sorte de viver mais tarde, obrigado por sua profissão a ocupar-se daquele sobre quem tem de falar, de destinar soberanamente ao morto seu lugar, colocando-se de algum modo acima dele. Essa arrogância ecoa nas detestáveis perguntas sobre qual o significado de Kant, e agora também de Hegel, para o presente. Foi dessa maneira que o assim chamado “Renascimento de Hegel” começou há meio século, com um livro de Benedetto Croce que visava separar o que era vivo daquilo que estava morto em Hegel. A questão oposta não é sequer levantada, de saber o que o presente significa diante de Hegel; de saber se por acaso nosso conceito de razão, que teria aparecido após a razão absoluta de Hegel, em verdade há muito não regrediu para aquém dela, acomodando-se ao que simplesmente existe. (TESH: 71)

Este trecho expressa bem o intuito daquilo que aqui denomino diálogo crítico: ver o que a obra adorniana tem a dizer sobre o presente, mas também o que o presente tem a responder a ela. Novamente, trata-se de fazer isso sem em nenhum momento ignorar a distância epocal que os separa, mas perceber o diálogo respeitando a mediação. Ao fim e ao cabo, o terceiro objetivo da presente tese acaba por se revelar duplo: mostrar Adorno como um dos mais incisivos críticos da era dourada do capitalismo, e por meio disso refletir acerca do que seria uma teoria crítica adequada aos tempos atuais, o que vem a ser o mesmo que questionar sobre as mudanças ocorridas na sociedade nos últimos cinquenta anos.

E aqui é preciso evitar um mal-entendido. Se o objetivo do trabalho não é nem mostrar a atualidade ainda existente da obra adorniana, como se esta ainda servisse para explicar e criticar a nossa sociedade (algo que, ao menos em parte, evidentemente segue servindo), nem por outro lado tentar atualizá-la, contornando os elementos que teriam se tornado obsoletos com o passar do tempo, mas sim empreender um diálogo crítico com ela, tentando assim iluminar concomitantemente a obra, o tempo sobre o qual ela reflete e nossa própria época, pode parecer que a escolha da obra adorniana tardia seja mero capricho, pois o mesmo poderia ser feito com qualquer outra obra

(e de preferência com uma que não exigisse tanto da parte do exegeta). O motivo de tal escolha consiste na crença de que o teórico frankfurtiano foi extremamente perspicaz no diagnóstico que ofereceu das transformações sociais então em curso; que ele, tal como um potente sismógrafo, foi capaz de detectar nuances profundas que passaram batidas por quem se contentou com uma análise de superfície. Por isso sua obra apresenta e amplifica não só os descaminhos tomados pela civilização capitalista ao longo do século vinte como também os impasses, as aporias e os obstáculos que surgiram na senda que conduzia, ou deveria conduzir, à emancipação. E por isso retornar a Adorno é um passo necessário para ir além dele.

Na verdade, na medida em que logra desconstruir uma visão bastante caricaturizada e muito disseminada da obra adorniana – visão segundo a qual o frankfurtiano teria traçado um diagnóstico sombrio acerca de um mundo completamente administrado que teria aniquilado ainda os menores resquícios de possibilidades emancipatórias – o autor destas linhas pretende repensar a obra adorniana como uma tentativa continuada de levar adiante o pensamento anticapitalista, um levar adiante que precisa, no entanto, refletir demoradamente sobre o fracasso das tentativas de emancipação antecedentes. Assim, Adorno é aqui reinterpretado como um importante elo entre, parodiando Luc Boltanski e Ève Chiapello, o velho e o novo espírito do anticapitalismo. Isto é, como um autor que retoma e sustenta temas do anticapitalismo clássico – como as críticas à exploração, à dominação de classe e à repartição desigual dos bens, portanto críticas às injustiças do sistema capitalista – mas que ao mesmo tempo indica pontos que se tornarão posteriormente cruciais para as novas formas de anticapitalismo que começam agora, lentamente, a ganhar força – um anticapitalismo centrado em grande medida na crítica à forma de vida capitalista, e, por conseguinte, uma crítica ao trabalho, à dominação abstrata e sem sujeito, à mercantilização universal<sup>2</sup>.

O êxito ou o fracasso de tais pretensões resultará de uma argumentação a ser levada à cabo no decorrer de seis capítulos, de uma

---

<sup>2</sup> Por isso não deve causar surpresa o fato de um grupo de teóricos sociais engajado no movimento zapatista organizar no sul do México um seminário de leituras da *Dialética negativa*, do qual resultou o livro *Negatividad y revolución. Theodor W. Adorno y la política* (Cf. Holloway, Matamoros e Tischler, 2007). Voltarei a tratar da retomada crítica de Adorno por tais teóricos no decorrer da presente tese.

tentativa de conclusão e de uma espécie de epílogo. O capítulo inicial trata do posicionamento político de Adorno. Busco mostrar aí que da constatação de que o caminho para a emancipação está bloqueado não decorre uma escolha pelo quietismo ou pela resignação. Tal bloqueio exige, antes, uma luta pelas melhorias, ainda que pequenas, que podem ser conseguidas então, assim como um esforço crítico para salvaguardar as esperanças emancipatórias para uma situação mais propícia. De acordo com a interpretação que ofereço, isto significa a defesa de uma estratégia por assim dizer reformista, mas que de modo algum atenua a radicalidade da crítica. O capítulo subsequente trata da questão de como é feita a crítica e para quem ela é feita, ou melhor, trata de quem seria capaz de ser crítico numa situação de quase completa dominação e adaptação, e de quem seria o destinatário de tais críticas. Tais problemas exigem o enfrentamento da questão de um suposto paternalismo que seria intrínseco à teoria crítica na medida em que ela tentaria, ao menos em uma visão caricaturizada que busco desconstruir, impor sobre os sujeitos alienados um modelo de vida correta.

Enquanto os dois primeiros capítulos tratam da possibilidade da crítica, o terceiro e o quarto lidam com o objeto da mesma. O terceiro nada mais é do que uma grande digressão. A interpretação predominante da teoria crítica adorniana sugere que em seu pensamento, assim como no do restante dos teóricos críticos do Instituto, houve, ao longo dos anos 40, uma substituição do objeto da crítica. Isto é, segundo ela o capitalismo teria deixado de ser o alvo visado e seu lugar foi ocupado pela razão instrumental ou pela dominação da natureza. Tal interpretação tem por base a tese de que Adorno teria adotado o diagnóstico de Pollock acerca do capitalismo estatal e, por conseguinte, da primazia do político sobre o econômico. Demonstro, a partir de um número suficiente de passagens da obra adorniana, que tal interpretação não se sustenta, uma vez que Adorno repetidas vezes defende a tese contrária a de Pollock, isto é, da primazia da dominação econômica no capitalismo tardio. Já no quarto capítulo busco oferecer uma interpretação alternativa àquela delineada acima. Em lugar da tese da substituição do objeto da crítica, defendo que houve uma complementação. A crítica ao capitalismo seguia sendo necessária, mas já não era mais suficiente. Soma-se a ela, então, a reflexão e a crítica da forma de racionalidade prevalecente, da dominação desenfreada da natureza e dos danos feitos ao indivíduo.

Os dois capítulos finais, por sua vez, abordam a questão da justificação normativa da crítica e do que seria uma sociedade emancipada na visão do frankfurtiano. Assim, no quinto capítulo busco

mostrar que Adorno não oferece uma visão positiva, utópica, do que seria uma sociedade liberta, uma vez que esta surge da negação determinada da sociedade existente. Isto, no entanto, não significa cair nas profundezas obscuras do “inteiramente outro”, mas antes vasculhar as possibilidades presentes na própria realidade social que poderiam ser capazes de reverter a corrente desordem. Deste modo, a imagem da sociedade emancipada não é construída, por assim dizer, na cabeça do filósofo e nem se opõe ao mundo como algo externo, tampouco como algo já presente que bastaria realizar, mas sim como possibilidades contextualizadas surgidas da compreensão do existente, sobretudo da discrepância abissal que há entre, como diz André Gorz, a riqueza do possível e a miséria do presente (Cf. Gorz, 2004). No derradeiro capítulo traço algumas reflexões sobre a peculiaridade da crítica imanente de Adorno, peculiaridade que consiste sobretudo na centralidade da categoria do sofrimento presente na mesma. Por fim, na conclusão exponho uma interpretação do procedimento dialético negativo como projeto de teoria crítica da sociedade, terminando assim de apresentar a constelação dos diversos elementos da crítica tardia de Adorno.

Somente no epílogo é levado propriamente a cabo o diálogo entre a obra adorniana, a sua época e a nossa. De antemão aviso que tarefa de tal monta é realizada de maneira claramente insatisfatória. Na verdade, aí apenas se bosqueja o exame das mudanças sociais, objetivas e subjetivas, que ocorreram nos últimos cinquenta anos e mesmo as ainda em curso. É antes algo programático, um esboço de teoria crítica do presente, do que propriamente um resultado de uma investigação aprofundada. Mas a escolha de apresentar algo insatisfatório é justificada pelo fato de que insatisfação ainda maior seria resultante caso se desse por encerrado uma discussão antes de lidar, propriamente, com aquilo que seria talvez o mais essencial. A tese aí sustentada pode soar um pouco óbvia demais: Adorno foi um dos mais incisivos críticos da era dourada do capitalismo, no entanto esta era há muito é passada. Quase desde o momento da morte do autor aqui analisado aqueles que detiveram a “questionável sorte de viver mais tarde” viram a pujança se esvaír, convivem com um longo e vigoroso processo de decadência quase ubíquo. Apesar de ainda participar do consumo de massa, o precariado não conheceu a *affluent society* em seu esplendor. Isto coloca uma série de novas questões, e algumas delas exigem transformações mesmo em elementos nucleares do projeto de uma teoria crítica, caso se queira, como Adorno quis, não hipostasiar o método frente às questões de conteúdo.

Por fim, uma palavra quanto a escolha da fase sobre a qual a presente tese se debruça. Embora não exista alguma grande ruptura no desenvolvimento teórico de Adorno que justifique uma contraposição enfática entre distintos estágios de seu pensamento<sup>3</sup>, escolhi tratar especificamente das suas obras tardias, isto é, aquelas escritas ao longo da década de sessenta, dedicando especial atenção sobretudo à *Dialética negativa*<sup>4</sup>. Isto é devido tanto a fatores contingentes, arbitrários, quanto a pontos mais essenciais, se é que tal separação pode ser feita. Em primeiro lugar, o fato de a *Dialética negativa* recentemente (2009) ter recebido uma versão em português, quarenta e três anos após sua publicação (1966), deve ser saudado com uma discussão aprofundada da mesma, é o que se intenta aqui. Apesar de já haver alguma literatura lusófona, e em especial brasileira<sup>5</sup>, sobre ela, pode-se falar tranquilamente que tal obra ainda não recebeu a atenção que merece. Se

---

<sup>3</sup> Para a discussão acerca do desenvolvimento teórico de Adorno, mais precisamente, para uma defesa da tese da unidade da obra que passa pela diferenciação de seu três momentos (o da juventude, o maduro e o tardio), com a qual estou de acordo, vale a pena consultar o primeiro capítulo da tese de Eduardo Soares Neves Silva, *Filosofia e arte em Theodor W. Adorno: a categoria de constelação*, 2006.

<sup>4</sup> A presente tese não tem a pretensão de oferecer uma espécie de introdução ao pensamento adorniano, uma vez que está centrada na dimensão política de sua teoria crítica tardia, e portanto não abrange todas as etapas de seu percurso e tampouco todas as áreas sobre as quais o frankfurtiano se debruçou. No entanto, e na medida do possível, este trabalho buscou ser acessível mesmo para aqueles que (ainda) não conhecem a obra adorniana ou que tiveram pouco contato com ela (isto é, aquele que aqui escreve espera que seu escrito seja compreensível para um público interessado, mas não necessariamente familiarizado com os escritos de Adorno). Como panoramas da obra adorniana, vale a pena consultar os livros de Gillian Rose (1978); Martin Jay (1988); Simon Jarvis (1998); Gerhard Schweppenhäuser (2009); Alex Thomson (2010) e Brian O'Connor (2013).

<sup>5</sup> A *Dialética negativa* é assunto de ao menos cinco livros nacionais, todos eles publicações oriundas de teses de doutorado. São eles: Marcos Nobre, *A Dialética negativa de Theodor W. Adorno: a ontologia do estado falso* (1998); Márcia Tiburi, *Metamorfoses do conceito: ética e dialética negativa em Theodor Adorno* (2005); Douglas Garcia Alves Júnior, *Dialética da vertigem: Adorno e a filosofia moral* (2005); Maurício Chiarello, *Natureza-morta: finitude e negatividade em T. W. Adorno* (2006); e Oneide Perius, *Esclarecimento e dialética negativa: sobre a negatividade do conceito em Theodor W. Adorno* (2008).

a obra adorniana parece ser, para quem aqui escreve ao menos, uma interlocutora privilegiada para se compreender o que vem acontecendo, na medida em que faz a “anamnese da gênese da atualidade” (Cf. Maiso, 2010, p. 54), a sua obra tardia, e em especial a *Dialética negativa*, foi escolhida particularmente por ao mesmo tempo ter recebido menos atenção do que outras obras suas (como a *Dialética do esclarecimento* e em especial a temática da “indústria cultural”) e estar, por assim dizer, temporalmente mais próxima de nós. Adorno viveu boa parte do “breve século XX”. Mais precisamente, foi um espectador que vivenciou e entendeu como poucos as duas eras que caracterizaram a “era dos extremos”, a saber: a “era das catástrofes” (1914-1945) e a “era de ouro” (1945-1973) (Cf. Hobsbawn, 1995). Acreditei ser mais apropriado, para os objetivos aqui perseguidos, discutir a obra escrita na “era de ouro” e que reflete sobre ela. O que não deve ser entendido, de modo algum, como uma afirmação de que a catástrofe tenha deixado de estar à espreita.



## 1. Resignação?

A objeção mais comum e repetida à teoria adorniana consiste na afirmação de que ela é demasiado pessimista e, por conseguinte, quietista e resignada. Tal crítica parece beirar a unanimidade, sendo aceita pelos teóricos os mais distintos (e distantes). Para o historiador polonês Leszek Kolakowski, crítico ferrenho do marxismo que acreditava que o totalitarismo stalinista não era uma aberração deste, mas a sua consequência lógica, a obra de Adorno “não é uma expressão de revolta universal, mas de desamparo e desespero” (Kolakowski, 1978, p. 396). Georg Lukács, durante a fase em que esteve alinhado à ortodoxia do partido comunista soviético, afirmou que “parte considerável da nata da inteligência alemã, inclusive Adorno”, habitava o “Grande Hotel Abismo”, “um belo hotel, provido de todo conforto, à beira do abismo, do nada, do absurdo. E o espetáculo diário do abismo, entre refeições ou espetáculos comodamente fruídos, só faz elevar o prazer desse requintado conforto” (Lukács, 2000b, p. 18)<sup>6</sup>. Mesmo Jürgen Habermas, o mais conhecido entre os sucessores da teoria crítica, afirma que, se em “1931, Adorno ainda fala categoricamente de ‘atualidade da filosofia’, porque confia a ela um acesso à realidade, não afirmativo, que em meio a vestígios e escombros garanta a esperança de atingir a realidade certa e justa”, em 1966, com a *Dialética negativa*, ele “deixa de lado essa esperança” (Habermas, 2012, p. 643)<sup>7</sup>. Não creio

---

<sup>6</sup> Ao que Adorno respondeu, em uma anotação que só foi publicada postumamente: “Lukács me censurou com uma anedota estúpida (esta estupidez pertence à regressão geral, a qual hoje se toma por revolucionária), a qual diz que eu me estabeleci em um hotel de luxo na beira do abismo. Isto é acolhedor; o abrigo de Chaplin em *Em Busca do Ouro* não seria a pior alegoria para meu pensamento. Lukács caiu no abismo e não sabe como pode se salvar; ele nem sequer está aqui porém rasteja, velho, abalado como uma das personagens de Beckett, com a qual ele fica indignado, lá em baixo. Onde devo então morar? No bolor da segurança? Prefiro meu pouco seguro hotel de luxo. Seu luxo não é senão a sorte (*Glück*) de manifestar a extrema negatividade; e mesmo isto é invejado.” (Gr II: p. 36)

<sup>7</sup> Não pretendo, no presente trabalho, analisar com profundidade a leitura e as objeções de Habermas à teoria de Adorno. Limito-me apenas a mencionar tal interpretação como uma daquelas que se contrapõe a interpretação que aqui ofereço. Para uma análise crítica das objeções habermasianas, sugiro a leitura de Hullot-Kentor (2006); Duarte (1997); Silva (2005); Maiso (2010) e Petry

que tais afirmações façam justiça à teoria adorniana<sup>8</sup>. Segundo elas, a teoria de Adorno seria apenas a representação do desespero, da falta de esperança e, por conseguinte, um mero lamento resignado. O exato oposto da visão que o próprio autor tinha de suas teorias: “considero que minha postura, assim como a de Horkheimer, mantém-se totalmente o contrário da resignação” (KTP: 400).

No entanto, em primeiro lugar, é preciso reconhecer que há nas críticas dos autores recém evocados certo teor de verdade, ou, ao menos, que estão mais próximas do texto adorniano do que a tese contrária, a saber: que o filósofo frankfurtiano seria um inveterado otimista, crente na inevitabilidade dos progressos humanos ou na resolubilidade dos problemas existentes. Há uma tendência na literatura filosófica contemporânea a tentar, a todo custo, “salvar” os autores das objeções mais usuais a partir da defesa de que o filósofo em questão nunca afirmou suas teses mais conhecidas e sim as opostas. Assim, o filósofo defensor do estado absoluto se torna o democrata preocupado com a salvaguarda dos direitos individuais; o apologeta do livre mercado passa a ser visto como promotor do bem-estar e preocupado com a melhoria dos serviços públicos universais etc. No entanto, é preciso resistir a esta tentação. Definitivamente, Adorno não foi um otimista. Ele não acreditava ter boas razões para nutrir esperanças de que o mundo estava progredindo rumo a um estágio mais justo e feliz. Mas o que motiva tal desesperança? E, se como proponho, é um equívoco considerar Adorno um teórico resignado, quais as perspectivas de mudança que segundo ele ainda restam? É possível ainda uma práxis transformadora? Estas são as questões que gostaria de tentar responder neste capítulo. Para tanto, o percurso a ser percorrido inicia com a análise do que faz, sempre segundo o frankfurtiano, com que a sociedade moderna seja não-emancipada e seus membros não possam ser considerados sujeitos livres

---

(2011). Para uma comparação entre a crítica e o diagnóstico de Adorno e Habermas, indico a obra de Cook (2004).

<sup>8</sup> A questão do posicionamento político, das esperanças de transformação e dos limites das mudanças sociais possíveis na obra tardia de Adorno tem recebido, nos últimos anos, uma atenção redobrada, em parte devido a alguns materiais inéditos que vieram à tona (cursos, cartas e manuscritos), em parte porque a postura de Adorno, cética tanto ante a alternativa revolucionária de transformação social quanto ante os potenciais emancipadores da política democrática eleitoral, parece especialmente sedutora nos últimos tempos. Merecem especial destaque, no que tange ao assunto, os artigos de Cook (2004b); Wilding (2009); Juárez (2012); Freyenhagen (2014).

(I), a seguir, examina-se porque o caminho para a emancipação estaria bloqueado (II). Neste momento, a argumentação principal é interrompida para uma breve digressão acerca da relação conflituosa entre Adorno e o movimento estudantil de sua época (III). Digressão necessária para se entender as considerações sobre a relação entre teoria e práxis, as críticas que Adorno tece ao ativismo e os limites aos quais o engajamento político deve saber respeitar (IV). Na conclusão (V), por fim, defendo que a obra tardia de Adorno não deve ser vista como resignada, nem como uma recusa a qualquer engajamento prático, mas sim como uma teoria atenta em seu tempo e nas possibilidades e impossibilidades inerentes a ele.

## **I. De que é preciso se emancipar?**

Se, como será visto, o caminho da emancipação está bloqueado, ou ao menos assim pensava Adorno, é porque não apenas há obstáculos que impedem os humanos de serem livres, de se autodeterminarem, como também há obstáculos que impedem que eles retirem estes obstáculos. Além disso, se a liberdade consiste, de acordo com ele, na capacidade de criticar e transformar as situações (Cf. DN: 191n), o estado de não-liberdade é justamente aquele no qual a situação vigente é todo poderosa e o indivíduo impotente. Resulta disso um paradoxo, o qual, infelizmente, encontra-se na realidade e não meramente na teoria, segundo o qual para transformar a má realidade já seria preciso a liberdade da qual ainda não se dispõe. O mundo no qual voluntarismo e boa vontade servem para algo já seria um mundo liberto. Já na situação falsa toda tentativa de mudança parece condenada ao fracasso de antemão. Contudo, antes de lidar com a questão do que bloqueia o caminho para a emancipação convém analisar o que faz com que os humanos sejam considerados por Adorno como indivíduos não-livres na sociedade vigente.

“Originalmente, emancipação designava a libertação do escravo que, não tendo mais um senhor, tinha acesso à autonomia. Sempre nos emancipamos em relação a alguma coisa, ou seja, trocamos a heteronomia pela autonomia, tornando-nos nossos próprios senhores” (Jappe, 2013: 29-30). Se não estamos emancipados, portanto, é porque não somos nossos próprios senhores. Mas se tampouco somos escravos, ou ao menos assim pensamos acerca de nossa condição, de que é preciso se emancipar? No caso específico de Adorno, os seres humanos não são livres, autônomos, porque organizam a sociedade de um modo cego, pois estão dominados pelo seu próprio modo de produção, pela forma de

racionalidade que lhe é inerente e pelo modo como isto molda as suas próprias subjetividades<sup>9</sup>. Em outras palavras, Adorno segue Marx na crença de que aquilo que impede a autonomia dos seres humanos é o *capitalismo*. “Para além da cabeça dos indivíduos formalmente livres, a lei do valor se impõe. Eles são desprovidos de liberdade, de acordo com a inteligência de Marx, enquanto os seus [i.e. da lei do valor] executores involuntários” (DN: 219\*). É importante frisar desde já que por capitalismo não se entende aqui simplesmente um sistema baseado na propriedade privada dos meios de produção, mas sim um tipo muito específico de civilização cuja subsistência depende de uma forma de organização econômica dinâmica em contínuo crescimento e que não se encontra sob domínio direto e consciente dos homens. Não se trata, por conseguinte, de supor a existência de uma estrutura econômica que determina unilateralmente as demais esferas da sociedade; mas sim de um processo intrassocial cuja expansão coloca permanentemente em risco as relações sociais não submetidas diretamente à sua dinâmica inerente, um processo que abocanha ou tenta abocanhar tudo aquilo que ainda não se encontra em seu domínio imediato. Este processo é caracterizado não apenas pela necessidade de crescimento econômico desenfreado, mas também por uma mentalidade capaz de equiparar (e portanto quantificar) coisas diferentes, aniquilando as qualidades dos objetos e, assim, fazendo violência a eles. Ademais, é caracterizado ainda por uma constante inversão de meios e fins, de modo que no âmbito econômico a produção deixa de ser feita para suprir carências (tornando-se sua própria finalidade), assim como no âmbito epistêmico a classificação deixa de ser um meio para o conhecimento, uma vez que este é reduzido a ela.

Embora Adorno faça uma crítica radical da sociedade, isto é, mostre que o sofrimento desnecessário que ela provoca não é contingente, mas intrínseco à sua própria estrutura e que portanto só uma mudança igualmente radical seria capaz de combater a causa, e não o sintoma, que provoca tais sofrimentos, isto não o torna um revolucionário ou um defensor da revolução. Ou, pelo menos, na forma em que esta é comumente entendida (isto é, como a tomada violenta dos mecanismos de decisão, do poder). Em uma passagem da *Dialética negativa*, ele afirma que “aquele que se embriaga como espectador com

---

<sup>9</sup> O que será desenvolvido sobretudo no quarto capítulo da presente tese. O objetivo aqui é apenas apresentar de forma preliminar aquilo que, ao menos de acordo com Adorno, faz da vida no capitalismo tardio uma forma de vida não-emancipada.

batalhas, revoluções e catástrofes silencia quanto a se a libertação, da qual ele fala de modo burguês, não deveria se libertar destas categorias” (DN: 293). Sua recusa se deve, por um lado, ao fato de que o ideal revolucionário (ao menos o moderno) é profundamente burguês, em especial no que toca a sua grandiloquência; e por outro, a que o processo de libertação deveria já antecipar as práticas libertas que tenta trazer à luz, em vez de repetir a violência contra a qual atua.

## II. O bloqueio da emancipação

“A filosofia, que um dia pareceu ultrapassada, mantém-se viva porque se perdeu o instante de sua realização” (DN: 11). Esta é a frase que dá início à *Dialética negativa*. Ela não apenas afirma que a filosofia perdeu seu instante de realização, mas que se mantém viva justamente por causa disso. Refletir sobre seu próprio fracasso em realizar-se se torna, então, sua principal tarefa. Mas o que seria a realização da filosofia? A rigor, nada mais do que a instauração de uma ordem social racional, uma ordem na qual todos estariam livres da dominação arbitrária, seja esta proveniente do poder político, do poder religioso ou do poder econômico. De acordo com o filósofo frankfurtiano, tal libertação destas formas de dominação foram possibilidades reais em alguns momentos específicos da história. Por exemplo, quando Marx e Engels clamavam à prática revolucionária no *Manifesto comunista* existia uma real possibilidade de mudança, de emancipação, mas quando os estudantes faziam o mesmo em 1968 esta possibilidade era, ao menos segundo ele, ilusória. Cito Adorno:

Hoje só se pode filosofar negando a tese marxista de que a reflexão está superada. Esta tese pensou a possibilidade da transformação do mundo como algo que está presente aqui e agora. Só por teimosia se poderia supor hoje esta possibilidade igual a do tempo de Marx. O proletariado ao qual Marx se dirigia não estava todavia integrado, se empobrecia a olhos vistos, e o poder social não dispunha dos meios com os quais sair em uma situação de emergência. A filosofia, o pensamento simultaneamente coerente e livre, se encontra em uma situação completamente diferente. (WnP: 469)<sup>10</sup>

---

<sup>10</sup> Em uma das aulas sobre a *Dialética negativa*, Adorno repete o mesmo diagnóstico: "hoje já não podemos mais pensar como Marx pensou, a saber, que

Nesta citação Adorno é muito claro quanto aos dois aspectos cuja transformação fizeram a possibilidade da emancipação desaparecer. Por um lado, o proletariado se integrou à sociedade capitalista, por outro, o poder social tem então mais meios para safar-se em uma situação de emergência, ou melhor, mais instrumentos, tanto físicos quanto psicológicos, para assegurar sua dominação e permanência. Gostaria de tratar estes dois tópicos de forma mais pormenorizada, pois sem a análise deles é impossível entender a situação na qual o frankfurtiano se encontrava, em especial sua distância frente ao ativismo e sua defesa intransigente da teoria como o refúgio atual da liberdade.

### ***a) Integração do proletariado***

Para Adorno, a crença de Marx no potencial revolucionário do proletariado não era uma quimera. Tratava-se, na época, de um diagnóstico preciso. Os trabalhadores, no começo do século XIX, estavam em uma situação muito particular em que ao mesmo tempo participavam e não participavam da sociedade:

A teoria de Marx se constitui essencialmente na suposição (...) da extraterritorialidade social do proletariado, isto é, ela se baseia em que o proletariado, por um lado, não apenas reproduz toda a vida da sociedade por meio da venda da mercadoria força de trabalho, porém que ele também toma parte dessa sociedade na medida em que recebe um mínimo. (...) Eles [os proletários] (...) estavam lá dentro da sociedade, na qual eles ajudavam a providenciar [o necessário] para sua vida, mas em um sentido semelhante estavam fora, como se pode dizer na sociedade antiga de uma extraterritorialidade dos escravos para com a sociedade, visto que os escravos não estavam incluídos em seu conceito de pessoas, como sabem, ou que só sob grandes restrições ela permitiu esta participação na sociedade. (PETG: 53-4)

---

a revolução estava iminente – simplesmente porque, por um lado, o proletariado em sua época não estava integrado na sociedade burguesa e, por outro, a sociedade burguesa não possuía ainda os vastos instrumentos de poder, tanto instrumentos físicos de poder quanto também instrumentos psicológicos em sentido amplo, que esta tem agora” (VüND: 71).

No entanto, a situação vigente no final dos anos sessenta era completamente diferente:

Os fenômenos que hoje observamos são, em primeiro lugar, não outra coisa senão que o proletariado está integrado, isto é, que o proletariado, no âmbito da sociedade burguesa, reproduz sua vida para além do mínimo, que as antigas diferenças mais notórias e mais drásticas entre um proletário e um burguês, um assim chamado proletário de colarinho branco, por conseguinte, um assalariado, tornam-se cada vez menores, e que o proletariado sobretudo perdeu o [aspecto] explosivo de ser uma força inconciliável com a sociedade, como ele foi outrora, uma vez que foi arrebatado para dentro do campo de força do desenvolvimento capitalista. (PETG: 54)

Ou seja, havia, na época do *Manifesto comunista*, uma extraterritorialidade do proletariado que o tornava “uma força inconciliável com a sociedade”. Ao mesmo tempo em que participava da vida social, sendo, por assim dizer, quem assegurava a reprodução material da sociedade, ele também ficava fora das vantagens da mesma, permanecia um corpo estranho à sociedade na medida em que não era plenamente membro dela. Por uma série de motivos isto não é mais assim. Ao menos, é isto o que a tese da integração do proletariado afirma. Segundo tal tese, a ideia de que os trabalhadores não têm nada a perder senão seus grilhões deixou de ser verdadeira uma vez que houve uma série de melhorias na vida deles que fez com que pudessem participar da sociedade de forma ativa<sup>11</sup>. A tendência ao empobrecimento contínuo da classe trabalhadora, diagnosticada por Marx, não só não foi verificada como uma tendência oposta prevaleceu, de forma que os assalariados, ao menos nas partes mais desenvolvidas do mundo, viram sua situação material melhorar de forma

---

<sup>11</sup> O relato de Theo Pirker, um intelectual engajado em um sindicato, sobre seu encontro com Adorno é revelador: “A seus olhos o movimento dos trabalhadores estava morto, historicamente terminado. Para ele era inteiramente inexplicável que uma pessoa como eu poderia não somente ter qualificações acadêmicas e ser razoavelmente inteligente quanto ao mesmo tempo ser ativa em um sindicato, uma organização. Isto simplesmente não cabia em sua imagem de mundo” (relato mencionado em Müller-Doohm, 2009, p. 371-2).

considerável<sup>12</sup>. Sem dúvida é difícil indicar o momento exato em que se dá esta integração, principalmente porque não se trata de uma mudança súbita, mas de um evento progressivo, de uma tendência de longo prazo. Adorno, no entanto, oferece algumas pistas. Ele comenta que o filósofo inglês Herbert Spencer, em seus *Princípios da sociologia*, publicado em 1876, foi o primeiro a diagnosticar a integração da sociedade (Cf. IS: 90)<sup>13</sup>. Assim é possível dizer que o momento decisivo, por assim dizer, se deu entre a década de 40 e o começo do último quartel do século XIX<sup>14</sup>. A partir de então, segundo Adorno, não haveria mais uma força organizada que fosse hostil à ordem social, um grupo capaz de colocar a situação vigente em risco, ao menos nos países do capitalismo avançado<sup>15</sup>. (Contudo, a afirmação da integração do proletariado não

---

<sup>12</sup> “Os proletários têm algo mais a perder do que seus grilhões. Seu nível de vida (...) não piorou, mas sim melhorou. Menos tempo de trabalho, melhor alimentação, habitação e vestuário, proteção dos membros da família e da própria velhice, com o desenvolvimento das forças técnicas de produção os trabalhadores obtiveram uma maior expectativa de vida. De forma alguma se pode dizer que a fome vai lhes levar necessariamente a uma união incondicional e à revolução” (RzK: 384).

<sup>13</sup> “Aqui se localiza – para mencionar algo – a tendência à integração da sociedade, diagnosticada pela primeira vez por Spencer: o fato de a rede de socialização ser tecida em malhas cada vez mais densas, incorporando por essa via progressivamente mesmo aqueles que se situavam exteriormente à sociedade burguesa, ou melhor, se situavam meio fora da sociedade burguesa, tal como o proletariado industrial durante as décadas de trinta e quarenta do século XIX” (IS: 90).

<sup>14</sup> O que está de acordo com o que relata Piketty: “A partir do último terço do século XIX, os salários enfim começaram a aumentar: a melhora do poder de compra dos trabalhadores se disseminou, o que mudou radicalmente a situação, ainda que a desigualdade extrema tenha persistido e, em certos aspectos, crescido até a Primeira Guerra Mundial” (Piketty, 2014, p. 17).

<sup>15</sup> Freyenhagen (Cf. 2014) sugere, diferentemente do que faço aqui, que o momento crucial teria ocorrido entre o final da primeira guerra mundial e a ascensão do fascismo e do stalinismo, momento em que havia uma situação de pouquíssima estabilidade sociopolítica. Acredito, no entanto, que de acordo com a análise de Adorno, mesmo neste período a hostilidade do proletariado à sociedade capitalista já estava muito diminuta, e que inclusive isto teria sido um fator determinante para o fracasso das insurreições européias. Infelizmente não há quase nenhuma menção, nas obras de Adorno, à onda revolucionária das primeiras décadas do século XX, i.e., às revoluções, ou tentativas de, que houveram na Hungria, na Baviera, e mesmo na Espanha um tempo depois. A única referência explícita de Adorno a tais fenômenos diz, de forma bastante

significa uma superação da cisão de classe. As classes seguem existindo e se contrapondo umas às outras, apesar de nenhuma delas possuir uma extraterritorialidade ou ser uma força inconciliável com a sociedade). Neste momento, ao menos, importa salientar que a integração do proletariado representa uma drástica mudança na primazia da prática frente à teoria, afirmada, por exemplo, na tão citada décima primeira tese de Marx sobre Feuerbach: “os filósofos apenas *interpretaram* o mundo de diferentes maneiras; o que importa é transformá-lo” (Marx, 2007b: 535). Na ausência da possibilidade real de uma transformação, ao menos segundo Adorno, é preciso voltar-se novamente para a interpretação. “A práxis, adiada por um tempo indeterminado, não é mais a instância de apelação contra a especulação satisfeita consigo mesma” (DN: 11). Na verdade, segundo Adorno, isto pode ser percebido na própria trajetória intelectual de Marx:

*As Teses sobre Feuerbach* de Marx, por exemplo, não podem ser compreendidas corretamente *in abstracto*, desvinculadas da dimensão histórica, mas têm seu significado no contexto da expectativa de uma revolução iminente existente em sua época; sem uma tal expectativa, elas degeneram em uma mera fórmula mágica. Que após essa possibilidade dada não se realizar, Marx tenha-se sentado durante décadas no Museu Britânico para escrever uma obra teórica de Economia Política, sem se dedicar efetivamente a tanta práxis assim, isso não é uma mera questão de acaso biográfico, mas expressa também justamente um momento histórico. (IS: 337)

Mais um indício, por conseguinte, da tese de Adorno de que as precondições necessárias para uma transformação radical da sociedade

---

enigmática: “Apesar de tudo, a representação dos anos vinte como o mundo no qual, como diz Brecht em ‘Mahagonny’, tudo era possível, como em uma utopia, também tem sua verdade. Naquele tempo, como depois brevemente outra vez em 1945, parecia aberta a possibilidade de uma sociedade politicamente liberta. No entanto, só parecia: já nos anos vinte estava, pelos acontecimentos de 1919, decidido contra aquele potencial político, isto, se tivesse ocorrido de outra forma, com grande probabilidade também afetaria o desenvolvimento russo, impediria o estalinismo” (JzJ: 501). Não fica claro se é a Revolução Russa que acaba com tal possibilidade ou se, ao contrário, se tal possibilidade pudesse ter se efetivado a Revolução Russa é que teria tido outro futuro.

já não estavam presentes quando Marx escreve *O Capital*; e de que a falta de tais precondições deve conduzir a um momento em que a teoria tem a primazia.

### ***b) Intensificação da dominação***

A integração do proletariado, no entanto, é apenas um dos elementos que fazem com que o caminho para uma emancipação da civilização capitalista esteja, aos olhos de Adorno, bloqueada. O outro elemento consiste no fato, já citado, de que então “o poder social não dispunha dos meios com os quais sair em uma situação de emergência” (WnP: 469), ou, mais precisamente, de que “a sociedade burguesa não possuía ainda os vastos instrumentos de poder, tanto instrumentos físicos de poder quanto também instrumentos psicológicos em sentido amplo, que esta tem agora” (VüND: 71). A especificação de que se trata de instrumentos físicos e psíquicos é valiosa, pois aponta para a dimensão objetiva e subjetiva do fortalecimento da ordem existente, e, por conseguinte, do enfraquecimento do indivíduo e de sua incapacidade para conseguir mesmo as menores reformas e transformações dentro desta ordem.

A ordem burguesa passa a ter, no século XX, uma força repressora organizada que é suficiente para reprimir qualquer possível motim contra ela. Mais do que isso, com o avanço tecnológico, aqueles que detêm o poder social, os interesses que governam a sociedade, dispõe de armamentos não só capazes de dar fim a uma insurreição, mas também, fato este certamente novo, de aniquilar a própria sociedade, aliás, várias vezes. Adorno sintetiza este pensamento em uma observação extremamente lúcida: “as barricadas são ridículas contra aqueles que administram a bomba” (MzTP: 771). Não obstante, o recurso à força repressora torna-se desnecessário ou excepcional na medida em que a dimensão subjetiva do fortalecimento da ordem existente obtém êxito.

Se é grande o contraste do tamanho e da organização das forças repressoras da sociedade do século XX diante da sociedade do século que o antecede, é incomparavelmente maior a diferença no âmbito da dominação psíquica, subjetiva. Por mais que Marx afirmasse, ainda no começo da década de 40 do século XIX, que as classes dominantes conseguiam, em todas as épocas, fazer com que seus valores e concepções se tornassem também dominantes (Marx, 2007, p. 47), os empecilhos que enfrentavam em tal processo e as concessões que precisavam fazer para tanto eram muito maiores. Como inculcar seus valores senão por meio de uma escola orientada para tal função? De uma

televisão que torne palpável e sonhável o estilo de vida dos mais ricos? De toda uma indústria que faz da pseudoformação seu negócio?<sup>16</sup>

A intensificação da dominação psíquica ou subjetiva dos indivíduos submetidos à ordem capitalista é, claro está, um processo cuja velocidade não deixou de crescer. Adorno comenta que há uma tendência histórica de internalização dos mecanismos de repressão, os quais deixam de ser meramente exteriores e passam a moldar a própria ordem psíquica dos indivíduos. Talvez o principal mecanismo seja justamente o da indústria cultural, tão estudada por Adorno. Uma das principais consequências do surgimento da “cultura de massas”, não aquela que vem delas, mas sim a que é imposta sobre, é um efeito de acomodação. A indústria cultural não consiste apenas na subsunção de uma esfera até então em grande medida independente (a cultura) ao imperativo da lucratividade quase ubíquo; ela é peculiar pois a cultura transformada por ela lida com a própria formação do indivíduo, sendo em boa parte responsável pelas instâncias críticas que o caracterizam. Justamente por isso a indústria cultural e o aniquilamento da crítica (e do indivíduo) são processos que se retroalimentam, em um círculo vicioso muito difícil de romper. Com isso a sociedade burguesa é capaz, mais uma vez, de solapar as possibilidades de uma subversão.

Novamente, isto não é indiferente para a relação entre teoria e práxis. Ignorar estes dois elementos (a dominação objetiva e a subjetiva) e precipitar-se em um ativismo, mantendo a primazia da práxis sobre a teoria, ao menos nos olhos do frankfurtiano, redundaria no que ele chama de uma pseudoatividade, um tipo de ação irrefletida inconsciente de sua própria inutilidade.

### **III. Breve excuro: Adorno e o movimento estudantil**

Antes de ver as críticas que Adorno tece ao ativismo, isto é, a tentativa de se precipitar em uma atividade revolucionária quando não estão dadas as condições necessárias para que esta tenha alguma probabilidade de êxito, convém trazer à tona algumas informações não apenas sobre a relação conflituosa entre o teórico crítico frankfurtiano e o movimento estudantil (cujos participantes frequentavam com

---

<sup>16</sup> A resposta: por meio da religião. Por isso Adorno e Horkheimer afirmam que a indústria cultural é, em grande medida, o sucessor da religião (sem querer, com isso, afirmar que a religião tenha acabado, mas apenas que ela não tem mais todas as funções que antes desempenhara).

assiduidade seus cursos e conferências), como também sobre o ambiente político alemão em que se deu tal relação.

Adorno se colocava claramente entre os setores mais à esquerda do espectro político, tomando parte dentre aqueles que não acreditavam que uma democracia real, com cidadãos livres e não-tutelados, pudesse ser alcançada em uma sociedade cuja reprodução material dependia do modo capitalista de produção. Apesar de bastante reticente quanto às possibilidades da política eleitoral, ele era um eleitor do Partido Social-democrata (SPD) e chegou a cogitar escrever uma crítica à guinada conservadora deste no final dos anos 50, crítica que seria claramente inspirada na *Crítica do programa de Gotha*, de Marx<sup>17</sup>. O cenário político-eleitoral se deteriora ainda mais ao longo dos anos 60 quando o SPD faz uma grande coalizão com a União Democrata-Cristã (CDU), passando da oposição branda para a base de um governo conservador. A falta de horizonte político, ou melhor, o descrédito da política eleitoral coincide temporalmente com o começo da agitação estudantil no não pouco controverso final da década de 60.

A Guerra do Vietnã, o caso Springer<sup>18</sup>, a visita do Xá da Pérsia<sup>19</sup>, a crise da universidade<sup>20</sup> e a aprovação das leis de emergência<sup>21</sup>

---

<sup>17</sup> As informações deste capítulo foram em grande parte retiradas das biografias de Adorno escritas por Stefan Müller-Doohm (cf. 2009) e por Detlev Claussen (cf. 2008).

<sup>18</sup> A campanha anti-Springer questionava o monopólio dos meios de comunicação da Springer Verlag, empresa esta que tinha um viés claramente conservador (para não dizer reacionário) e que se opôs de forma veemente aos protestos estudantis desde seu princípio. Depois da cobertura totalmente tendenciosa feita pelos meios de comunicação da empresa acerca da tentativa de assassinato de Rudi Dutschke, o principal líder do movimento estudantil de Berlim, Adorno assinou com outros intelectuais um apelo (o qual foi publicado no *Die Zeit*) cobrando uma investigação sobre tal tentativa de assassinato e sobre a manipulação da opinião pública pelos periódicos da Springer Verlag (cf. Müller-Doohm, 2009, p. 459).

<sup>19</sup> No começo de junho de 1967 o xá da Pérsia fez uma visita à Alemanha ocidental. Os estudantes acusaram o governo alemão de cumplicidade com o regime iraniano, uma ditadura que fazia uso sistemático da tortura. Nos protestos o estudante Benno Ohnesorg foi morto.

<sup>20</sup> O governo alemão propôs uma reforma universitária que, *grosso modo*, pretendia adequar o ensino às novas exigências do mercado. O movimento estudantil, ao contrário, queria que a reforma ampliasse os espaços democráticos da gestão da universidade, aumentando o poder dos estudantes, além de uma série de outras alterações.

deram o contorno particular para os conflitos que sacudiram a sociedade alemã, sobretudo depois de 1967. A guinada ao centro do SPD e o conseqüente desaparecimento da oposição parlamentar abriu espaço para o surgimento de uma oposição extra-parlamentar (ApO), a qual foi muito ativa em todo o desenvolvimento das manifestações. A posição de Adorno foi desde o princípio um tanto hesitante. Ele era bastante próximo da União alemã dos Estudantes Socialistas (SDS) e por conseguinte da ApO. O principal agitador do movimento estudantil em Frankfurt, Hans-Jürgen Krahl, fazia doutorado em filosofia sob sua orientação, e Oskar Negt, outro nome importante da ApO, era bastante próximo a ele e ao Instituto. No entanto, o frankfurtiano mostrava grande receio em dar demonstrações públicas de seu apoio, um temor em geral justificado sobretudo pelo medo de que a teoria crítica fosse instrumentalizada para fins políticos. Mesmo assim apoiou abertamente a oposição à aprovação das leis de emergência, assim como era pública a sua simpatia à reforma da Universidade<sup>22</sup>, sua indignação frente a manipulação da opinião pública feita pelos periódicos da Springer Verlag e a forma como a polícia reprimiu a manifestação contra a visita do Xá da Pérsia, que resultou na morte de Benno Ohnesorg. O caso relativo ao Vietnã era mais complicado. Adorno era hostil ao anti-americanismo em geral (em parte devido ao fato de outrora ter encontrado nos Estados Unidos refúgio da bárbarie nazista, em parte por consideração e apreço à democracia lá existente, a qual Adorno considerava mais enraizada na sociedade e na consciência do que a democracia europeia em geral e sobretudo a alemã), e ainda mais hostil a qualquer simpatia pelos regimes comunistas, fossem eles alinhados a Moscou ou a Pequim. Como a questão envolvia estes dois elementos, ele evitou dar qualquer apoio às manifestações contra a guerra<sup>23</sup>, como

---

<sup>21</sup> As leis de emergência suspendiam uma série de direitos civis caso houvesse um desastre natural, guerra ou insurreição que exigisse uma intervenção mais firme do governo. Houve forte pressão popular contra a aprovação das mesmas.

<sup>22</sup> A qual, não obstante, ele tinha certas reservas. Suspeitava que em geral os estudantes queriam tornar seus estudos mais fáceis e argumentava que se muitas práticas arcaicas tinham de desaparecer, outras deviam ser defendidas como refúgios do humano (cf. Müller-Doohm, 2009, p. 455).

<sup>23</sup> Embora mencione, no curso sobre Metafísica, de 1965, que o mundo da tortura que tem em Auschwitz seu símbolo continua existindo, que dele se está recebendo os mais terríveis relatos vindos do Vietnã (Cf. Me: 160). E na *Dialética negativa* afirma que a tortura e os campos de concentração seguem existindo na Ásia e na África porque “a humanidade civilizada é como sempre

se a omissão não fosse ela própria uma atitude ou posição (que sempre tende a favorecer o lado mais forte).

A posição de Adorno era bastante clara, e é provável que boa parte dos conflitos entre ele e os estudantes não teriam se sucedido se o movimento estudantil a tivesse compreendido. O frankfurtiano apoiava e apoiaria a ApO enquanto esta fosse consciente de que sua função era, como defendera Habermas (de quem Adorno foi muito próximo em toda esta querela), proclamar a “ausência de uma política que é esclarecida em suas intenções, honesta em seus métodos e progressiva em suas interpretações e ações” (Habermas *apud* Müller-Dohm, 2009, p. 452-3). Na situação vigente pequenas reformas poderiam ser obtidas (caso, por exemplo, da revogação das leis de exceção, da reforma da universidade e mesmo de uma transformação no direito penal<sup>24</sup>), e o engajamento deveria se focar nestes pontos se quisesse obter algum sucesso na empreitada de tornar a sociedade algo um pouco melhor. *Grosso modo*, a isto correspondia o movimento estudantil em sua primeira fase e mesmo no começo da segunda<sup>25</sup>. O entusiasmo de Adorno neste momento é manifesto em um trecho da conferência “Capitalismo tardio ou sociedade industrial?”, proferida em abril de 1968:

Só bem recentemente é que rastros de uma tendência contrária se tornam visíveis, especificamente em grupos dos mais diversos da juventude: resistência contra a cega acomodação, liberdade para metas racionalmente escolhidas, nojo diante do mundo enquanto embuste e

---

desumana em relação àqueles que são estigmatizados por ela de maneira ignominiosa como não-civilizados” (DN: 238).

<sup>24</sup> A reforma do direito penal visava a acabar com a proibição do homossexualismo, a igualar os direitos entre casais heterossexuais e homossexuais, assim como atenuar outros efeitos de tabús sexuais presentes na sociedade no âmbito do direito penal. Adorno dedicou um artigo bastante interessante ao assunto, “Tabús sexuais e o direito hoje” (Cf. SRh).

<sup>25</sup> Habermas sugere uma divisão dos protestos estudantis em três momentos, no primeiro, havia um movimento pela reforma da universidade, assim como uma politização geral devido às discussões sobre a Guerra do Vietnã; uma politização mais radical ocorre com os protestos contra a visita do Xá da Pérsia, com a morte de Benno Ohnesorg, com a campanha contra a Springer Verlag e com a resistência às leis de emergência; a fase final é marcada por uma radicalização ainda maior, na qual foi defendido o uso da ação direta e que resultou mesmo na criação de grupos “terroristas” como a RAF (Rote Armee Fraktion [Fração do Exército Vermelho]). Cf. Müller-Dohm, 2009, p. 605-6.

mentira, atenção para a possibilidade de mudança.  
(CTSI: 73)

O entusiasmo, no entanto, estava com os dias contados. Já naquele momento os protestos se radicalizavam e a situação passava a ser vista, por parte dos estudantes, como pré-revolucionária. Agora não se tratava mais de pequenas reformas, mas de ações diretas capazes de provocar o Estado, de resistência ativa e politização contínua. Adorno não seria antipático a uma mudança radical da sociedade, mas acreditava que a situação nada tinha de pré-revolucionária e que tais tentativas estavam fadadas de antemão. Como sabia disto? Por meio da análise da sociedade de seu tempo, por causa dos obstáculos que impediam a mudança. Não havia um grupo antagonista suficientemente forte para colocar o sistema em perigo. Os estudantes podiam querer ser tal grupo, mas estavam longe de conseguir isto. Ademais, os mecanismos de dominação tinham se intensificado a tal ponto que não só fatores externos (a força física repressiva) levavam a uma adaptação resignada, como fatores internos (a dominação psíquica feita pela indústria cultural) tornavam tal adaptação desejada. Ignorar isto seria um sinal de desespero. Ademais, os estudos sobre o estado do antisemitismo levado à cabo pelo Instituto mostravam que este estava longe de fazer parte de um passado longínquo, de modo que uma suspensão da ordem tendia a ser regressiva, reavivando o fascismo latente da sociedade alemã, e não progressista, fazendo de tal sociedade uma ordem mais justa e emancipada.

Ainda em junho de 1967 Habermas havia discutido com Rudi Dutschke sobre os rumos da ApO e afirmado que o ativismo vinculado ao voluntarismo que estava se impondo poderia conduzir a um fascismo de esquerda<sup>26</sup>. Adorno concorda com o diagnóstico de Habermas, em especial por causa da tendência inerente ao movimento de pressionar de forma autoritária ou mesmo violenta pela participação e apoio em suas manifestações. Quando Marcuse objetou a Adorno que o movimento estudantil em questão era uma esquerda autêntica, e que portanto não poderia “transformar-se na direita, sem mudar essencialmente sua base social e seu objetivo. No movimento estudantil nada indica uma

---

<sup>26</sup> Muito tempo depois, quando os democratas cristãos (dentre os quais o então Cardeal Ratzinger) acusaram a Escola de Frankfurt e a teoria crítica como fonte de inspiração para os atos terroristas da RAF, Habermas amenizou seu dito lembrando que o máximo que os amigos de Dutschke fizeram foi jogar tomates, que eles não matavam pessoas. Cf. Ryan, 2003.

mudança desse tipo” (Marcuse, 1997, p. 11), Adorno respondeu de forma bastante drástica que a atuação do movimento estudantil:

É discutível de dois pontos de vista. Por um lado, porque, sem nem sequer se preocupar com isso, atiga o potencial fascista, que na Alemanha não diminuiu; mas, ao incubar em si mesmo essas tendências – e também nisso não concordamos – elas convergem imediatamente para o fascismo. Como sintoma dessas tendências indico a técnica de, convocando para discutir, tornar qualquer discussão impossível; a bárbara desumanidade de um comportamento regressivo que ainda por cima confunde regressão com revolução; o cego primado da ação; o formalismo, que se torna indiferente ao conteúdo e à forma daquilo contra o que se revoltam, a saber, a nossa teoria. (...) Dialética quer dizer, dentre outras coisas, que os fins não são indiferentes aos meios; o que acontece aqui mostra em detalhes como o apego burocrático a regulamentos, ‘obrigações’, a inúmeros grêmios e similares, adquire drasticamente os traços daquela tecnocratização, contra a qual querem supostamente se opor e contra a qual *nós*, de fato, nos opomos. (CM: 13-4).<sup>27</sup>

Quando Adorno faz tal declaração ele já tinha passado por ao menos três situações especialmente embaraçosas. A primeira foi quando um grupo de estudantes exigiu que Adorno suspendesse uma conferência sobre Goethe como forma de apoiar um ativista que havia sido preso (o grupo sustentava uma faixa irônica no qual estava escrito “os fascistas de esquerda de Berlim saudam a Teddie, o classicista”). O segundo foi a invasão do Instituto de Pesquisa Social, em janeiro de 1969, invasão que terminou com o bastante questionável apelo, por parte de Adorno, para a Polícia vir desocupar o prédio e deter os manifestantes<sup>28</sup>. Por fim, em abril do mesmo ano ele foi impedido de

---

<sup>27</sup> Nos pontos 6, 7 e 8 das “Notas marginais sobre Teoria e Práxis” Adorno elenca e aprofunda a análise das tendências fascistas e autoritárias presentes no movimento estudantil da época, assim como na ApO.

<sup>28</sup> Sem de modo algum tentar justificar a atitude de Adorno, a qual considero no melhor dos casos como indício de inaptidão para lidar com problemas práticos e situações conflituosas, é preciso levar em conta o contexto específico em que se

ministrar uma aula e atacado por jovens semi-desnudas, na última de uma série de interrupções que acabou por fazer com que desistisse do curso que estava ministrando.

#### IV. A práxis no tempo da teoria

Na correspondência entre Marcuse e Adorno há um diálogo bastante revelador sobre a posição e as divergências entre os dois teóricos. Na carta posterior à invasão do Instituto aquele que permaneceu no exílio escreve ao que regressou: “sabemos (e eles sabem) que a situação não é revolucionária, nem sequer pré-revolucionária. Mas essa situação é tão horrível, tão sufocante e degradante que a rebelião contra ela obriga a uma reação biológica, fisiológica” (Marcuse, 1997, p. 8). Aquele que regressou responde:

A tua mais forte alegação consiste em dizer que a situação é tão horrível que se deve tentar quebrá-la, mesmo reconhecendo ser isso objetivamente impossível. Eu levo o argumento a sério. Mas considero-o falso. Nós, tu assim como eu, suportamos outrora uma situação muito mais

---

deu a situação. Quanto a isto, é particularmente iluminadora a leitura da entrevista do aluno e biógrafo de Adorno, e um dos que participou da ocupação do Instituto em 1969, Detlev Claussen. Diz ele: “Sem dúvida a ocupação do *Instituto* foi a ação mais estúpida que fizemos. Em poucas situações pode aplicar-se com mais exatidão o conceito de ‘ideia descabelada’. (...) Em minha opinião, Adorno compreendeu tudo perfeitamente: nosso movimento de greve se derrubava e precisávamos de algo novo; ‘o fizeram porque estavam ficando sem alento, com fins propagandistas’, disse então Adorno. (...) Não obstante naquele momento não tínhamos entendido todo o dramatismo da situação. Em nenhum momento levamos em conta sob que terrível pressão se encontrava Adorno e o *Instituto*. O então reitor da Universidade, Walter Rüegg, um sociólogo da Faculdade de Ciências Econômicas e Sociais, não era precisamente um amigo da Teoria Crítica. Havia submetido Adorno a uma pressão enorme e estava claro que lhe fariam responsável de tudo quanto pudesse passar durante a ocupação do *Instituto*. Assim podiam conseguir o término do apoio financeiro do Estado Federal de Hessen ao *Instituto de Pesquisa Social*, de modo que o modelo sociológico da Faculdade de Ciências Econômicas e Sociais ocupasse todo o terreno e a Teoria Crítica fosse erradicada da Universidade de Frankfurt. Mas não levamos em conta nada disso, comportamo-nos como uns ignorantes apolíticos. Só nos interessava a publicidade externa de um rebelde ‘assassinato do pai’, e isso funcionou bem” (Claussen, 2009, p. 119-20).

terrível ainda, o assassinato dos judeus, sem que tivéssemos passado à prática, simplesmente porque nos era vedada. (CM: 9)

O debate prossegue. Marcuse afirma então que a prática, impossível de ser levada a cabo na situação a qual Adorno se refere, então já “não nos é vedada. A diferença entre as duas situações é aquela que existe entre fascismo e democracia burguesa” (Marcuse, 1997, p. 11). Surpreendente é a resposta de Adorno, precisamente aquele que neste caso específico estava na posição de defensor da democracia existente: “Na tua opinião, a prática hoje, em sentido enfático, não nos seria vedada; a esse respeito, penso de maneira diferente. Eu deveria negar tudo o que pensei e sei sobre a tendência objetiva se quisesse acreditar que o movimento de protesto dos estudantes alemães tem qualquer probabilidade de atuar eficazmente na sociedade” (CM: 13). Isto é, sem querer menosprezar ou atenuar as diferenças existentes entre o fascismo e a democracia burguesa, Adorno enfatiza que a possibilidade de atuar, de transformar de forma consciente, não é existente nem em uma situação nem em outra. Mas o que justifica tamanho ceticismo?

Em primeiro lugar, como já foi visto, o fato de que a emancipação estava objetivamente bloqueada. Em segundo, o caráter de certo modo ilusório da democracia; caráter este que era atacado pelos estudantes por seu autoritarismo latente e implícito, mas que era defendido pelo frankfurtiano por temor que este autoritarismo deixasse de estar latente e se tornasse explícito, evidente. Ademais, como será visto no próximo capítulo, a própria crítica da sociedade era então muito tímida ou incipiente, de modo que a bem-vinda não adesão dos jovens a tal sociedade, a resistência deles em adaptar-se a ela, tinha ainda um longo caminho a percorrer antes que tivesse a oportunidade concreta de transformá-la. No fundo, a oposição de certo modo intransigente de Adorno a certo engajamento revela a adoção da tese de que só em certos momentos históricos, por assim dizer excepcionais, as coisas se ajustam de tal modo que a ação individual pode fazer alguma diferença, ou ao menos alguma diferença na própria estrutura da sociedade. Situações em que o próprio sistema, em virtude de suas contradições internas, gera uma tal instabilidade que se coloca ele próprio em uma posição que pode ser derrubado. De certa forma era isto que ocorrera em meados do século dezenove e que, salvo engano, não mais se dera depois de então.

Contudo, a recusa veemente a passar do plano da teoria para o da prática parece, à primeira vista, no mínimo niilista. Na verdade, fica-

se aqui diante de uma aporia objetiva, talvez mesmo insolúvel: é preciso escolher entre, após uma rápida análise, recorrer a uma tentativa ilusória de transformação da sociedade ou, ao contrário, deter-se mais no momento teórico, fazendo uma análise de maior fôlego acerca da situação existente e perceber que qualquer tentativa prática de transformação radical está fadada ao fracasso de antemão. Ambas as escolhas parecem igualmente desesperadoras. Ademais, tanto a prática é inútil se ilusória quanto a teoria se esta só consegue ensinar quão má é a situação em que o teórico se encontra<sup>29</sup>. Tampouco é preciso indagar sobre um possível caminho do meio, o qual, como afirmava Schönberg, certamente é o único que não conduz à Roma. Adorno, ao menos de certa forma, busca contornar o problema, (a) questionando a radicalidade da separação entre teoria e prática, (b) mostrando que mesmo uma atividade eminentemente teórica pode ter consequências reais e (c) atenuando este seu veredito sobre a inutilidade do ativismo.

#### **a) “Teoria é uma forma de práxis”**

A primeira forma de contornar a aporia objetiva recém referida consiste no questionamento da cisão radical daquilo que é teoria e daquilo que é prática. Segundo Adorno:

Dever-se-ia formar uma consciência de teoria e práxis que não separasse ambas de modo que a teoria fosse impotente e a práxis arbitrária, nem destruísse a teoria por meio daquilo que Kant e Fichte proclamaram, o primado proto-burguês da razão prática. Pensar é um agir, teoria é uma forma de práxis; somente a ideologia da pureza do pensamento mistifica este ponto. O pensar tem um

---

<sup>29</sup> Neste sentido se pode falar de uma aporia da própria realidade, pois se vive uma situação que exorta sua transformação prática ao mesmo tempo em que impede a mesma, na qual a práxis é tanto urgente quanto inútil, como fica claro nesta passagem: “As perspectivas práticas são escassas. Sobretudo quem faz propostas converte-se facilmente em cúmplice. O discurso de um nós, com o qual se poderia identificar, já firma a complicitade com o mal e o engano de que boa vontade e a prontidão para atuar juntos poderia conseguir algo, onde aquela vontade é impotente e a identificação com os *hommes de bonne volonté* uma forma disfarçada do mau [*Übels*]. No entanto, a pura convicção que se nega a intervir do mesmo modo reforça aquilo que a aterroriza. A contradição não é apaziguada pela reflexão; ela é ditada pela constituição da realidade. Mas em um momento histórico no qual a práxis que diz respeito a totalidade parece truncada em todo lugar, mesmo as reformas modestas querem ganhar mais direito do que lhes convém.” (E: 458).

duplo caráter: é imanentemente determinado e é persuasivo [*stringent*] e obrigatório em si mesmo, mas, ao mesmo tempo, é um modo de comportamento real indispensável em meio à realidade. (MzTP: 761)

Assim, ele afirma que é preciso rechaçar a aversão à teoria como se ela fosse algo inútil e desnecessário. Ao contrário, ela é também uma forma de práxis, de comportamento, e pode por conseguinte contribuir para futuras transformações. Poder-se-ia dizer que, em última instância, a cisão radical de teoria e prática remete ao dualismo mente/corpo cartesiano ou aos dois mundos de Kant, não podendo ser válido em uma teoria dialética que vê no próprio mundo material, na medida em que ele é produzido ou transformado pelos humanos, também um produto do seu “espírito” (ou mesmo um produto da falta dele, da sua cegueira).

Em uma entrevista ao jornal *Der Spiegel*, em 1969, Adorno reafirma sua tese na forma de uma questão: “dever-se-ia uma vez questionar se não é também uma forma de se opor um homem pensar e escrever as coisas que escrevo. Não é portanto a teoria também uma forma genuína de práxis?” (KAvE: 408). E, no momento em que um ativismo do tipo voluntário, que acredita que para as coisas mudarem basta um pouco de boa vontade e de trabalho, mostra sua completa incapacidade e inutilidade, não resta senão a teoria, por assim dizer, “pura”, como forma de prática transformadora? Esta parece ser, novamente, a posição de Adorno no final dos anos sessenta: “Apesar de sua não-liberdade, a teoria é, em meio ao não-livre, o lugar-tentente da liberdade” (MzTP: 763). Isto é, no momento em que a liberdade está ausente, mesmo na prática teórica, é a teoria que a substitui e a representa. Embora também o teórico não deva nutrir ilusões acerca de seu fazer, pois mesmo a teoria não é livre.

### ***b) Efeitos práticos da atividade puramente teórica***

Na mesma entrevista supracitada Adorno é questionado sobre como se poderia mudar a totalidade social sem se recorrer a ações particulares. Sua resposta é a seguinte:

Não sei o que responder. A pergunta ‘que se deve fazer?’ a maioria das vezes só posso responder: ‘não o sei’. Só posso analisar sem inibições o que há. Então se me repreende: se exerces a crítica, também estás obrigado a dizer como se pode melhorar o criticado. Mas isto considero um

preconceito burguês. Incontáveis vezes sucedeu na história que precisamente obras de intenção puramente teórica mudaram a consciência, e com isso também a realidade social. (KAvE: 404)

Por conseguinte, fica claro que Adorno inverte aqui a primazia da prática sobre a teoria. Ele não só afirma que o ativismo voluntarista é completamente incapaz de transformar a realidade quanto diz que é preciso rever a ideia de que a teoria deve sempre estar diretamente relacionada com propostas concretas. Antes, é preciso perceber que é precisamente por seu rigor e objetividade, por sua capacidade de analisar corretamente uma determinada situação, que a teoria pode contribuir para a mudança<sup>30</sup>. Aliás, não cabe necessariamente à teoria oferecer alternativas para a situação criticada. Ela já é útil o suficiente se fizer boa análise da situação existente. Não se pode subordinar a teoria à prática de antemão, pois muitas vezes se viu que precisamente as teorias que não se subordinaram à prática, que não visavam qualquer transformação imediata do mundo, conseguiram de certa forma transformá-lo. Na conclusão do artigo que escreveu exclusivamente a este respeito, as “Notas marginais sobre teoria e práxis”, o autor afirma: “A relação entre teoria e práxis é, uma vez que elas se afastaram uma da outra, a de mudança qualitativa, não a de transição, muito menos a de subordinação. (...) A teoria que poderia ter mais esperança em se realizar é aquela que não está pensada como instruções para realizá-la” (MzTP: 780). Ele recorda como mesmo a obra marxiana, que supôs a certa altura a unidade entre teoria e prática, não trata da questão das transições concretas; que mesmo *O Capital* não contém um programa de ação<sup>31</sup>.

---

<sup>30</sup> Freyenhagen (Cf. 2014) observa que a defesa da teoria não subordinada à práxis é similar a defesa da arte que resiste ao engajamento político. Na visão do frankfurtiano, em especial como é desenvolvida na *Teoria Estética*, é a arte mais rigorosa e que mais se entrega a sua própria finalidade, ao desenvolvimento da forma, como aquela de Kafka, Beckett ou Schönberg, que contribui para manter viva a esperança de um mundo melhor, e não a arte que tenta se engajar diretamente na transformação social ao custo de seu rigor e de sua autonomia.

<sup>31</sup> Por isso é problemática a afirmação de Habermas de que a teoria adorniana se caracteriza por uma “insistência na contemplação”, de que é “uma teoria apartada da práxis” (Habermas, 2012, p. 659) tal como fora a tradição da grande filosofia, assim como é problemática a (consonante) afirmação de Krahl de que “ao se mover para cada vez mais longe da práxis histórica, a teoria crítica de Adorno retrocede a formas tradicionais de contemplação” (Krahl, 1975, p. 834).

### *c) Ativismo mínimo*

No entanto, mesmo a aversão de Adorno ao ativismo não deve ser considerada total. Em primeiro lugar porque ele despendeu grande parte de seu tempo em “intervenções”, isto é, em aparições em veículos de massa como rádio, televisão e jornais de grande tiragem<sup>32</sup>. Nos seus últimos anos, quando já era um teórico com certo renome, ele exerceu a função que se pode designar por “intelectual público”. Se é certo que nunca propôs um programa de ação, suas aparições ajudavam então a disseminar o sentimento de insatisfação social e, principalmente, o questionamento sobre as causas desta insatisfação. Sua participação crítica nestes veículos certamente fomentava o processo de autorreflexão e autocrítica, precisamente o processo cuja ausência quase completa era tão denunciada pelo frankfurtiano.

Em segundo lugar, Adorno participou ativamente de algumas mobilizações e protestos. Ele lutou pela democratização da universidade alemã; contra as leis de emergência e contra todas as formas de antissemitismo (inclusive, neste caso preciso, escrevendo algo que até pode ser considerado um programa de ação: “Sobre o combate ao antissemitismo hoje” [ZBAh: 360-83]). Fica claro, portanto, que ele não recusou o ativismo como tal, mas somente certas formas de ativismo (diz ele, na já citada entrevista: “Participei nas manifestações contra as leis de emergência e fiz tudo o que pude no âmbito da reforma do direito penal. Mas há uma diferença fundamental entre fazer estas coisas e me lançar a uma práxis que é pouco menos que ilusória e jogar pedras contra institutos universitários” [KAve: 406]). Se não era possível então emancipar-se do capitalismo, mesmo assim se poderia lutar para que a universidade e a sociedade fossem mais democráticas, algo que poderia

---

Embora insista na teoria, ele pensa esta como uma forma de comportamento crítico, de intervenção, algo totalmente distinto da forma como a teoria foi comumente compreendida no pensamento filosófico (embora nem sempre, pois os teóricos do esclarecimento sempre viram na teoria uma forma eficaz de intervenção). Ela propõe antes uma diluição da fronteira entre teoria e práxis do que uma forma de teoria apartada da práxis, como Habermas e Krahl sugerem.

<sup>32</sup> Pickford afirma que “incompleta documentação indica que somente durante o período entre 1950 e 1969 Adorno participou em mais do que 180 programas de rádio. (...) Mais do que dois terços dos programas do pós-guerra foram devotados a tópicos não-musicais, incluindo assuntos de teoria crítica da sociedade, educação e política contemporânea” (Pickford, 2002, p. 328). O autor informa ainda que Adorno participou no mesmo período de ao menos trinta programas televisivos.

ser conseguido. No entanto, é preciso salientar que uma luta não substitui a outra. Não é porque a sociedade pode se tornar mais democrática que o capitalismo deve deixar de ser criticado e a sua abolição almejada – até mesmo porque, para Adorno, uma sociedade capitalista nunca será realmente ou plenamente democrática (algo que distingue claramente Adorno da imensa maior parte das assim chamadas segunda e terceira geração de teóricos críticos, sobretudo do Habermas posterior à *Teoria da ação comunicativa*).

Adorno deixa claro que é preciso se engajar no processo de desbarbarização da sociedade, que é preciso fazer tudo o que for possível para que certos eventos nefastos de triste memória não voltem a se repetir, nem nada que possa se assemelhar a eles. Para um autor como ele, que pensa que aquilo que fez Auschwitz possível segue latente na sociedade, isto não é pouca coisa. Ao examinar o que é possível fazer, ele afirma que, “como a possibilidade de mudar os requisitos objetivos, a saber, os sociais e políticos, que contribuem para esses acontecimentos está muito limitada hoje, as tentativas de impedir a repetição se reduzem necessariamente ao aspecto subjetivo” (EnA: 675-6). Isto é, mesmo que efetivamente não tenhamos condições de alterar a situação social e política, garantindo a inexistência das condições objetivas de tais acontecimentos, é possível se engajar na transformação das condições subjetivas. Significa, por conseguinte, se engajar na reforma educacional para que ela vise a autorreflexão crítica, a autonomia. Aliás, engajar-se em todos os âmbitos em que a autonomia pode ser ampliada, pois “a única efetiva força contra o princípio de Auschwitz seria a autonomia, se posso empregar este termo kantiano; a força da reflexão, da autodeterminação, da não-colaboração” (EnA: 679). Mais do que isso, lutar para que a educação não reprima o medo e incentive a dureza, que esta não ensine a ser indiferente diante do sofrimento alheio (Cf. EnA: 682-3). Portanto, pode-se dizer que embora Adorno não acredite na possibilidade de uma práxis emancipadora na situação atual, ele advoga claramente um engajamento na resistência à desumanização total.

A questão que fica em aberto é se esta práxis contra a barbárie efetivamente consiste apenas em uma resistência ou se ela mesma não contém elementos emancipatórios. Se lutar para que o pior não volte a acontecer pode ser também um meio de se chegar a uma situação melhor. Se mudanças subjetivas exitosas não conduzem, em longo prazo, necessariamente também a transformações objetivas. Esta é uma questão espinhosa e vejo poucas evidências textuais para justificar uma interpretação. No entanto, gostaria de formular uma hipótese, a qual, a meu ver, está de acordo com o texto adorniano, muito embora nunca

apareça de forma explícita. Minha sugestão é que é preciso diferenciar um comportamento de resistência de uma prática libertadora; modos de atenuar e remediar os sintomas do combate efetivo à doença. Ambos os momentos são necessários e igualmente importantes. No entanto, para Adorno, na sociedade na qual ele vive toda prática libertadora e todo combate à doença estão fadados ao fracasso, ao menos até que algo de objetivo mude. O que se pode, neste âmbito, é seguir fazendo a melhor análise possível do existente, seguir teorizando sobre as suas contradições estruturais para, quando algo de objetivo mudar e a possibilidade de uma libertação novamente ocorrer (como teria sido o caso na década de 40 do Século XIX), haver uma teoria crítica suficientemente desenvolvida apta a contribuir com tal libertação, capaz de dizer, por exemplo, do que é preciso se libertar e a se contrapor a toda forma de pseudolibertação que elege bodes expiatórios como raízes dos males, o que pode tanto frustrar a libertação quanto mesmo conduzir a mais barbáries. Eis a ideia da teoria crítica como garrafas jogadas ao mar, na esperança de que futuras gerações a recolham e façam bom uso dela, ideia que será examinada no próximo tópico (remetente e destinatários). Porém, isto não conduz a um comodismo diante das lutas que podem ser travadas naquele preciso momento e naquela precisa sociedade. Se a vida no capitalismo não pode ser uma vida correta, ela pode, contudo, ser uma vida menos errada (sigo, aqui, a sugestão de Freyenhagen [cf. 2013]). Há diversos graus de quão ruim uma sociedade pode ser. Neste caso, é preciso resistir aos processos que conduzem a sociedade às piores situações, lutar para que a autonomia se mantenha ao menos em certas esferas. Sem isso, aliás, mesmo a mudança futura se tornaria cada vez mais improvável.

## **V. Conclusão**

Para resumir, foi visto neste primeiro tópico que, na visão de Adorno: 1) aquilo que impede a emancipação é o capitalismo; 2) que por causa da integração do proletariado e da intensificação da dominação não há mais, ao menos por enquanto (isto é, anos 60, sobretudo no continente europeu), condições objetivas para o êxito de uma transformação libertadora, de emancipação; 3) que neste caso resta, para aqueles que querem transformar o mundo, um refúgio no trabalho teórico ao menos até que volte a existir condições objetivas para uma luta emancipatória; 4) que o trabalho teórico capaz de salvarguardar a esperança de um mundo livre é aquele que não se subordina imediatamente à prática, mas que se abandona justamente à análise o

mais rigorosa possível do que há; 5) que este diagnóstico não leva a um comodismo diante de certas lutas específicas, de resistência, que almejam que o pior não ocorra ou mesmo que pequenas melhorias possíveis dentro da atual situação social, isto é, do capitalismo, se deem.

Destarte, pode-se dizer que Adorno adota uma postura reformista e advoga pela defesa dos aperfeiçoamentos possíveis de serem obtidos dentro da ordem existente<sup>33</sup>, embora ele mesmo reconheça os limites de tal atitude. De qualquer forma, a opção por reforma ou revolução não deveria dizer respeito a preferências pessoais do autor, mas sim ao seu próprio diagnóstico e às perspectivas de transformação possíveis indicadas por ele<sup>34</sup>. Num momento em que a transformação radical da sociedade não é cogitável, ainda que desejável, não resta alternativa senão buscar aquilo que pode, então, ser feito:

Eu diria que, (...) quanto mais a estrutura social presente tem o caráter de uma ‘segunda natureza’ terrivelmente aglomerada, em certas condições as mais modestas intervenções na realidade vigente possuem um significado, poderíamos dizer até mesmo simbólico, muito maior do que efetivamente lhes corresponderia. Assim penso que na realidade social vigente deveríamos ser muito mais parcimoniosos com as críticas ao chamado reformismo do que era possível no século XIX e no começo do século XX. A posição diante das reformas em certo sentido é função de como avaliamos as relações estruturais no âmbito do todo, e como hoje essa transformação do todo já não parece possível na mesma imediatez em que aparecia em meados do século XIX, também

---

<sup>33</sup> “Minimizar, por causa da estrutura do todo, a possibilidade de aperfeiçoamento no âmbito da sociedade vigente, ou até mesmo – o que não faltou no passado – marcá-los como negativos, seria uma abstração idealista e danosa. Pois nisso expressar-se-ia um conceito de totalidade sobreposto aos interesses dos homens individuais que vivem aqui e agora, a requerer uma espécie de confiança abstrata no curso da história do mundo de que, ao menos nessa forma, sou incapaz” (IS: 98).

<sup>34</sup> Justamente por isso considero equívoca a abordagem de Holloway, Matamoros e Tischler ao afirmarem que a teoria adorniana é revolucionária, não obstante seu suposto conformismo prático. Adorno é inteiramente consciente da impossibilidade de uma revolução bem-sucedida em seu tempo, e sua teoria traz o tempo todo indicações disso, e, em última instância, é precisamente isto que leva ao confronto com seus alunos.

essas questões se deslocam a uma perspectiva inteiramente diferente. (IS: 98-9)

Fica claro, com isso, que Adorno não pode ser considerado um teórico resignado, que sua teoria não pode ser reduzida a um mero lamento acerca de quão mal é o mundo e de quão inevitável é tal maldade. Muito embora ele sustente um diagnóstico bastante sombrio acerca da sociedade em que viveu, um diagnóstico que diz não só que tal mundo não é livre, mas que mesmo a liberdade não está no horizonte das possibilidades de um futuro não tão distante, ele defende uma postura teórica crítica que mantém viva a lembrança de que o atual estado do mundo é fruto da própria cegueira dos homens e que tal estado, do mundo e da cegueira, pode ser superado.

Antes de passar a lidar com a questão de como é possível fazer a crítica em uma situação de quase completa reificação e de quem são os destinatários da teoria crítica, isto é, para quem a crítica é feita, quem seria capaz de ser “tocado” por ela e mesmo quem seria capaz, em uma situação futura não previsível, de transformar a realidade, eu gostaria de voltar mais um momento ao tipo de objeção que foi feito, curiosamente, por três teóricos tão distintos como Lukács, Habermas e Kolakowski. Apenas para dizer que se uma determinada teoria chega a conclusões desesperadoras isto não diz nada acerca de sua verdade ou falsidade. Objetivamente, uma situação pode ser desesperante. Um doente, por exemplo, pode estar entrando na fase terminal de uma doença incurável. Uma sociedade, igualmente. O teórico que por chegar a tal conclusão abandona sua teoria para não fazer “terra arrasada” e parte em busca de indícios emancipadores pode bem conseguir iludir a si mesmo, mas não fará boa teoria. Igualmente aquele que deixa de criticar o capitalismo simplesmente por não acreditar que seja possível sua superação. Faz da necessidade virtude, mas a situação não se torna melhor por causa disso. Uma situação não passa a ser melhor ou mesmo desejável por não se ter como fugir a ela. Pelo contrário, isto só ressalta a ausência de liberdade nela. Neste quesito, Adorno já faz a crítica *avant la lettre* de seus críticos: se uma teoria pode contribuir, de alguma forma, para a emancipação, não é a que se subordina à prática, tampouco a que muda seu diagnóstico para não chegar a conclusões desesperançadas, mas sim aquela que analisa o que há da forma mais rigorosa possível, mesmo que chegue aos piores diagnósticos<sup>35</sup>. De qualquer forma, é só com um

---

<sup>35</sup> Para não suscitar dúvidas, esclareço minha interpretação: discordo dos autores (Habermas, Lukács e Kolakowski) por verem a teoria adorniana como

diagnóstico preciso de uma determinada situação que se pode superar tal situação, ao menos se esta se quiser consciente e não a continuação da sempre existente cegueira.

---

resignada, uma vez que, como sugiro, tal teoria não defende “uma aceitação sem revolta dos sofrimentos da existência” (Houaiss, 2009), mas, pelo contrário, se engaja em uma resistência aos processos de desumanização, assim como mantém acesa a esperança de engajamento futuro em processos realmente emancipatórios. Por outro lado, estou de acordo com eles na afirmação de que a teoria do frankfurtiano é pessimista, mas, ao contrário deles, não penso que isto seja um problema teórico, senão a conclusão coerente de suas análises e observações. Neste sentido, criticar de pessimista uma teoria é uma espécie de diversionismo: importa unicamente saber se suas conclusões pessimistas derivam de análises corretas. Se o diagnóstico for bem feito, não há que se lamentar a teoria por ter chegado a tais conclusões, mas sim a realidade por impor tal pessimismo ao pensamento rigoroso. Ou, como diz Schwarz, “o bloqueio da solução revolucionária e a esterilidade da política eleitoral são diagnósticos, e não preferências. Pode-se discordar, mas as razões para concordar são consideráveis” (Cf. 2012, p. 50).



## 2. Remetentes e destinatários

No primeiro tópico deste estudo foi visto que Adorno acreditava que possíveis transformações emancipatórias não estavam no horizonte das possibilidades, ao menos em um futuro próximo. Mas foi visto também que uma das funções da teoria crítica era, por assim dizer, manter acesa a chama da liberdade enquanto passava a tormenta, isto é, salvaguardar a ideia de emancipação para quando ela voltasse a ter chances de ser realizada. A partir de agora gostaria de tratar de duas questões relacionadas a este ponto, e também profundamente correlatas, a saber, quem faz a crítica e para quem a crítica é feita. Trata-se, portanto, da questão do remetente e do destinatário da teoria crítica, da dialética negativa. Assim como ocorreu no primeiro tópico, este lida com um assunto controverso. Tal como para grande parte da literatura Adorno é um pensador resignado, que simplesmente lamenta o fracasso da civilização, também para grande parte a sua teoria crítica é feita a partir de lugar nenhum, é a expressão do inexpressável. Em outras palavras, ela seria algo como uma carta sem remetente, que foi escrita a partir de um lugar que não mais é possível chegar, e também sem destinatário, isto é, teria sido composta em uma linguagem que não seria mais compreensível. Esta objeção aparece de forma exemplar na seguinte passagem de um livro de Terry Eagleton:

Para Herbert Marcuse e Theodor Adorno, a sociedade capitalista define nas garras de uma reificação que a tudo permeia, desde o fetichismo da mercadoria e os hábitos de fala até a burocracia política e o pensamento tecnológico. Esse monólito insólito de uma ideologia dominante é, ao que parece, vazio de contradições — o que significa, com efeito, que Marcuse e Adorno tomam-na por seu valor aparente, julgando-a segundo a aparência que ela *desejaria* ter. Se a reificação exerce seu domínio em toda parte, então isso presumivelmente deve incluir, para começar, os critérios pelos quais julgamos a reificação — e nesse caso não seríamos de modo algum capazes de identificá-la, e a crítica da recente Escola de Frankfurt torna-se uma impossibilidade. A alienação final seria não saber que estivemos alienados. Caracterizar uma situação como reificada ou alienada é indicar, implicitamente, práticas e possibilidades que sugerem uma alternativa a ela, e que podem assim

tornar-se critérios de nossa condição alienada.  
(Eagleton, 1997, p. 52)<sup>36</sup>

Esta citação afirma uma tese a meu ver correta: a hipótese da completa reificação, ou alienação, é ela mesma não relatável, impossível de ser denunciada, pois mesmo para ser simplesmente percebida é preciso ainda haver alguma cisão, contradição ou antagonismo na totalidade social. Só se pode criticar uma determinada situação se ainda se é capaz de, ao menos por um momento, distanciar-se dela. Mas discordo de forma que Adorno, em algum momento, tenha defendido a hipótese da completa reificação ou alienação (embora deixe em aberto a questão no que toca a Marcuse). Trata-se, aqui, de uma caricatura. Este é um termo extremamente pejorativo na academia, mas não vejo motivo para tanto, pois o que uma caricatura faz (ao menos uma boa caricatura) é exagerar alguns traços marcantes. Mesmo assim ela muitas vezes consegue retratar com alguma proeza seu objeto. O que Eagleton faz neste trecho é precisamente isto, ele exagera um traço, mas algo que realmente existe na obra de Adorno. O frankfurtiano de fato afirma que a dominação se disseminou a tal ponto que abrangeu várias instâncias subjetivas, psíquicas. Isto cria uma situação de *quase* completa reificação e coloca em perigo a própria possibilidade da crítica. A função de um estudo mais pormenorizado como o que faço aqui é justamente mostrar, neste caso, que o quadro, se me permitem a metáfora, não é tão negro como Eagleton sugere, mas que há, ainda, em muitas partes um cinza escuro, capaz não só de denunciar o negro como de guardar a esperança do colorido.

---

<sup>36</sup> Esta passagem na obra de Eagleton contradiz um trecho de outra obra dele, publicada apenas um ano antes, *A Ideologia da estética*, em que apresenta um retrato muito mais nuancado da teoria de Adorno. Cito-o: “Adorno é cabalista o suficiente para decifrar os sinais de redenção nos lugares mais improváveis – na paranoia do pensamento-da-identidade, nos mecanismos do valor-de-troca, entre as linhas elípticas de Beckett ou na súbita dissonância de um violino de Schönberg. A história está transbordando de desejo de justiça e bem-estar, clamando pelo dia do juízo, trabalhando para se autoderrubar, plena de poderes messiânicos fracos: basta que se aprenda a procurá-los nos lugares menos óbvios. Mas há sempre uma outra estória. Se Adorno é capaz de decifrar o desejo de felicidade num decreto burocrático, também é depressivamente habilidoso para discernir a rapacidade que se esconde em nossos gestos mais edificantes. Não pode haver verdade sem ideologia, transcendência sem traição, nem benefícios que não sejam comprados à custa da infelicidade do outro” (Eagleton, 1993, p. 263).

Doravante passo à questão que realmente importa no presente tópico. Embora as questões de remetente e de destinatário estejam profundamente entrelaçadas e que, ao menos neste caso, todo destinatário é também um possível novo remetente, gostaria de analisá-las em separado, ao menos em um primeiro momento. Começo, portanto, mostrando como é possível fazer a crítica, isto é, perceber ainda a reificação e denunciar o que a produz, colocando-se assim, na medida em que isto ainda é possível, fora da totalidade social quase oniabrangente (I); então passo a lidar com o problema de quem seriam as pessoas para quem a crítica é feita (II); por fim, tento resumir minhas principais hipóteses de interpretação e salientar algumas especificidades históricas que são bastante evidentes neste quesito e que sem dúvida influenciaram o diagnóstico adorniano (III).

## **I. Das dificuldades de ainda se ser crítico**

Antes de passar propriamente à questão de como ainda se pode ser crítico, é conveniente antecipar algumas observações acerca do diagnóstico da sociedade contemporânea feito por Adorno. Apenas para ressaltar que a interpretação feita por Eagleton no trecho supracitado, segundo a qual a sociedade hodierna seria como um monolito sem fissuras, uma totalidade coesa e fechada não mais antagônica ou contraditória, dista muito da análise de Adorno. Para o frankfurtiano, a sociedade, apesar de sua crescente integração, segue estando profundamente cindida. A totalidade que caracteriza a presente sociedade é ela própria erigida sobre um antagonismo que se reproduz e se manifesta em cada produto social, em cada fragmento da experiência. Para ele “nada singular encontra a sua paz no todo não-pacificado” (DN: 133). Portanto, o mundo está repleto de marcas de tais antagonismos e contradições. Justamente a identidade da situação objetiva e da consciência subjetiva, que seria a condição necessária para uma totalidade coesa e sem fissuras, “se mostra como quebradiça, e (...) no mesmo instante é paga com neurose, com sofrimento, com todos os possíveis fenômenos de mutilação, assim que se olha apenas um pouco sob a superfície do consentimento feliz” (PETG: 113).

No entanto, como ele afirma na *Minima Moralia*, “faz parte do mecanismo da dominação impedir o conhecimento dos sofrimentos que ela produz” (MM: §38). O sofrimento é naturalizado ou interiorizado por aqueles que sofrem, de tal maneira que este raramente é visto como produto de uma ordem social injusta ou irracional. A função do teórico crítico é justamente a de desnaturalizar tal sofrimento. Ele precisa, tal

como um estraga-prazeres, “trazer as pessoas à consciência de sua infelicidade” (MM: §38), mas não simplesmente dizendo para os infelizes que eles são infelizes, caso ainda não o tenham descoberto, mas sobretudo mostrando que a causa de suas infelicidades não está neles mesmos, em suas fraquezas ou deficiências, tampouco em uma ordem imutável ao qual se está fadado; a causa de tais sofrimentos reside, ao menos em grande parte, em uma ordem social cujo processo de legitimação é exitoso na exata medida em que consegue se eximir dos males dela provenientes. A tarefa do crítico é então a de deslegitimar tal ordem social. Cabe a ele mostrar àqueles que sofrem que os seus sofrimentos podem findar ou serem atenuados se a sociedade for organizada de forma mais justa e racional, se, por exemplo, em vez de se orientar pelo lucro, pelo crescimento econômico desenfreado, ela almejar a satisfação das necessidades vitais e a própria redução do sofrimento.

O problema, porém, é saber: quem ainda conseguiria escapar ao próprio mecanismo de dominação para conseguir denunciá-lo? Quem teria condições de perceber as marcas do antagonismo e desvendá-lo? E mais, quem ainda teria condições de refletir acerca da denúncia que desvende o antagonismo? E que critério pode julgar a veracidade da crítica?

### **a) O crítico**

No aforismo “privilégio da experiência”, na introdução da *Dialética negativa*, Adorno comenta precisamente sobre aquilo que é aqui investigado. Ele observa que um conhecimento dialético, uma experiência filosófica, precisa de mais sujeito para não definhar, e não de menos sujeito, tal como sugere o espírito positivista de nosso tempo. Uma consequência disto é que tal conhecimento, ou tal experiência, não é possível para todos, mas só para alguns indivíduos privilegiados “por suas disposições e história de vida” (DN: 42). Embora isto soe elitista e antidemocrático, como o próprio frankfurtiano reconhece, quem imagina que qualquer pessoa pode fazer tais experiências que são necessárias para a crítica “ignora o que o mundo administrado faz com seus membros forçados” (DN: 42). E, posteriormente, reforça:

Seria fictício supor que, entre as condições sociais, sobretudo entre as condições sociais da educação, que encurtam, talham sob medida e estropiam multiplamente as forças produtivas espirituais, que com a indigência reinante no domínio da imaginação e nos processos

patogênicos da primeira infância diagnosticada pela psicanálise, mas de modo algum realmente transformados por ela, todos poderiam compreender ou mesmo apenas notar tudo. (DN: 42)

Em outras palavras, a dominação é tamanha que chega a ser difícil percebê-la, é tão abrangente que só poucos conseguem distanciar-se dela o suficiente para conseguir notá-la. Assim, “os únicos que podem se opor espiritualmente a isso são aqueles que esse mundo não modelou completamente” (DN: 42)<sup>37</sup>. Logo depois, o autor especifica:

Cabe àqueles que, em sua formação espiritual, tiveram a felicidade imerecida de não se adaptar completamente às normas vigentes (...) expor com um esforço moral, por assim dizer por procuração, aquilo que a maioria daqueles em favor dos quais eles o dizem não consegue ver ou se proíbe de ver por respeito à realidade. O critério do verdadeiro não é a sua comunicabilidade a qualquer um. (DN: 43)

É importante aqui salientar o caráter *imerecido* do privilégio da incompleta adaptação. Não se trata de críticos que são mais inteligentes, ou que perceberam a reificação por um imenso esforço de pensamento, mas simplesmente de uma questão de sorte, de terem tido a oportunidade de uma formação espiritual que está em vias de extinção. Ademais, tampouco se trata de críticos que não estão adaptados, que não foram moldados pelo sistema que tudo reifica, mas de indivíduos que não foram *completamente* moldados e adaptados. Eles também fazem parte, também reproduzem a má totalidade social e esta também se imiscui em seus pensamentos e em suas críticas. Por isso mesmo a crítica “precisa prestar contas sobre até que ponto, de acordo com sua possibilidade no interior da ordem estabelecida, está contaminada por

---

<sup>37</sup> Como será visto logo mais adiante, mesmo os indivíduos mais moldados e adaptados à ordem vigente mantém certo distanciamento, ou, ao menos, precisam lidar com uma série de frustrações que colocam em risco tal adaptação completa. Neste sentido, o indivíduo crítico (aquele que, portanto, pode ser o teórico crítico) se diferencia do indivíduo “comum”, por assim dizer, antes por uma questão de gradação em sua capacidade de distanciamento do que por uma questão de sim ou não, de conseguir fazer algo que o outro não consegue (neste sentido, ele é capaz de se distanciar mais, de manter uma reserva maior frente ao processo de adaptação à sociedade vigente).

essa ordem, e, por fim, pela relação de classes” (DN: 43). Isto é, a teoria só consegue sua independência refletindo e percebendo o quanto está imersa na situação que ela crítica. Por causa disso o frankfurtiano previne as antecipações do que seria uma sociedade correta:

Quem, a fim de escapar da objeção de que não sabe o que quer, pinta para si um estado de coisas justo, não pode abstrair dessa supremacia que se abate mesmo sobre ele. Se sua própria fantasia permitisse imaginar tudo radicalmente transformado, essa fantasia mesma permaneceria ainda acorrentada àquele que imagina e tudo daria errado. No estado de liberdade, mesmo o homem mais crítico possível seria totalmente diverso, exatamente como aqueles para os quais ele deseja a transformação. (DN: 291-2)

Mesmo o crítico está moldado. Não obstante, ele ainda consegue uma distância, mesmo que mínima, que faz com que seja capaz de confrontar-se com tal realidade. Mas esta distância não está acessível a todos. Não está acessível mesmo àqueles que, muitas vezes, são os que mais sofrem na situação vigente. Adorno se contrapõe, com isso, tanto a Lukács quanto à maioria do marxismo, por assim dizer, misericordioso. Os trabalhadores e os pobres não estão em melhores condições de perceber quão má é sua situação, simplesmente porque desconhecem qualquer outra. A vida endurecida se interioriza neles como se fosse algo inevitável. A classe operária só se opôs ao sistema capitalista como tal enquanto estava viva a lembrança de dias melhores, do mundo pré-capitalista. Depois lutou só por um melhor quinhão na repartição do produto social, mas não pela transformação da sociedade e do modo de produção. “A crítica ao privilégio transforma-se em privilégio: o curso do mundo é dialético a um tal ponto” (DN: 42). Ou, como diz em outro trecho: “na linguagem dos oprimidos, porém, resta apenas a expressão da dominação, que também a privou daquela justiça que a palavra autônoma, não-mutilada, promete a todos aqueles que são livres o bastante para dizê-la sem rancor” (MM: §65). Tal tese, no entanto, corre o risco de aumentar ainda mais a opressão já vivenciada, na medida em que retira dos oprimidos a própria capacidade de expressar o sofrimento do qual padecem, reforçando o mecanismo de emudecimento social dos menos favorecidos. Pinzani (cf. 2011) argumenta, a meu ver com razão, que a teoria crítica precisa ouvir os mais pobres – uma vez que a própria articulação de sua situação na linguagem já permite a eles o rompimento ou atenuação de uma

dimensão da dominação a qual são submetidos – ao mesmo tempo em que não pode dar crédito total a seus relatos, visto que eles interiorizam as imagens dominantes na sociedade (inclusive, e sobretudo, a imagem que a sociedade tem deles próprios) e ao fato de que sua pobreza impede ou limita a articulação de sua situação (de modo que a autonomia não pode ser pressuposta, sobretudo nos indivíduos em pior situação socioeconômica, pelo contrário, ela precisa ser fomentada). Adorno deu imensa importância aos estudos empíricos conduzidos pelo Instituto (e por ele mesmo, em inúmeras ocasiões) e sempre foi um entusiasta deles, e ainda suas obras mais especulativas têm vínculo estreito com tais estudos, ainda que nem sempre explícitos<sup>38</sup>. Por isso seria injusto acusá-lo de não dar atenção aos diretamente envolvidos e fazer uma crítica externa. Como ele mesmo nota em passagem já citada, basta olhar com um pouco de atenção para ver quão quebradiço é o consenso feliz e o quanto se manifestam, em todos os lugares, os sofrimentos existentes. Contudo, a teoria crítica adorniana parece dar insuficiente importância ao papel reflexivo dos diretamente concernidos, como se seus relatos apenas indicassem os problemas a serem melhor diagnosticados pelo teórico crítico.

Assim, a crítica da reificação segue sendo possível porque ela não é completa ao menos em alguns indivíduos, os quais tiveram a imerecida sorte de terem ainda uma formação espiritual que não fosse simplesmente talhada sob medida para o mercado, para a função social que a pessoa em questão provavelmente desempenharia. Isto coloca uma série de questões. Sendo a crítica um privilégio, como garantir que ela não seja feita visando apenas o bem do privilegiado? Isto não levaria a

---

<sup>38</sup> Por isso discordo da afirmação de Honneth segundo a qual “Adorno mantém ao longo de sua carreira uma atitude ambivalente em relação ao projeto de uma teoria da sociedade interdisciplinar e empiricamente controlada” (1993, p. 36-7), e que a pesquisa social empírica teria sido cada vez mais marginalizada no percurso teórico do frankfurtiano (cf. cap. 3). De todos os teóricos vinculados ao Instituto, Adorno provavelmente foi aquele que menos se ateu a uma disciplina (e aquele, por sinal, que mais participou dos estudos empíricos). Seu pensamento se caracteriza antes por ignorar as fronteiras entre os diversos âmbitos do conhecimento do que pela tentativa de somar as divisões do trabalho intelectual estanques em vigor. Como nota Renault (cf. 2009, p. 173), o abandono da interdisciplinariedade e da pesquisa empírica no âmbito da teoria crítica só ocorre depois de terminada a obra adorniana, com a guinada rumo ao normativismo habermasiano (e, *grosso modo*, tal abandono se mantém desde então).

uma espécie de paternalismo, no qual um teórico iluminado diz como as pessoas deveriam se comportar?

***b) A boa crítica é aquela capaz de explicar os fenômenos sociais***

Tais questões talvez não encontrem, na obra adorniana, uma resposta conclusiva. Em primeiro lugar, não há garantia alguma que o privilegiado que teve uma formação melhor não pense, por exemplo, que é capaz de ver os problemas da sociedade por sua maior capacidade e justifique assim a hierarquia existente. Nem toda crítica é uma crítica correta. A sociedade capitalista é tão intransparente que mesmo aos olhos do mais agudo crítico tudo aparece obnubilado. As chances de erro, portanto, são sempre grandes e é preciso precaver-se o tempo todo contra elas.

Porém há um critério claro que dá fortes indícios sobre a veracidade da crítica. Sabe-se que a teoria crítica em geral – não apenas em sua versão adorniana, mas também já no escrito programático de Horkheimer, “Teoria tradicional e teoria crítica”, publicado quase trinta anos antes da *Dialética negativa* – se caracteriza não só pela recusa da não valoração daquilo que ela analisa, quanto também por não separar a crítica, a denúncia, da análise explicativa. Não se trata de explicar a sociedade em um primeiro momento e em um segundo criticá-la, mas de fazer uma explicação da sociedade que já é ao mesmo tempo sua crítica. Neste sentido, o critério de verificação da crítica é sua própria capacidade explicativa. Quanto mais a interpretação crítica da realidade é capaz de explicar os fenômenos sociais, mais ela consegue mostrar o caráter problemático e contraditório destes e mais exige a transformação deles.

Há, portanto, um critério que permite avaliar a crítica, isto é, ver se ela é correta ou não (a saber, seu poder explicativo, sua capacidade de analisar a situação em questão). O problema levantado há pouco, recordando: se o fato de que se só aqueles que tiveram uma formação espiritual privilegiada seriam capazes de contrapor-se à vida endurecida, mutilada, e denunciá-la, em vez de tomá-la como um fato natural e inevitável, não pode acarretar uma situação na qual a crítica é feita antes com o intuito de manter o privilégio do que de abolí-lo; fica, ao menos em parte, respondido. Não há garantia alguma de que isto não ocorra, mas há indícios para julgar que uma crítica que chegue a tais conclusões fracassa, pois uma teoria crítica que busque a manutenção do privilégio a princípio teria mais dificuldades para explicar certos fenômenos, por exemplo, inúmeras patologias que ocorrem nas camadas mais desfavorecidas da população, sem questionar as causas que produzem

tais patologias e assim demandar a abolição das mesmas. Neste caso, como nos demais, uma análise aprofundada da situação leva necessariamente ao questionamento das causas que a geram e à exigência da transformação destas causas. A teoria crítica correta não seria uma dentre um leque de possíveis escolhas a se fazer, mas o resultado da análise objetiva da realidade levada até as suas últimas consequências. Algo que Horkheimer já notara ao afirmar que “qualquer esforço intelectual consequente, preocupado com as questões humanas, desemboca analogamente na teoria crítica” (Horkheimer, 1975, p. 155). A teoria crítica, assim, se faz fiadora da ideia spinoziana de que a verdade é índice de si mesma (cf. DN: 43).

No entanto, é preciso um esclarecimento sobre o conceito de verdade e seu uso na teoria crítica, especialmente porque os autores vinculados a tal projeto recusam a concepção predominante da verdade como correspondência (a qual afirma, *grosso modo*, que verdadeira é a sentença que corresponde a um determinado estado de coisas). Adorno (assim como os outros teóricos críticos) adota antes um uso próximo ao hegeliano, de acordo com o qual verdadeiro é a correspondência da coisa com seu conceito (neste caso, um amigo é verdadeiro se ele faz aquilo que se espera de um amigo, e falso se não o faz)<sup>39</sup>. O conceito de verdade, ao menos nesta acepção, possui valor normativo: “no conceito enfático da verdade está inclusa a correta ordenação da sociedade” (SLCS: 60). Não se trata, porém, de contrastar a ideia de uma sociedade correta com a sociedade existente, pois tal ideia só “surge da crítica, portanto da consciência da sociedade quanto a suas contradições e necessidades” (SLCS: 57). A própria verdade tem um cerne somático, ao menos segundo o frankfurtiano, pois em última instância ela consiste na negação do sofrimento, no clamor de sua abolição.

A teoria crítica fica em uma posição bastante frágil. Ela precisa convencer aqueles que levam uma vida lesada de que a causa de seus sofrimentos está na ordem social e de que é possível transformá-la, mas

---

<sup>39</sup> Nas próprias palavras de Hegel: “um *verdadeiro* amigo; e se entende com isso, um amigo cuja maneira-de-agir é conforme ao conceito de amizade; igualmente se fala de uma verdadeira obra-de-arte. Não-verdadeiro, então, quer dizer o mesmo que mau, inadequado em si mesmo. Nesse sentido, um mau Estado é um Estado não-verdadeiro, e o mau e o não-verdadeiro, em geral, consistem na contradição que tem lugar entre a determinação ou o conceito, e a existência de um objeto. Podemos fazer uma representação correta de um tal objeto mau, porém o conteúdo dessa representação é algo em si não-verdadeiro” (Hegel, 1995, p. 82).

para tanto ela se defronta, por um lado, com discursos que ajudam a legitimar a ordem, que reforçam os mecanismos de dominação e, por outro, com discursos críticos que elegem bodes expiatórios e cujas soluções podem ser ainda piores do que os males a remediar. É quase desnecessário dizer que não há garantia alguma de que obterá sucesso em tal empreitada. Em primeiro lugar, o seu discurso carece da formação que está em grande medida ausente para poder ser compreendido (ao passo que o discurso que elege bodes expiatórios aumenta as chances de êxito em condições de pior formação). Mesmo para julgar a teoria crítica como a melhor explicação de dado fenômeno já é preciso ter sido um privilegiado, gozar de uma educação que não foi oferecida a todos<sup>40</sup>. Além disso, a objetividade a qual a teoria apela é fugaz: ela pretende explicar os fenômenos com base em sua observação atenta e em sua análise o mais rigorosa possível, mas sabe que a promessa de certeza oferecida pelo positivismo é um quimera e, por conseguinte, não a repete.

### ***c) Alienados ou reificados? Sobre o problema do paternalismo.***

No entanto resta a dúvida acerca do possível paternalismo da teoria crítica. Objeta-se, com isso, que a teoria crítica (a qual denunciaria a alienação das pessoas que estão, em geral, conformadas com a sua situação) coloca-se a si mesma em um pedestal privilegiado e arroga-se uma postura de mestre, outorgando a si própria a função de ensinar aos indivíduos alienados o que seria a vida correta, muitas vezes contra a manifesta vontade das próprias pessoas. Mais precisamente, aqui seria o caso de que o indivíduo, que de forma imerecida teve o privilégio da formação espiritual e que por causa disto não foi talhado sob medida para a mera reprodução do existente, seria paternalista ao dizer para aqueles que em sua visão estão completamente moldados, adaptados, que eles vivem uma “vida falsa”, mesmo que tenham optado

---

<sup>40</sup> Zuidervaart (cf. 2007, p. 66-70) observa que para Adorno a experiência filosófica se autentica a si mesma, e critica o teórico frankfurtiano por não articular contextos de justificação em que a concepção de verdade pudesse ser publicamente testável. De fato, não há tal porto seguro no pensamento adorniano. Talvez se pudesse dizer que se as pessoas não fossem lesadas, tanto em suas vidas quanto em suas capacidades cognitivas, elas poderiam chegar a um acordo sobre a verdade, mas isto de nada adiantaria para lidar com a situação que, aos olhos do frankfurtiano, importa: uma situação em que as pessoas são lesadas e em que o mecanismo de dominação mascara até mesmo os sofrimentos que a dominação causa.

por ela. Este é um assunto deveras atribulado e exige um bocado de cautela. Existe hoje um quase consenso liberal-democrático (quicá pós-moderno) que advoga pelo igual valor de todas as opiniões e escolhas, o qual no mínimo pressupõe certo grau de autonomia bastante desenvolvido nos indivíduos. Este quase consenso condena como autoritária toda conduta que, como é o caso da teoria crítica, não consiste em simplesmente corroborar tais opiniões e escolhas. No que segue, gostaria de comentar porque, em minha visão, a teoria crítica não incorre nem no erro do autoritarismo nem no do paternalismo a partir da diferenciação da crítica da reificação frente à crítica da alienação e da discussão acerca da função social do teórico crítico.

Em primeiro lugar, há que se questionar se os termos “reificação” e “alienação” podem ser tomados como sinônimos, como foi o caso na passagem supracitada de Eagleton. Penso que não. Aliás, não só os dois termos não são sinônimos como Adorno faz menção de suas diferenças e explica porque adota um e recusa o outro. Alienação remete em especial às obras do jovem Marx (o termo é também usado por Hegel, mas em um sentido bastante distinto), sobretudo aos *Manuscritos econômico-filosóficos*, e à tese nelas contida segundo a qual o homem se encontra alienado de sua própria natureza na sociedade capitalista porque não é mais o dono dos produtos de seu trabalho, tese esta que alude a um passado em que o fenômeno da alienação não ocorre uma vez que os homens eram os donos imediatos daquilo que faziam. Para Adorno, esta tese é problemática:

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. É exatamente por isso que o discurso sobre a alienação do eu é insustentável. Apesar de seus melhores dias hegelianos e marxistas, ou mesmo por causa deles, esse discurso se tornou apologético porque dá a entender, com facetas paternas, que o homem seria separado de um ser-em-si que ele sempre foi, por mais que ele nunca tenha sido, e que, por consequência, recorrendo às suas ἀρχαί, ele não pode esperar nada que se submeta a uma autoridade, àquilo que justamente lhe é estranho. O fato de esse conceito não figurar mais em *O Capital* de Marx não é apenas

condicionado pela temática econômica da obra, mas possui um sentido filosófico. (DN: 232)

Como fica claro nesta citação, para Adorno, a tese da alienação é simplesmente “insustentável”. Ela dá a entender que a essência humana era realizada em formações sociais anteriores e deixou de sê-la, o que é falso. Não há uma boa natureza original a qual se possa recorrer para denunciar o estado atual do mundo, isto porque, na visão de Adorno, a história foi até agora pré-história, a história da cegueira, do fetichismo, da superstição. Não adianta contrapor a sociedade capitalista com as formações sociais anteriores, pois elas eram igualmente más e problemáticas (o frankfurtiano, por sinal, jocosamente observa que “as caracterizações contemporâneas das cidades medievais costumam dar a impressão de que uma execução tinha lugar expressamente para o divertimento do povo” [DN: 164]). A emancipação pretendida não é de forma alguma o retorno a uma situação passada, como o romantismo advoga. Além disso, também esta ideia de unidade consigo mesmo, de não estranhamento ou não alienação como algo bom é problemática para o frankfurtiano:

Para além do romantismo que se experimentou como mal do século, como sofrimento com a alienação, levanta-se a expressão de Eichendorff: “bela estrangeiridade”. A disposição reconciliada não anexaria o estranho a um imperialismo filosófico, mas encontraria sua felicidade no fato de o estranho e o diverso permanecerem na proximidade por nós conferida, para além do heterogêneo tanto quanto do próprio. (DN: 164)

Trata-se antes de uma reconciliação com o diverso, não de uma transformação deste em familiar. A alienação, tornar-se outra coisa do que aquilo que seria a sua “real” natureza, sequer é algo problemático então. Como ideal de condição emancipada é assim mais interessante a ideia eichendorffiana de uma “bela estrangeiridade” do que tal concepção de que o bom é o original, o autóctone, o primeiro.

O próprio Adorno fala que a crítica da alienação tem “facetas paternas”, pois consiste em criticar uma determinada situação a partir de um modelo arbitrário de realização, a verdadeira natureza. Mas o mesmo não vale para o termo reificação. Dizer que algo está reificado significa, simplesmente, que este algo se tornou uma coisa. Portanto, só faz sentido criticar a reificação daquilo que não era ou não devia ser um objeto, mas sim um sujeito. A crítica da reificação também remete à

obra de Marx, mas sobretudo a sua obra tardia, em especial à tese segundo a qual a opacidade produzida pelo fetichismo da mercadoria faz com que as relações pessoais se objetifiquem e deixem de ser controladas pelas pessoas, tornando-se com isso num autômato, o capital. Neste caso, nas palavras de Marx, o “valor se torna aqui o sujeito de um processo em que ele (...) se autovaloriza” (Marx, 1985: 130). O importante a notar é que ele é o próprio agente do processo, ao passo que as pessoas participam no mesmo meramente como engrenagens, como meios pelos quais o valor alcança seu objetivo.

O termo reificação, porém, é comumente associado à teoria do Lukács de *História e consciência de classe*, que se distingue fortemente do emprego marxiano do termo. Se a reificação é algo objetivo aos olhos de Marx (as pessoas tornam-se coisas e as coisas tornam-se sujeitos), ela é principalmente subjetiva para Lukács (é a consciência que está reificada). Se Adorno recusa de forma veemente o termo alienação, ele é ambíguo quanto ao conceito de reificação. Penso que ele se aproxima do uso marxiano e mantém reservas maiores com o emprego lukácsiano. Mesmo então, ele sempre recusa a crítica da reificação como uma crítica que faz apelo a uma situação passada em que tal fenômeno ainda não se dava<sup>41</sup>. Objetivamente (por conseguinte, na acepção marxiana), o termo é adequado para falar da condição dos humanos na sociedade atual: eles são antes os objetos da sociedade do que os seus sujeitos. Enquanto tal, a crítica da reificação aponta para a inexistência da autonomia, da autodeterminação. Se os indivíduos são apenas engrenagens no processo social, a liberdade deles é ilusória, assim como as suas escolhas.

A crítica da reificação, ao contrário da crítica da alienação, não corre o risco de ser paternalista. Adorno não critica o indivíduo por ele preferir a vida falsa à vida correta, mas critica a situação social por ela impor um modelo de vida sobre o indivíduo, por ela não permitir que as pessoas se autodeterminem. Neste sentido, a teoria crítica pode muitas vezes mostrar como é ilusória a crença de que as pessoas são o resultado de suas escolhas, de suas preferências, e portanto responsáveis pela sua situação atual; ela mostra como mesmo as escolhas são forçadas,

---

<sup>41</sup> Criticando Heidegger, Adorno comenta que “a necessidade filosófica passou sem ser percebida da necessidade de conteúdo coisal e de solidez para a necessidade de escapar da reificação no espírito, realizada pela sociedade e ditada categorialmente para os seus membros, por meio de uma metafísica que condena uma tal reificação, indicando-lhe os seus limites por meio de um apelo a algo originário imperdível” (DN: 84).

predeterminadas: a opinião dominante “adora apresentar alternativas entre as quais se deve escolher, uma das quais se deve marcar com uma cruz. (...) Ao pensamento filosófico, porém, em suas situações essenciais, cabe não jogar esse jogo. A alternativa previamente dada já é um fragmento de heteronomia” (DN: 35). Pode-se retrucar que ainda isto, a denúncia da falta de autonomia, é paternalismo, que as pessoas preferem ser engrenagens, mas aí há que se perguntar o que significa este preferir. Adaptar-se ao inevitável é um mecanismo de autopreservação, muitas vezes necessário; o que a teoria crítica faz é mostrar que muito do que se apresenta como inevitável na verdade não o é, que poderia ser transformado.

O próprio Adorno, no entanto, sugere que a crítica não deve focar no fenômeno da reificação: “o lamento sobre a reificação evita mais do que denuncia aquilo que produz o sofrimento dos homens. O mal está nas relações que condenam os homens à impotência e à apatia, e que, no entanto, teriam de ser alterada por eles; e não primariamente nos homens e no modo como as relações aparecem para eles” (DN: 163). Isto é, a crítica deve destacar aquilo que reifica as pessoas em vez de dizer que elas estão reificadas. “A consciência, reificada na sociedade já constituída, não é seu constituinte” (DN: 163). A reificação é, por assim dizer, um sintoma do problema, mas não o próprio problema<sup>42</sup>. Mais ainda, Adorno se distancia do uso lukácsiano, predominantemente subjetivo, de reificação por não acreditar que seja possível uma consciência correta nesta situação social (como seria o caso, em *História e consciência de classe*, do ponto de vista do proletariado): “Assim como não há uma vida correta no falso, tampouco pode haver uma consciência correta nele” (MWG: 591).

Por fim, gostaria ainda de fazer uma observação sobre a crítica ao paternalismo. É evidente que nenhum teórico crítico se coloca na função de rei-filósofo, não cabe a ele decretar como a sociedade será organizada, sequer elaborar um plano a ser simplesmente ratificado pelas pessoas. Neste sentido, acho que toda a crítica ao paternalismo está, *grosso modo*, mal colocada, pois não leva em conta a função social do crítico. Ele não é o pai ou governante que decide o que se pode ou

---

<sup>42</sup> Zuidervaart nota igualmente a função apenas secundária do conceito de reificação na obra adorniana, cito-o: “Adorno chamou a reificação da consciência um ‘epifenômeno’. O assunto com o qual uma teoria social crítica realmente precisa lidar é por que a fome, a pobreza, e outras formas de sofrimento humano persistem apesar do potencial científico e tecnológico para mitigá-las ou eliminá-las” (Zuidervaart, 2011).

não fazer, nem mesmo o tutor que ensina a criança a educar seu gosto. Antes, é aquele que confronta a sociedade com os próprios critérios dela, que rememora algumas das promessas não cumpridas da própria ordenação social e que analisa as patologias em busca de suas causas. Assim, o crítico não está nunca em uma situação de poder, mas sempre na posição daquele que exige mudanças, embora não seja ele próprio o agente de tais transformações (pode até participar delas, mas a sua principal função é fomentá-las). Agora, cabe sim a ele mostrar como e porque muitas relações que as pessoas não tomam como problemáticas o são. Neste caso, é preciso confrontar-se às opiniões dominantes e não corroborá-las. Não por estar em um pedestal que tornaria a sua visão correta e as demais erradas, como os críticos do paternalismo costumam objetar, mas argumentando e mostrando às pessoas evidências e indícios que elas até então não teriam percebido. Enfim, o teórico crítico, por mais que o queira, não está em condições de obrigar alguém a ser maior de idade<sup>43</sup>.

## **II. Das dificuldades de ainda se ter público**

Tendo-se visto quem é o crítico, o teórico capaz de ainda se distanciar o bastante da situação vigente para denunciar as suas mazelas

---

<sup>43</sup> Pode-se objetar que tal teoria crítica, embora não implique num paternalismo político, resulte mesmo assim num paternalismo epistêmico ao ver patologias que não são sentidas como tais pelos sujeitos diretamente envolvidos. É o caso, para mencionar um exemplo, do antissemita ou do homofóbico, que são considerados por tal teoria crítica como indivíduos patológicos, embora eles próprios não se vejam como tais – ao contrário, a patologia, para eles, estaria presente antes nos judeus ou nos homossexuais. Neste caso, não vejo como uma teoria possa permanecer crítica sem certo grau de paternalismo epistêmico. Uma teoria que se coloque em grau de igualdade com os diretamente envolvidos pode apenas corroborar a compreensão mundana destes, reforçar suas intuições pré-teóricas, mas não transformá-las. Outra objeção seria a de que tal teoria crítica criaria patologias de antemão, consideraria patológicos os indivíduos simplesmente por eles não se adequarem aos seus critérios de sanidade. Uma teoria crítica que fizesse isto estaria, evidentemente, equivocada. Ela sempre parte da constatação do sofrimento, do mal-estar, da violência e vai em busca de suas causas, nunca de um ideal prévio. No caso do homofóbico ou do antissemita, ela deve partir da constatação de que tais indivíduos apresentam um comportamento violento, antissocial, e perceber as contradições de seus discursos e procederes, alertando o restante da sociedade para o perigo iminente a tais atitudes e sugerindo medidas para precaver a disseminação delas.

e contradições, resta analisar qual o seu público-alvo. Segundo a interpretação aqui proposta, a teoria crítica de Adorno considera que as possibilidades para a emancipação não estavam dadas no momento em que ele escreveu e teorizou. Como foi visto, isto não leva a um recolhimento teórico resignado, mas antes a um engajamento em tarefas de resistência, na tentativa de transformação de fatores subjetivos e melhorias dentro da ordem existente, ao menos até que as condições para uma transformação emancipatória voltem a estar presentes. Seu público-alvo, por conseguinte, deve ser também alguém capaz de, mesmo que apenas futuramente, transformar a sociedade. Isto significa que se trata, aqui, de um possível sujeito revolucionário, tal como fora o proletariado no começo do século XIX. Para o frankfurtiano, contudo, o proletariado está então completamente integrado à sociedade, não é mais uma força hostil a ela e nem dá mostras de que poderia voltar a ser. Adorno tampouco credita ao lumpemproletariado, à ralé ou à plebe, alguma capacidade transformadora, até mesmo porque, nos anos sessenta, em especial na Europa, também ele estava integrado ou era quase inexistente. Tampouco poderiam ser os estudantes ou a juventude tal sujeito. Na verdade, em sua visão, não parece haver qualquer indício de um grupo social capaz de opor alguma resistência organizada ao sistema capitalista. Isto não faz com que ele adote uma variante de pensamento mágico que pense que a transformação possa se dar sem um ou mais grupos sociais que a proponham, exijam e lutem por ela. Muito menos que adote a ideia de que certas instituições sociais, como o direito ou a democracia, teriam em si algum potencial emancipatório que bastaria desenvolver<sup>44</sup>. Tais instituições têm servido sobretudo à reprodução da ordem existente e apelar para supostos aspectos contrafatuais que lhes seriam intrínsecos pode parecer tão dogmático quanto o velho comunista que segue achando que, apesar de todos os indícios apontarem para o contrário, o proletariado está ganhando consciência e quando menos se espera fará a revolução.

No que segue, argumento que Adorno pensa concomitantemente em dois destinatários distintos: as gerações futuras,

---

<sup>44</sup> O que não significa, obviamente, que Adorno seja contra a democracia ou o direito ou que não acredite que este é o sistema político e jurídico mais adequado para a sociedade em que vivia. Apenas significa que ele não acreditava que a democracia pudesse emancipar as pessoas de sua condição de objetos, de engrenagens. Direito e democracia podem acarretar, em sua visão, melhorias dentro da ordem existente, mas são demasiado limitados para conseguir tornar tal ordem justa, correta e racional.

capazes de engajarem-se em uma transformação radical e verdadeiramente emancipatória da sociedade quando as condições assim o permitirem; e os indivíduos da sociedade atual, na medida em que não estão plenamente adaptados à sociedade e que podem, por isso, promover melhorias (não emancipatórias) dentro da situação vigente e colaborar, na medida do possível, para a criação das precondições necessárias para uma maior transformação futura.

### *a) Gerações futuras*

O primeiro destinatário da teoria crítica são as gerações futuras. Na medida em que a emancipação estava então bloqueada, cabia à teoria crítica salvaguardar a ideia de liberdade para um momento em que esta pudesse novamente se realizar. Trata-se, aqui, da ideia da teoria crítica como garrafas jogadas ao mar, na esperança de que alguém posteriormente as recolha e faça bom uso delas<sup>45</sup>. É, sobretudo, uma ideia de resistência: manter vivo o ideal de uma sociedade verdadeira, justa e emancipada em um momento em que até mesmo tal ideal corre perigo de desaparecimento. Não obstante, só faz sentido manter vivo tal ideal por se cogitar que, em dias melhores, ele possa ser realizado. Foi visto que, segundo Adorno, o sistema capitalista segue sendo antagonico e contraditório. Embora reconheça que a economia social de mercado foi capaz de atenuar os antagonismos sociais e que o modelo econômico intervencionista, de tipo keynesiano, consegue instituir de antemão mecanismos que evitem ou amenizem as crises (cf. PETG: 50-2), ele pensa que o capitalismo segue tendo tendências problemáticas (por exemplo, em direção à formação de monopólios cada vez maiores) que, em algum momento, devem explodir ou ultrapassar os limites em que são tolerados. Não cabe à teoria crítica, ao menos em sua versão adorniana, fazer prognósticos econômicos, mas a sua própria afirmação de que o modo de produção capitalista não tem encontrado objetivamente obstáculos para a sua reprodução tem também validade histórica. “Do jeito que o mundo vai, hoje ou amanhã podem surgir situações que, embora sejam muito provavelmente catastróficas, ao mesmo tempo restauram a possibilidade de ação prática que está hoje

---

<sup>45</sup> “O lugar do trabalho crítico e persistente é aqui e agora, mesmo quando não há à vista destinatário para o que se tem a dizer. Adorno não se dirige a ninguém definido: classe, organização, movimento, partido. Para usar uma imagem que lhe era clara, trata-se de, como um naufrago, lançar ao mar garrafas com bilhetes, sem prejudicar o resultado, mas, sobretudo, sem esmorecer” (Cohn, 1986, p. 24-5).

obstruída” (Adorno, citado em Wiggershaus, 1995, p. 566). Uma crise do capitalismo, por exemplo, pode excluir uma parcela considerável da população e criar nela um potencial transformador ou hostil à reprodução de tal sistema. Uma crise ecológica pode minar as condições de reprodução da vida nos padrões atuais e obrigar a uma mudança súbita para um modelo radicalmente distinto. Até mesmo uma situação de contínua prosperidade, como a vivida então ao menos na sociedade alemã, poderia conduzir a uma melhoria de vida que, entre outras coisas, fizesse com que as pessoas aumentassem as suas expectativas e exigências. Como será visto mais adiante no presente estudo, Adorno critica aqueles que pensam que quanto mais piora a situação melhor as chances de mudança, pois um dos pré-requisitos para uma transformação emancipatória é justamente um entendimento autônomo e independente que só se faz possível com certa espécie de liberdade das necessidades imediatas mais prementes (Cf. PETG: 104-5). O fato, portanto, de que as precondições objetivas de uma transformação emancipatória não estivessem mais presentes não deve ser interpretado como um destino duradouro, mas como algo que, quando menos se espera, pode deixar de ser válido. É certo que os dois fatores que, na visão de Adorno, impedem a possibilidade de emancipação – a saber: a ausência de uma classe organizada antagonista e a intensificação da dominação, em especial por meio de sua interiorização (o fato de o sistema dominar cada vez mais as próprias instâncias psíquicas dos indivíduos) – são estruturais e quase impossíveis de serem removidos. Mas também aqui pode ter vigência o “conselho de precaução” de Marx, segundo o qual tudo o que aparenta ser sólido e estável na sociedade burguesa pode, como num passe de mágica, se desmanchar no ar. Acima de tudo, é o capitalismo que enfrenta continuamente uma tensão criada pela necessidade de engajar de forma permanente as pessoas em seus mecanismos e, ao mesmo tempo, frustrar as expectativas de tais pessoas ao não realizar as promessas que faz (de riqueza material, de satisfação das necessidades etc.).

### ***b) Indivíduos não plenamente adaptados***

A teoria crítica de Adorno, no entanto, não é endereçada apenas às gerações futuras, tampouco almeja só uma transformação emancipatória. Como venho argumentando, embora uma ordem correta das coisas não estivesse no horizonte das possibilidades, ao menos de acordo com o frankfurtiano, disto não decorre uma aceitação resignada do existente. Muito pelo contrário, tal diagnóstico implica em um engajamento em práticas que, ainda que não propriamente

emancipatórias, consigam transformar o mundo em algo menos hostil, menos falso. Apesar de uma libertação dos obstáculos que impedem a emancipação estar por ora descartada, há inúmeras lutas que podem ser travadas e melhorias que podem ser conquistadas dentro deste estado de não liberdade. Se a teoria crítica, como foi visto no primeiro tópico, se engaja na luta por tais melhorias, ela precisa, portanto, ter também um destinatário que já esteja presente na atual sociedade. Designo tal destinatário como “indivíduos não plenamente adaptados”, mas isto logo exige algumas especificações. Em primeiro lugar, pode-se falar de uma tendência (bem diagnosticada por Adorno) geral de crescimento do fator adaptativo. Como as pessoas são incapazes de transformar, precisamente por sua falta de liberdade, a situação social em que vivem, elas tendem cada vez mais a se adaptar a ela<sup>46</sup>. Aliás, isto é simplesmente uma necessidade, elas precisam se adaptar. Mas elas podem fazer isto de forma crítica, mantendo certo distanciamento e mesmo oposição, quiçá até resistência, ou podem, ao contrário, buscar se identificar com a situação social e mesmo ver o inevitável como se fosse uma escolha sua, fazendo da necessidade virtude. Isto, evidentemente, é uma questão de gradação. Pode-se ser mais ou menos adaptado à situação social. Para Adorno é impossível se estar nos extremos: não se adaptar em nada a ela, tampouco se adaptar completamente. Mesmo o mais completo pária não sobreviveria na sociedade em completa oposição a ela, até em suas instâncias psíquicas mais profundas ele precisa ao menos em parte se adequar, se endurecer. O contrário é que pode surpreender. A afirmação de que ninguém se adapta completamente parece contrariar boa parte das observações feitas sobre a teoria adorniana, mas isto é, de fato, o que ele sustenta:

Pois nas próprias necessidades dos homens catalogados e administrados há algo que reage naquilo em que eles não estão completamente controlados, o excedente da parcela subjetiva da qual o sistema não se assenhoreou

---

<sup>46</sup> É claro que mesmo em uma sociedade liberta as pessoas também precisam se adaptar à sociedade, mas isto ocorreria então de forma muito distinta. Em primeiro lugar, porque seria um processo de mão dupla, tanto a pessoa se adapta à situação quanto esta é transformada por ela (portanto, adapta-se a ela), mesmo que em menor medida. No capitalismo tardio, no entanto, as pessoas são cada vez mais impotentes, o que significa que este processo, em vez de ser de mão dupla, é praticamente unilateral e a situação social é assim imposta aos indivíduos sem que estes possam transformá-la, mesmo nos seus menores detalhes.

completamente. As necessidades materiais precisam ser respeitadas mesmo em sua figura invertida, causada pela superprodução. (DN: 86).

Esta passagem explicita certo limite mesmo à dominação quase onipotente: os indivíduos têm necessidades corporais que não podem ser moldadas a bel-prazer. Pelo contrário, elas exigem sua satisfação e provocam reações de descontentamento quando frustradas. Em outra passagem, o frankfurtiano é ainda mais enfático:

Por conseguinte, o que a indústria cultural apresenta às pessoas em seu tempo livre é, se minhas conclusões não são precipitadas, sem dúvida consumido e aceito, mas com uma espécie de reserva, de forma parecida a como também os ingênuos não aceitam como simplesmente verdadeiros os acontecimentos do teatro ou do filme. Talvez ainda mais: não se acredita inteiramente neles. A completa integração da consciência e do tempo livre evidentemente não está bem realizada. Os interesses reais dos indivíduos ainda são bastante fortes para resistir, no limite, ao confinamento (*Erfassung*) total. Isto concordaria com o prognóstico social de que uma sociedade cujas contradições fundamentais persistem inalteradas não pode tornar-se totalmente integrada sequer na consciência. (Fr: 654-5)

Isto é, apesar de tudo as pessoas mantêm um distanciamento frente àquilo que assistem ou consomem, uma espécie de reserva que pode ser maior ou menor. Aqui se abre um campo, por conseguinte, no qual a teoria crítica pode atuar. Ela deve ser capaz de fomentar nos indivíduos as instâncias críticas que permitam a eles se distanciarem mesmo em seu contínuo processo de adaptação. Para tanto, precisa se engajar no processo de educação e ilustração da sociedade, processo este que, contra as tendências dominantes na sociedade atual, pode ser capaz de fortalecer o que resta de independência e autonomia nas pessoas (Cf. EnA: 690).

Mas aqui é importante, novamente, delimitar claramente o campo do que seria possível então para Adorno, ao menos segundo minha interpretação. Minha hipótese é que a teoria crítica adorniana tem duplo objetivo: por um lado, a desbarbarização da sociedade, um processo que pode e precisa ser feito imediatamente e que é realizado

sobretudo pela educação e pelo esclarecimento, os quais aumentam a capacidade de reflexão crítica dos indivíduos e, portanto, sua aptidão para lidarem de forma mais distanciada com a totalidade social e sua adaptação a ela; por outro, a efetiva emancipação, a qual significa efetivamente a conquista da autonomia pelas pessoas por meio da abolição do processo que as subjuga, que as torna meras engrenagens, a saber, o modo capitalista de reprodução social, abolição esta que não pode ter êxito então, e que, portanto, deveria ser encampada por gerações futuras em um momento no qual a conjuntura fosse diferente. Resta saber até que ponto a própria desbarbarização da sociedade já é um passo rumo à emancipação ou, melhor, um meio de criar as precondições necessárias para ela. Minha hipótese é que a desbarbarização é um passo importante, necessário, para se criar as precondições de uma mudança consciente na ordem social; no entanto, só isto não é o suficiente, é preciso contar com a possibilidade de uma crise ou situação em que a própria ordem social mostre suas fragilidades.

### **III. Conclusão: Os maus bocados de um crítico em uma situação de prosperidade**

É bastante provável que dentre os distintos pontos da crítica social adorniana este, a questão do remetente e do destinatário, seja, por assim dizer, o mais datado. Ao menos aquele que precisa de mais contextualização histórica para ser compreendido. Isto por um motivo muito simples: Adorno escreve sua obra tardia no decorrer de um processo de grande prosperidade econômica, o qual pode até ser considerado inclusivo, pois, em especial na Alemanha, realmente elevou o padrão de vida mesmo das camadas mais pobres em um nível considerável. Os períodos de prosperidade costumam ser, também, momentos de comodismo ou, ao menos, de integração. Isto criou uma espécie de sombra que paira sobre a obra adorniana que consiste no temor do capitalismo conseguir administrar de forma permanente as suas tensões e contradições a tal ponto que consiga manter as pessoas subjugadas, mas, mesmo assim, não hostis ao processo que as subjuga. Um pouco como na obra beckettiana: o pior parece não ser a efetiva possibilidade do fim de partida, da catástrofe total, mas sim a perpetuação da agonia, do estado de espera em que ficam os indivíduos reduzidos ao estado de espectadores passivos de sua própria desgraça, ainda que cômoda. Mais ainda, mesmo a situação de prosperidade não teria conseguido, aos olhos do frankfurtiano, afastar de vez as

possibilidades de recaída na selvageria que marcara de forma indelével não só a sociedade alemã, mas também a sociedade moderna em geral. No epílogo que finda a presente tese tento lidar, na medida do possível, com as diferenças que marcam nossa época, de rápida deterioração do padrão de vida causado pela crise, talvez mesmo derrocada, do capitalismo (mas não só dele) diante da era dourada do pós-guerra que tem em Adorno um de seus mais incisivos críticos. Antes de concluir, gostaria ainda de mencionar outra vez que um pensamento datado não é por isso menos interessante. Mau é o pensamento que já surge obsoleto ou, ainda, aquele que conquista sua permanência ao custo de sua abstração.

Enfim, para recapitular, neste segundo tópico foi visto essencialmente que, segundo o autor frankfurtiano: 1) a possibilidade da crítica permanece aberta na medida em que continuam havendo indivíduos não totalmente modelados pela sociedade; 2) que a crítica feita por eles é correta na medida em que é capaz de explicar a sociedade e suas patologias; 3) que tal crítica não é paternalista (ao menos no sentido político), principalmente porque ela não consiste em dizer que as pessoas são alienadas e portanto não vivem do modo certo, mas sim por criticar o processo de reificação que impede que estas pessoas se autodeterminem; 4) que ela é endereçada às gerações futuras, uma vez que estas podem dar fim ao processo de reificação em um momento que se mostrar oportuno (diferente, portanto, do contemporâneo a Adorno); 5) que ela é também endereçada aos indivíduos da sociedade que lhe foi presente, na medida em que eles não estão plenamente adaptados e que se pode fomentar a capacidade crítica destes, resistindo assim contra a barbarização da sociedade.

### 3. Crítica do capitalismo ou crítica da racionalidade prevalescente?

Sugeri, nos dois capítulos precedentes, que, embora obstáculos por enquanto intransponíveis bloqueassem as possibilidades emancipatórias, a teoria de Adorno não se tornou uma espécie de lamento resignado, mas seguiu sua vocação crítica buscando não só as melhorias possíveis de serem obtidas dentro da ordem existente, como também manter viva a esperança de um mundo reconciliado. Para tanto, ela precisa ser capaz de articular a expressão do sofrimento que fica contido, reprimido, na ordem atual; e articulá-lo de tal maneira que consiga colocar em questão as suas causas sociais, mostrando que uma sociedade transformada poderia suprimir boa parte do sofrimento atualmente existente. E mais, foi visto que, de acordo com Adorno, o sofrimento sempre deixa rastros, de forma que mesmo aqueles indivíduos mais bem adaptados podem se tornar críticos em relação à ordem existente na medida em que seus desejos e necessidades não sejam razoavelmente satisfeitos. Por causa disto, mesmo uma ordem aparentemente estável como aquela de meados dos anos sessenta estava assentada em bases frágeis, uma vez que o imperativo de manter razoavelmente satisfeitos os indivíduos colide com a necessidade sistêmica de multiplicar o capital investido. Por isso há sempre, nas sociedades capitalistas, uma tensão latente.

Uma afirmação feita carece, no entanto, de muitos esclarecimentos. Logo no início do trabalho eu disse que os humanos não eram livres, aos olhos do frankfurtiano, uma vez que haviam se tornado meras engrenagens do circuito da valorização do valor. Isto é, que aquilo que impede os indivíduos de serem livres, e portanto aquilo frente ao qual é preciso se emancipar, é o capitalismo. Esta afirmação precisa ser problematizada, ao menos porque ela vai na contracorrente de boa parte do que têm sido dito acerca da obra adorniana. Neste caso, para dar um passo adiante na investigação aqui em curso e mostrar os motivos pelos quais a sociedade capitalista tardia analisada por Adorno não era uma boa sociedade aos seus olhos, e portanto porque os indivíduos não eram livres, porque a vida que eles viviam podia ser considerada uma vida lesada, danificada ou atrofiada, é preciso dar um passo atrás e analisar um período do desenvolvimento da teoria não só de Adorno, mas do próprio Instituto de Pesquisa Social. Um momento de ruptura com a teoria tal como ela era feita nos primórdios do Instituto, mas uma ruptura que precisa ser muito bem qualificada.

O momento em questão é o começo dos anos 40. Desde a ascensão do nazifascismo tornara-se urgente uma teoria que explicasse

seu poder de atração. Da mesma forma, as políticas anticíclicas keynesianas bancadas sobretudo por Roosevelt nos Estados Unidos indicavam mudanças profundas na organização do capitalismo, assim como o aparente sucesso do planejamento econômico soviético. No conhecido ensaio programático de 1937, “Teoria tradicional e teoria crítica”, Horkheimer sugeria que a principal diferença entre o capitalismo tardio ou monopolista de então frente ao capitalismo liberal investigado por Marx setenta anos antes era que agora os meios de produção estavam nas mãos de magnatas industriais, ao passo que antes quem detinha o capital e o controle sobre ele eram os pequenos proprietários privados (Cf. Horkheimer, 1975, p. 157-8)<sup>47</sup>. Quatro anos depois, no entanto, Pollock publicava na revista do Instituto, então publicada em inglês e intitulada *Studies in Philosophy and Social Science*, os artigos *State Capitalism* e *Is National Socialism a New Order?*, artigos nos quais sugeria que a mudança então em curso alterava a ordem social em um nível muito mais fundamental: na verdade, com a ascensão do planejamento, do Estado interventor, Pollock afirmava que a dominação econômica típica do século dezenove havia se transformado em uma dominação eminentemente política. Esta transformação, de acordo com grande parte da literatura secundária sobre o Instituto e seus teóricos, teria causado alterações de grande monta nas análises subsequentes, levando a um abandono da crítica ao capitalismo e à economia política, ou melhor, a substituição desta pela crítica da dominação da natureza e da racionalidade instrumental. No entanto, como mostrarei a seguir, é um engano acreditar que Adorno aderiu à tese de Pollock. E mais: é um equívoco supor que a crítica da economia política e do capitalismo deixaram de estar no centro de sua análise. A hipótese que defendo, por conseguinte, é que, ao menos de acordo com Adorno (mas não, necessariamente, com outros teóricos críticos do Instituto) a crítica do capitalismo seguiu sendo necessária, mas já não era mais suficiente. Com as mudanças então em curso, o pensamento crítico não podia mais se limitar a criticar o capitalismo deixando de lado as reflexões acerca de quanto o próprio capitalismo se

---

<sup>47</sup> Convém ressaltar que “Teoria tradicional e teoria crítica” já apresenta o começo desta transformação teórica que visa repensar a crítica social a partir do advento do nazifascismo e das transformações econômicas então em curso. Neste texto, inclusive, surgem os primeiros questionamentos acerca do quão imbricado está a própria forma de racionalidade moderna com a realidade capitalista criticada, de forma que a crítica social passa a ser também uma crítica do conhecimento. A este respeito, cf. Berendzen, 2013.

imiscuiu na forma de racionalidade prevalescente e faz uso desta para seus propósitos; tampouco podia deixar de lado a questão da dominação da natureza, nem, ainda, ignorar os danos e as mutilações sofridas pelos indivíduos ou pelo que restavam deles.

No presente capítulo devo analisar com maior atenção a argumentação de Pollock (I); para então apresentar a interpretação hegemônica acerca da obra tardia de Adorno, a qual sugere a tese da adesão à posição de Pollock e de substituição do objeto da crítica (II); a seguir, mostro as principais deficiências de tal interpretação e demonstro, a partir de um número significativo de passagens, que Adorno não aderiu à posição de Pollock e que não houve uma substituição do objeto de crítica (III), por fim, argumento que a crítica da economia política, embora siga sendo necessária, já não seria mais suficiente (IV).

## **I. Pollock e a tese do capitalismo estatal**

Embora Pollock fosse, por assim dizer, o principal economista do Instituto, o seu tesoureiro e um dos membros mais influentes nas tomadas de decisão, a sua obra foi relativamente marginal e se restringiu, *grosso modo*, a publicação de alguns artigos na revista do Instituto<sup>48</sup>. Se, de um ponto de vista meramente quantitativo esta contribuição teórica corre o risco de ser menosprezada, ela provocou não só uma das maiores cisões teóricas internas na teoria crítica como influenciou de forma profunda os novos diagnósticos de época que foram feitos a partir de então. Os artigos de 1941 sugeriam que as mudanças em curso eram bem mais profundas do que Horkheimer propusera no escrito “Teoria tradicional e teoria crítica”, que o capitalismo não passara de sua fase liberal para a fase tardia ou monopolista, mas sim de uma fase privada para sua fase estatal, mudança esta que alterava o próprio caráter da dominação. Os artigos,

---

<sup>48</sup> Mais precisamente quatro artigos, “Die gegenwärtige Lage des Kapitalismus und die Aussichten einer planwirtschaftlichen Neuordnung” [numa tradução livre: “A situação atual do capitalismo e a expectativa de uma nova ordem econômica planificada”], em 1932, “Bemerkungen zur Wirtschaftskrise” [“Observações sobre a crise econômica”], em 1933, e os dois artigos de 1941 já mencionados. Para uma análise do percurso teórico de Pollock, cf. Marramao, 1975 e Postone, 2003, cap. 3.

portanto, dizem respeito sobretudo a como se deve entender esta nova fase, a do capitalismo estatal<sup>49</sup>.

De acordo com Pollock é questionável se o capitalismo estatal existe ou mesmo se poderia existir, mas mesmo assim se pode falar dele como um modelo, como se fosse um “tipo ideal” weberiano. Este tipo ideal servira para designar a direção para a qual estão se orientando as transformações da sociedade, em especial as europeias, mas aparentemente também a norte-americana e mesmo a soviética. Ademais, ele não é um conceito unívoco, uma vez que o capitalismo estatal pode se dar em diversas formas intermediárias entre dois extremos, o totalitário, tal como existe na Alemanha governada pelos nacional-socialistas, e o democrático, do qual “nossa experiência nos dá poucos indícios” (Pollock, 1941, p. 200), mas que poderia se desenvolver nas novas condições econômicas.

Mas o que é “capitalismo estatal”? Segundo Pollock, este não deve ser entendido como um termo que designa a sociedade na qual o Estado é o único proprietário dos meios de produção ou de todo o capital, mas sim um que indica quatro características: “que o capitalismo estatal é o sucessor do capitalismo privado, que o Estado assume funções importantes do capitalista privado, que o interesse pelo lucro ainda possui um papel significativo, e que este não é socialismo” (Pollock, 1941, p. 201). O importante a salientar é que o mercado, no modelo de capitalismo estatal delineado por Pollock, não tem a função de coordenar a produção e a distribuição, o que passa a ser feito por um sistema de controle direto: “liberdade de comércio, empresa e trabalho são sujeitos a interferência governamental em tal grau que são praticamente abolidos” (Pollock, 1941, p. 200). Ou, mais precisamente:

Concentração da atividade econômica em empresas gigantes, com suas consequências de preços rígidos, autofinanciamento e crescente concentração, controle governamental do sistema de crédito e do comércio exterior, posições de quase monopólio das uniões de comércio com a subsequente rigidez do mercado de trabalho, desemprego do capital e do trabalho em larga

---

<sup>49</sup> O termo “capitalismo de Estado” não foi cunhado por Pollock. Este já era um termo bastante usado (p. ex. por Bukharin [1972, Cap. 13]) para se referir ao novo estágio do capitalismo, marcado precisamente pelo aumento da interferência estatal. Lenin usou o mesmo termo, de forma positiva, como um momento necessário na transição ao socialismo então em curso na União Soviética.

escala e enorme gasto governamental para cuidar dos desempregados, são como sintomas para o declínio do sistema de mercado (Pollock, 1941, p. 202)

Assim sendo, no caso da forma totalitária do capitalismo estatal (a Alemanha nazista) há um novo grupo governante, formado pela elite da administração industrial e de negócios, da burocracia estatal (inclusive militar) e pelos líderes do partido vitorioso. Quem não pertence a este seletivo grupo torna-se “mero objeto de dominação” (Pollock, 1941, p. 201). Já no caso da forma democrática, o Estado é controlado pelo povo e está baseado em instituições que previnem “a burocracia de transformar sua posição administrativa em um instrumento de poder” (Pollock, 1941, p. 202).

Tanto no caso democrático como no autoritário, no capitalismo estatal tudo segue um planejamento central que direciona a produção, o consumo, a poupança e o investimento. Isto causa mais uma importante distinção frente a fase do capitalismo monopolista liberal ou privado que segundo ele até então estava em vigência: “o problema genuíno de uma sociedade planejada não está na esfera econômica, mas na política, nos princípios a serem aplicados ao decidir que necessidades devem ter preferência, quanto tempo deve ser despendido para o trabalho, quanto do produto social deve ser consumido e quanto usado para expansão etc.” (Pollock, 1941, p. 204). Além disso, “o interesse de lucro tanto de indivíduos quanto de grupos, assim como todos os outros interesses especiais são estritamente subordinados ao plano geral” (Pollock, 1941, p. 205). Ao contrário do que ocorre no capitalismo privado, “o interesse do grupo dominante como um todo é decisivo, não o interesse individual daqueles que formam o grupo” (Pollock, 1941, p. 205). Assim, a transição do capitalismo privado para o capitalismo estatal é a transição de “uma era predominantemente econômica para uma essencialmente política” (Pollock, 1941, p. 207), sendo “o estímulo do lucro superado pelo estímulo do poder” (Pollock, 1941, p. 207). Desta forma, cria-se um sistema econômico planejado e regulado pelo governo que não está mais sujeito às leis econômicas: “o controle governamental da produção e da distribuição fornece os meios para eliminar as causas econômicas das depressões, processos destrutivos cumulativos e desemprego do capital e do trabalho” (Pollock, 1941, p. 217).

Em resumo, Pollock caracteriza o capitalismo estatal como uma nova fase da organização social que segue sendo capitalista, portanto, em que segue havendo uma produção voltada para o ganho, para o lucro,

mas na qual o estímulo do lucro é subordinado ao estímulo do poder, em que as relações políticas passam a ter a primazia, subordinando as relações econômicas e em que, por fim, as contradições do sistema capitalista são atenuadas pelo planejamento central até se tornarem praticamente insignificantes.

## II. Capitalismo estatal e substituição do objeto de crítica

Para dizer o mínimo, a tese de Pollock era demasiado polêmica. Muito mais para teóricos simpáticos ao marxismo e, por conseguinte, à ideia de que a dominação econômica era o que caracterizava o capitalismo como tal. O que Pollock estava propondo era nada menos do que uma reformulação radical do diagnóstico de Marx: a nova ordem social teria conseguido estabilizar as contradições sistêmicas que conduziam o capitalismo à crise, de tal maneira que a forma de dominação deixara de ser econômica para passar a ser política. O pensamento emancipatório poderia deixar de se orientar pelo ideal socialista, cuja característica essencial, para Pollock, consistia na *propriedade* coletiva dos meios de produção, para passar a almejar uma forma de capitalismo estatal democrático, em que o *controle* (e não a propriedade) dos meios de produção estava nas mãos do povo.

A tese, desnecessário dizer, não ganhou adesão automática por parte dos frankfurtianos exilados. Ela era radicalmente oposta, por exemplo, à interpretação de Neumann acerca do fascismo. Neumann sugeria que o fascismo não era uma ordem coesa e planejada, como pensava Pollock, mas sim uma espécie de guerra de todos contra todos em que os poderes competiam entre si, mas no qual a economia e o motivo do lucro seguiam tendo a primazia. Em seu livro *Behemoth*, Neumann afirma que “o próprio termo ‘capitalismo estatal’ é uma *contradictio in adjecto*” (Neumann, 2009, p. 224)<sup>50</sup>. Mas Pollock teve, de forma quase imediata, a simpatia de Horkheimer, que já em seu artigo de 1942, *The Authoritarian State*, declara que “o capitalismo estatal é o Estado autoritário do presente” (Horkheimer, 1985, p. 96). A hipótese da adoção da tese do capitalismo estatal também por parte de Adorno se torna por isso sedutora, uma vez que precisamente neste período ele e Horkheimer se aproximam, passando inclusive a redigir, em conjunto, a *Dialética do esclarecimento*. Ademais, como tal livro está centrado numa reflexão acerca da perversão do esclarecimento, e

---

<sup>50</sup> Sobre a interpretação do fascismo feita por Neumann, conferir Ramos, 2013.

não (imediatamente) na denúncia da dominação econômica<sup>51</sup>, tal hipótese pode parecer bastante atraente.

De fato, é isto que sugere Martin Jay, em seu muito influente livro *A Imaginação dialética*, uma das primeiras monografias (foi publicada em 1973) inteiramente dedicadas à teoria crítica. Apesar de focar apenas nas três primeiras décadas do Instituto, isto é, sua fundação, seus primeiros anos na Alemanha e seu período de exílio, Jay retrata um panorama do desenvolvimento teórico do Instituto que se tornou predominante e está presente na imensa maior parte da literatura que versa sobre a obra de Adorno. Em tal livro, Jay sugere que há uma ruptura entre a obra inicial dos frankfurtianos e a obra tardia, causada sobretudo por três fatores, fortemente entrelaçados. Segundo Jay:

a) O Século XX, ao contrário do Século XIX, se caracteriza por uma “primazia do político”, e não por uma primazia do econômico. Esta tese é sustentada por Friedrich Pollock em seu conhecido artigo sobre o capitalismo estatal e teria sido aceita por Adorno, Horkheimer e outros membros do Instituto, exceção feita a Franz Neumann (Cf. Jay, 2008, pp. 168-9, 205-9).

b) Ao longo da década de 40, há uma paulatina substituição do objeto criticado pela teoria crítica: as relações sociais do capitalismo cedem cada vez mais espaço à “relação subjacente entre homem e a natureza” (Jay, 2008, p. 318). Mais precisamente:

A expressão mais clara dessa mudança foi a substituição que o Institut fez do conflito entre classes, pedra angular de qualquer teoria verdadeiramente marxista, por um novo motor da história. O foco passou a incidir sobre o conflito maior entre o homem e a natureza, tanto externa quanto internamente – um conflito cuja origem remontava a uma época anterior ao capitalismo e cuja continuação, ou até intensificação, parecia provável depois que o capitalismo chegasse ao fim. (Jay, 2008, p. 321)

---

<sup>51</sup> Apesar de ser a obra mais comentada de Adorno, é preciso notar que falta uma análise de maior fôlego acerca do papel da economia no diagnóstico traçado nela. Isto porque a crítica ao capitalismo não é tão secundária como pode parecer, sobretudo nos ensaios sobre a indústria cultural e sobre o antissemitismo, além de ser um dos principais motivos, senão mesmo o principal, a causar a perversão do esclarecimento.

c) Tal substituição também leva a um abandono da práxis transformadora. “Com o deslocamento da ênfase do Instituto da luta de classes para o conflito entre o homem e a natureza, a possibilidade de um sujeito histórico capaz de introduzir a época revolucionária desapareceu. Aquele imperativo da práxis (...) deixou de ser parte integrante de seu pensamento” (Jay, 2008, p. 345).

Assim, a conclusão de Jay é que o Instituto de Pesquisa Social se transformou, ao longo da década de 40, afastando-se do radicalismo que marcara sua primeira fase<sup>52</sup> e distanciando-se cada vez mais do marxismo que lhe servira de mote em seus primórdios, a tal ponto que no fim ele “apresentou uma revisão tão substancial do marxismo, que renunciou ao direito de ser incluído entre suas muitas ramificações” (Jay, 2008, p. 363)<sup>53</sup>. Embora não trate especificadamente da obra tardia de Adorno, é evidente que a mudança analisada por Jay diz respeito também a tal obra e período, uma vez que ela circunscreve o campo em que o Instituto vai se desenvolver no retorno a Alemanha, momento em

---

<sup>52</sup> Jay chega até mesmo a afirmar que Adorno e Horkheimer teriam deixado de ser “de esquerda” em dois momentos distintos: “Um abismo cada vez maior começou a separar Horkheimer e Adorno, de um lado, e Marcuse, cujas inclinações políticas se mantiveram firmemente à esquerda” (Jay, 2008, p. 355) e “Assim, de certo modo, a Escola de Frankfurt concordava em que a dicotomia esquerda-direita, pelo menos tal como encarnada nas estruturas políticas em vigor, já não era relevante” (Jay, 2008, p. 313). Discordo de tal interpretação. A obra de Adorno está repleta de signos que a identificam claramente à esquerda no âmbito político: o combate à pobreza e ao sofrimento socialmente causado; a ênfase de que a justiça está ligada a satisfação das necessidades (contra visões meritocráticas); a crítica da desigualdade social. Neste ponto fica visível a mal-sucedida tentativa de Jay de aproximar o pensamento adorniano das correntes pós-modernistas, estas sim que não se pautam mais pela dicotomia esquerda-direita. Para uma crítica de tal aproximação, cf. Dews, 1996. Na *Teoria estética*, por sinal, Adorno sugere que a mentalidade avançada na política significa, necessariamente, ser de esquerda: “Durante a Primeira Guerra e antes de Stalin, as convicções avançadas na arte e na política iam juntas; quem então começou a existir desperto pensa que a arte é, a priori, o que ela historicamente de modo algum era: a priori politicamente de esquerda” (ÁT: 376-7).

<sup>53</sup> Embora adote um tom crítico incisivo em sua resenha sobre o livro de Jay, Kellner em momento algum questiona a adoção do diagnóstico de Pollock nem a questão da substituição do objeto da crítica. Na verdade, sua crítica é que o contraste entre a teoria crítica dos anos 30, em sua opinião radical, marxista e revolucionária, e a teoria crítica subsequente, quietista e resignada, quando não mesmo reacionária (caso, segundo Kellner, de Horkheimer depois do exílio), teria sido atenuada por Jay. Cf. Kellner, 1975.

que, notadamente, Adorno passa a ocupar um papel cada vez mais proeminente nele<sup>54</sup>.

É quase desnecessário mostrar quão presente estão tais hipóteses no restante da literatura que trata da obra adorniana. A começar pela interpretação de Habermas e daqueles que seguem as linhas gerais de sua exegese acerca da assim chamada “primeira geração” da teoria crítica (Wellmer, Menke, Benhabib, Honneth), que salientam e mesmo exageram todos estes três pontos<sup>55</sup>. Assim, lê-se na *Teoria do agir comunicativo*, por exemplo, que segundo Adorno e Horkheimer “a razão instrumental é concebida em termos das relações entre sujeito e objeto. A relação interpessoal entre sujeito e sujeito, determinante para o modelo das trocas, não tem importância constitutiva para a razão instrumental” (Habermas, 2012, p. 652). Isto é, *grosso modo*, que Adorno e Horkheimer teriam regredido de uma concepção intersubjetiva para o paradigma da consciência, o qual concebe o mundo principalmente em termos da relação do sujeito (o homem, a humanidade) com seu outro (a natureza), em vez de pensá-lo como resultado da interação humana. Ademais, ele também menciona que Adorno e Horkheimer deixam de conceber a reificação como um fenômeno específico do capitalismo para lidar com categorias mais profundas, em especial, que a razão instrumental e o pensamento identificador são algo bem mais abrangente do que a abstração da troca mercantil (“a abstração da troca, nesse sentido, não é senão a forma histórica sob a qual o pensamento identificador atua na história mundial e determina as formas de circulação da sociedade capitalista” [Habermas, 2012, p. 651]).

---

<sup>54</sup> Em outro livro, porém, Jay afirma que não há uma ruptura na obra de Adorno que permita se falar de um jovem Adorno em oposição a um Adorno tardio (Cf. Jay, 1988, p. 54) e insiste na importância do marxismo heterodoxo (de Lukács e Korsch) na formação de seu pensamento (cf. p. 17).

<sup>55</sup> Há uma diferença crucial entre as leituras de Jay e de Habermas. Jay não é nada crítico acerca destas transformações, na verdade, são justamente elas que tornariam a teoria crítica algo interessante para ele, que em geral não é nada simpático a Marx ou ao marxismo. Para Habermas, ao contrário, tais mudanças teriam conduzido um projeto teórico interessante em direção a aporias sem fim, ao pessimismo resignado, por isso o tom eminentemente crítico do comentário habermasiano. Cabe notar, porém, que a retomada da teoria crítica por Habermas não consiste num retorno ao marxismo dos anos trinta, mas é ela mesma inteiramente baseada na ideia da primazia do político sobre o econômico.

### III. Seria esta uma boa interpretação?

A hipótese de que Adorno adotou à tese do capitalismo estatal e de que tal adoção acarretou uma mudança no objeto da crítica e uma guinada pessimista se tornou hegemônica na literatura que versa sobre a sua obra. A lista de comentadores que defendem tal hipótese inclui as outras obras de referência acerca da história do Instituto, como *Theory and Politics*, de Dubiel (1985) e *The Frankfurt School*, de Wiggershaus (1995). Marramao (1975), Benhabib (1986), Cohn (1986), Honneth (1993), Nobre (1998) e Postone (2003) dão central importância a tal adesão, citada ainda por Hammer (2006) e Bohman (2013). Mas nem toda unanimidade é sábia<sup>56</sup>. Em primeiro lugar, corre-se o risco de projetar na obra de Adorno a sombra do percurso desenvolvido por Horkheimer. De acordo com boa parte da literatura que versa sobre o assunto há um processo contínuo de desengajamento e perda da radicalidade que percorre a obra de Horkheimer, em parte devido a um gradual afastamento de Marx e do marxismo. Mas o mesmo não ocorre, de forma alguma, com a obra de Adorno. Não há menos Marx em suas obras tardias, pelo contrário, a presença do autor de *O Capital* é mais visível nestas do que em seus primeiros escritos. Tampouco há menos radicalidade, apesar de toda dúvida que paira na obra adorniana sobre qualquer possibilidade real de transformação social (seja em suas primeiras obras, seja em suas derradeiras).

Mas este é apenas o primeiro dos problemas que precisariam ser enfrentados. O segundo é a completa ausência de indícios, na obra de

---

<sup>56</sup> Na verdade há importantes exceções a tal interpretação. Cook (2004, p. 16) afirma que Adorno adotou o diagnóstico de Pollock como uma descrição hábil do nacional-socialismo, mas que teria recusado qualquer generalização de tal diagnóstico para o restante do capitalismo tardio. Esta tese, no entanto, esbarra na seguinte afirmação de Adorno: “Em sua obra *Behemoth*, que até hoje ainda considero a melhor apresentação socioeconômica do fascismo, o falecido Franz Neumann mostrou que justamente sob o fascismo essa integração [da sociedade] é uma situação superficial, e que sob a tênue capa do Estado totalitário se trava um combate quase arcaico e anárquico entre os diversos grupos sociais” (IS: 130). Como foi visto, a explicação de Neumann era inteiramente oposta às teses de Pollock, de forma que mesmo para tal sociedade o termo capitalismo estatal seria equívoco. Pedroso (2009, 2013) e Zuidervaart (2011) afirmam que Adorno rejeitou a argumentação de Pollock, com o que estou de acordo. Freyenhagen (2013) e Benzer (2011) não comentam diretamente o assunto, mas ressaltam a importância da crítica ao capitalismo em toda a obra de Adorno.

Adorno, que justifiquem tal interpretação. Adorno não adota o termo capitalismo estatal, e quando usa tal termo o faz de maneira negativa. Para começar, Adorno escreveu suas impressões sobre o manuscrito do artigo de Pollock em uma carta dirigida para Horkheimer, em Junho de 1941. Nela, Adorno fala que o artigo em questão parece uma inversão da obra de Kafka, se o autor de *O Processo* retratara a hierarquia de escritórios como o inferno, Pollock retratava o próprio inferno como uma hierarquia de escritórios. Mas sua objeção mais séria consistia no questionamento acerca de se “uma economia não-antagonista seria possível em uma sociedade antagonista” (Br II: 139)<sup>57</sup>.

Adorno faz pouquíssimas menções ao termo “capitalismo estatal” em sua obra. Na *Dialética negativa*, para dizer que Marx e Engels não confundiram economia planejada com capitalismo de Estado (Cf. DN: 268). Num trecho suprimido (*Das Schema der Massenkultur*) da *Dialética do esclarecimento* para dizer que a própria história, tal como o indivíduo, torna-se um costume no qual se esconde “a fria modernidade do monopólio e do capitalismo estatal” (SM: 316). Este segundo trecho é o único no qual usa o termo para descrever a situação vigente, mas há de se lembrar que se trata de um trecho suprimido, não publicado pelos autores. Por fim, o termo reaparece no ensaio sobre o livro *Admirável mundo novo*, de Aldous Huxley, contido em *Prismas*. Neste, Adorno usa o termo “capitalismo estatal” para descrever a distopia huxleyana: “um sistema de classes racionalmente organizado e de dimensão planetária, de um capitalismo de Estado totalmente planejado, onde coletivização total corresponde a dominação total, e onde a economia monetária e a busca do lucro continuam existindo” (P: 94). Destarte, parece que o modelo delineado por Pollock pode ser aplicado à sociedade descrita no livro de Huxley.

Seria possível supor que embora não adotasse literalmente o termo “capitalismo estatal” Adorno teria usado outro conceito com o

---

<sup>57</sup> O ensaio de Adorno “Reflexões sobre a teorias das classes”, de 1942, é particularmente interessante por estar temporalmente próximo do de Pollock e lidar em grande medida com os mesmos assuntos. A tese defendida no ensaio (que só foi publicado postumamente) diz que houveram grandes transformações na estrutura das classes, de modo que segue havendo opressão e exploração, mas os oprimidos já não se experimentam mais como classe. Por conseguinte, tal ensaio é mais um exemplo do que estou afirmando: Adorno nota que o diagnóstico de Marx já não é mais inteiramente válido, mas as transformações por ele observadas levam a um diagnóstico bastante distinto daquele delineado por Pollock.

mesmo teor. Nobre e Marin (2012, p. 105) sugerem que é precisamente isto o que ocorre, e que o termo adotado é o de “mundo administrado”, já Honneth (1993, p. 73) afirma que o termo escolhido é o de “capitalismo tardio”. O critério para mostrar que tais interpretações não sucedem é simples, basta mostrar que Adorno não defende a tese do primado do político sobre o econômico, a ideia central do argumento de Pollock. Encontrar passagens na obra de Adorno que afirmem que a dominação segue sendo eminentemente econômica exige o abandono de tal hipótese interpretativa e a sugestão de uma interpretação alternativa para a obra tardia de Adorno. Tais passagens são encontradas em abundância. Isto é, há inúmeras passagens em que Adorno defende explicitamente o contrário da tese principal de Pollock, a saber: que, apesar das grandes mudanças que ocorreram na sociedade capitalista, continua havendo um predomínio da esfera econômica, que os homens seguem sendo dominados principalmente por meio do processo econômico. Em *Minima Moralia*, ele fala acerca do “absoluto predomínio da economia” [*absolute Vorherrschaft der Ökonomie*] (MM: §36). Anos depois, no verbete “Sociedade”, escrito um ano antes da publicação da *Dialética negativa*, Adorno declara:

O primário é o lucro. (...) Na redução dos homens a agentes e suportes do intercâmbio de mercadorias se oculta a dominação dos homens sobre os homens. Isto segue sendo verdade apesar de todas as dificuldades com as que entretanto se viram confrontadas algumas categorias da crítica da economia política. A estrutura total da sociedade tem a forma pela qual todos tem de submeter-se à lei de intercâmbio se não querem sucumbir, com independência de se subjetivamente se veem guiados ou não por um ‘estímulo de lucro’. (G: 13)

Em “Capitalismo tardio ou sociedade industrial?”, conferência pronunciada em 68, encontramos um trecho com teor semelhante, aliás, ainda mais claro: “A dominação sobre seres humanos continua a ser exercida através do processo econômico. Objeto disso já não são mais apenas as massas, mas também os mandantes e seus apêndices” (CTSI: 67). Ora, tais afirmações colidem inteiramente com a tese de Pollock, não apenas por reafirmar a primazia do econômico sobre o político como por ressaltar que mesmo o grupo dominante está sujeito ao processo econômico. Na mesma conferência o frankfurtiano acrescenta:

A sociedade é capitalismo em suas *relações* de produção. Os homens seguem sendo o que, segundo a análise de Marx, eles eram por volta da metade do século XIX: apêndices da maquinaria, e não mais apenas literalmente os trabalhadores, que têm de se conformar às características das máquinas a que servem, mas, além deles, muito mais, metaforicamente: obrigados até mesmo em suas mais íntimas emoções a se submeterem ao mecanismo social como portadores de papéis, tendo de se modelar sem reservas de acordo com ele. Hoje como antes produz-se visando o lucro [*um des Profits willen*]. (CTSI: 68)

Na última aula de seu curso *Introdução à sociologia*, também de 68, Adorno reafirma o predomínio do econômico na sociedade moderna:

Em tais casos, o risco [da perspectiva histórica para a sociologia] consiste em que, através da relação da sociedade ao passado ainda não determinado totalmente pela economia e não tão socializado como atualmente, se gera a impressão de que em tempos idos ou até mesmo de um modo geral e em qualquer circunstância, houve o predomínio do espírito na sociedade, e não, como podemos postular para a sociedade atual, justamente o predomínio do nexu econômico, ao qual entrementes também foram integrados os chamados fenômenos espirituais em toda sua abrangência. (IS: 338)

O que se coaduna inteiramente com a tese contida na *Dialética negativa* segundo a qual “o predomínio da economia não é nenhuma invariante” (DN: 163), isto é, que a dominação da economia sobre as outras esferas da vida e da sociedade é uma característica específica da sociedade capitalista e não uma “lei geral” ou um princípio metódico a ser aplicado a qualquer situação. Acredito que estas passagens são suficientemente claras para rechaçar de forma enfática a tese da adoção por parte de Adorno do diagnóstico de Pollock acerca do capitalismo estatal e do primado do político.

Não se deve, no entanto, concluir a partir disto que não houve alterações profundas na teoria de Adorno, sobretudo no que se refere ao campo econômico. O fato de Adorno afirmar que, tal como nos tempos

de Marx, as pessoas estão submetidas à dominação da economia não deve ser entendida como se com isto ele estivesse subscrevendo a validade de toda a análise marxiana para a sociedade que lhe era contemporânea. Em primeiro lugar, o próprio conceito de “capitalismo tardio”<sup>58</sup> é adotado pelo frankfurtiano em grande parte em oposição ao “capitalismo liberal” oitocentista analisado por Marx. Em seu curso *Elementos filosóficos de uma teoria da sociedade*, de 64, Adorno elenca algumas modificações que fazem com que não se possa explicar mais “com as fórmulas clássicas de uma sociedade de troca liberal toda a vida social e a reprodução da vida da sociedade” (PETG: 52), isto é, modificações que violam o “princípio puro de concorrência” (idem) e as leis econômicas clássicas. Para começar, o fato do próprio capitalismo liberal se degenerar em monopólios colossais fez com que a sociedade alemã e estadunidense, ao menos, se protegesse com leis anti-trustes ou anti-monopólio (legislação esta que, não obstante, “tem um momento de ingenuidade” [idem: 51] uma vez que “a força intrassocial e intraeconômica desse movimento para os monopólios evidencia-se ser de uma tal e esmagadora robustez que apesar dessa legislação nem na América nem entre nós deixa-se fazer algo a sério contra essa tendência, sobretudo na medida do desenvolvimento global da técnica e da economia” [idem]). Ele menciona ainda o surgimento de medidas como “o intervencionismo estatal, os subsídios aos desempregados e os programas de trabalho público” (idem) que “têm instituído de antemão válvulas de escape para a queda, e portanto para a crise e para o desemprego em massa” (idem); assim como a integração do proletariado à sociedade e a organização do mesmo em grandes sindicatos que faz com que ele consiga negociar uma situação mais vantajosa diante dos grandes monopólios. Segundo Adorno, todas estas modificações foram feitas no intuito de preservar a situação vigente:

Em vista do fato da relação de classes, das tensões de classes, das lutas de classes, que ocorreram, e, ao menos às vezes, da consciência de classe potencialmente disponível, a sociedade em suas formas existentes, a saber, com a propriedade

---

<sup>58</sup> O termo “capitalismo tardio” surge, salvo engano, na obra de Sombart (*Der Moderne Kapitalismus*, de 1902) e se dissemina ao longo dos 30 e 40 (sendo usado em vários escritos dos autores vinculados ao Instituto (inclusive na *Dialética do esclarecimento*). Cabe notar que o termo é usado de forma pouco rigorosa, de forma que sua adoção (por Adorno, Habermas, Offe, Mandel etc.) não significa uma adesão a um mesmo diagnóstico.

privada dos meios de produção e com o princípio de troca universal, provavelmente não poderia se conservar caso tais modificações não fossem feitas. (PETG: 49-50)

Destarte, embora não se trate mais, nos detalhes, de uma subscrição à análise marxiana contida em *O Capital*, nem por isso se trata de um abandono da mesma. É certo que a situação social é outra. O Estado passa a ter um papel cada vez maior de mediação e atenuação dos conflitos sociais. Ao mesmo tempo, o proletariado não só passa a estar integrado, como também consegue obter um quinhão maior da riqueza e com isso satisfazer melhor suas necessidades e desejos. Porém, isto não significa que o objetivo da produção tenha deixado de ser o lucro e passado a ser a satisfação das necessidades e desejos dos viventes (ou, dito de forma mais adorniana, a supressão do sofrimento deles).

Retomando o fio da argumentação: as passagens supracitadas são suficientes para rechaçar de forma definitiva a hipótese segundo a qual Adorno estaria de acordo com a tese de Pollock acerca do capitalismo estatal e, por conseguinte, do predomínio do político sobre o econômico. No entanto, tal recusa não significa que o pensador frankfurtiano mantenha-se aferrado à ortodoxia marxista que desconsidera as mudanças ocorridas no campo econômico no decorrer do século XX. Como pode se ver, sobretudo em seus cursos, ele analisou uma série de mudanças estruturais da economia que fizeram com que houvesse uma melhoria no padrão de vida e um atenuamento nas contradições internas do sistema capitalista (tanto pelo planejamento e administração estatal, quanto pelo sistema de auxílio aos desempregados etc.), assim como a intensificação da tendência à monopolização da economia. Trata-se, é certo, de um sistema em que o planejamento político, sobretudo administrativo, passa a desempenhar um papel de grande relevância, mas em momento algum este passa a ter a primazia. A administração, e nisto está o ponto central da divergência com Pollock, é ela própria subordinada ao interesse do lucro e é feita até mesmo com o intuito de maximizá-lo a longo prazo. Se Adorno rechaça a teoria de Pollock e reafirma a primazia do econômico, então decorre disto que o campo econômico segue possuindo um papel proeminente como objeto da crítica tardia.

#### IV. A insuficiência da crítica da economia política

Afirmar que a crítica do capitalismo seguiu sendo necessária não é o mesmo, porém, que afirmar que ela segue sendo suficiente. Neste sentido, não só passa a ser importante ver o quanto foi alterada a própria estrutura do capitalismo, na medida em que o Estado interventor passa a atenuar o caráter destrutivo e autodestrutivo do capital, como também analisar se basta, para uma teoria crítica da sociedade que busque a “emancipação das pessoas frente as relações que as escravizam” (Horkheimer, 1988, p. 219), criticar a economia política, isto é, se é apenas o capitalismo o obstáculo que impede a libertação. A resposta é negativa. É preciso não apenas ver o que mudou frente ao diagnóstico traçado por Marx, como ampliar o escopo deste para ver o que mais impede que os homens se relacionem de forma solidária e consciente. Ao menos três aspectos merecem destaque<sup>59</sup>.

Em primeiro lugar, Adorno afirma que Marx adere a um conceito de cientificidade sem “perceber plenamente que haveria que examinar e analisar a configuração da ciência que leva precisamente a marca da sociedade” (PT II: 172), isto é, que Marx é acrítico em relação à ciência moderna, e por conseguinte não conseguiu compreender como a própria forma de racionalidade prevalescente na sociedade moderna está amalgamada com o processo que ele mesmo denuncia. Este primeiro aspecto mostra que é preciso ampliar o escopo da crítica marxiana de forma a incluir também a crítica da forma de racionalidade prevalescente; uma forma de racionalidade que contribui para a disseminação do capitalismo ao mesmo tempo que é impulsionada por esta.

Em segundo lugar, Adorno acusa Marx de ser acrítico frente à dominação desenfreada da natureza:

Na verdade, em Marx o princípio da *dominação da natureza* é aceito bastante ingenuamente. De acordo com a concepção de Marx, é preciso mudar algo nas relações de dominação entre as pessoas – elas devem ser transformadas, ou melhor, devem desaparecer – mas a dominação absoluta da natureza pelos seres humanos não é afetada por isso, de tal maneira que se pode dizer que a imagem de uma sociedade sem classes em

---

<sup>59</sup> A análise destes três aspectos será propriamente desenvolvida no próximo capítulo. O presente trecho é apenas uma apresentação sumárioado que será elaborado adiante.

Marx, como Horkheimer uma vez formulou, tem algo de uma gigantesca sociedade de ações para a exploração da natureza. (VüND: 89)

Isto é, é preciso não apenas terminar com as relações de dominação entre as pessoas, mas também colocar limites na dominação da natureza pelas pessoas, refletindo sobre o quanto tal dominação é necessária e como pode ser atenuada. Novamente, isto é uma complementação da crítica original marxiana (e não uma substituição do objeto de crítica, como Jay e Habermas sugerem).

Por fim, é preciso também investigar os motivos que fazem com que “incontáveis indivíduos – e pode-se mesmo dizer: a maioria avassaladora dos homens – agem seriamente de modo contrário a seus interesses racionais” (IS: 274), de forma que, em vez de lutarem contra seu processo de assujeitamento, contra as condições que os oprimem, eles se aferram a tal processo e a tais condições, em grande parte por meio daquilo que a psicanálise designa de identificação com o agressor. Isto traz a psicanálise para o centro da teoria crítica, para o lado da economia política como foco do interesse. E mais: exige a análise do processo de enfraquecimento do eu, da supressão do indivíduo, condição que coloca mais um obstáculo no árduo caminho em direção a emancipação.

## **V. Conclusão**

Em suma, o capítulo que ora finda consiste apenas em uma espécie de preparação para o próximo, em que analisarei as críticas de Adorno ao capitalismo, à forma de racionalidade prevalescente na modernidade, à dominação absoluta da natureza e aos danos e patologias que pairam sobre os indivíduos. Para ir adiante no sentido de especificar os objetos da crítica tardia adorniana foi preciso dar um passo atrás e esclarecer que a crítica ao capitalismo não desaparece nem é substituída, mas sim complementada na obra tardia de Adorno. Isto é, neste capítulo foi visto que 1) Adorno não adotou a tese do primado do político proposta por Pollock, que de acordo com ele a dominação econômica segue tendo a primazia na sociedade; 2) isto não significa que Adorno se aherre a uma ortodoxia marxista, mas sim que de acordo com ele as mudanças estruturais ocorridas na sociedade desde a época de Marx serviram sobretudo para manter a dominação econômica, para dar sustentação a um sistema que solapa suas próprias condições de manutenção; 3) que a crítica da economia política seguia sendo

necessária para a teoria crítica, mas já não era mais suficiente, uma vez que agora é preciso também analisar o quanto a forma de racionalidade prevalescente está amalgamada com tal sistema; é preciso também criticar a dominação absoluta da natureza e pensar uma maneira de reconciliação para com ela; por fim, ver como as próprias instâncias psíquicas dos indivíduos contribuem para a manutenção da dominação que paira sobre eles, assim como o processo de enfraquecimento da instância designada “eu” por Freud.

Se minha interpretação quanto a rejeição, por parte de Adorno, da tese pollockiana acerca do capitalismo estatal for correta, a teoria crítica de Adorno se torna sem dúvida mais sedutora para leitores contemporâneos. Isto porque os últimos cinquenta anos foram marcados sobretudo por uma forte desregulamentação dos mercados e pelo reempoderamento do capital, o que de certa forma solapa a crença no primado do político (e mais, sugere que este primado não foi mais do que aparente no passado recente). Ao mesmo tempo, Adorno nota a criação de válvulas de escape para crises, mas não afirma, como Pollock, que as causas destas estavam potencialmente eliminadas. A crise atual do capitalismo, a qual de forma alguma deve ser vista apenas como uma crise de legitimação (na verdade, o capitalismo se encontrava talvez no ápice de seu sucesso em termos de legitimação quando a crise se iniciou, em 2007), traz de novo ao primeiro plano a dimensão econômica (e mesmo distributiva) em praticamente todos os conflitos sociais. Nestas condições, parece-me que Adorno oferece um diagnóstico que sem dúvida precisa ser questionado e modificado, mas mais valioso para se compreender nossa própria época do que os diagnósticos da teoria crítica, do tempo de Adorno e posteriores a ele, que menosprezam o âmbito econômico e seus antagonismos internos em prol da primazia da análise política.

Dito isto, gostaria de tecer uma consideração crítica acerca desta ampliação do escopo da crítica por parte de Adorno. Sem dúvida, todos os três pontos levantados pelo pensador frankfurtiano são fundamentais para uma nova forma de anticapitalismo, uma forma que consiga superar o fracasso da emancipação e propor novas alternativas ao existente. Uma sociedade emancipada não apenas precisa produzir as coisas de que necessita de uma forma radicalmente distinta, como sugeria Marx, mas também deve pensar de outra maneira, relacionar-se com a natureza de outra forma, e os indivíduos emancipados carecem da libertação da identificação com o que os oprime, assim como ter seu eu fortalecido. Minha crítica é que o teórico frankfurtiano não foi longe o suficiente. Ele deixou de questionar, ou problematizou pouco, alguns

pontos que passaram a ser de extrema importância com o surgimento da nova esquerda, algo que já estava então em curso. Os exemplos são vários: Adorno parece ter dado pouca importância à dominação de gênero, assim como às humilhações impostas a grupos geralmente excluídos, como os negros ou os homossexuais. Assim, quando fala da dominação entre as pessoas ele quase sempre se refere às formas econômicas de tal dominação, isto é, a dominação dos trabalhadores pelos capitalistas ou a dominação abstrata, sem sujeito, do capital sobre toda a sociedade, mas deixa de elencar outras formas, não-econômicas, de dominação que impedem a emancipação<sup>60</sup>. É certo que Adorno não está preocupado em oferecer uma “gramática dos conflitos sociais” (como faz Honneth), e portanto não quer elencar ou hierarquizar as formas de dominação existentes, mas mesmo assim ele acaba por reproduzir, ao menos em certo grau, uma das maiores deficiências do marxismo e do movimento operário.

---

<sup>60</sup> Para ser justo com Adorno, é conveniente notar que em textos como “Os tabús sexuais e o direito hoje” ele problematiza diretamente tais questões, assim como em partes da *Minima Moralia* e mesmo da *Dialética negativa* ele mostra que uma das mais fortes opressões consiste em solapar a possibilidade de ser diferente dos demais. O ponto apenas é que tais temas são demasiado secundários na análise das formas de dominação existentes no capitalismo tardio.



## **4. As muitas críticas**

O capítulo precedente foi uma espécie de grande digressão histórica em que busquei questionar, e na medida do possível refutar, uma interpretação muito disseminada da obra adorniana que afirma que em meados dos anos 1940 teria havido uma substituição do objeto da teoria crítica de Adorno<sup>61</sup>, isto é, que ele havia deixado de criticar o capitalismo para passar a criticar a racionalidade instrumental. Argumentei então que em vez desta substituição o que houve foi uma complementação, uma vez que a crítica ao capitalismo seguia sendo necessária, mas já não era suficiente como análise dos obstáculos que impediam a emancipação. Tal digressão tinha por objetivo limpar o terreno, por assim dizer, para permitir uma apresentação da teoria crítica tardia de Adorno a partir do exame de suas principais críticas sociais.

Doravante, retomo a obra tardia do teórico frankfurtiano para mostrar as principais características da crítica ao capitalismo e à economia (I), à racionalidade prevalescente na modernidade (II), à dominação desenfreada da natureza (III) e, por fim, à vida danificada (IV). Embora trate os tópicos separadamente, desde agora ressalto que eles se encontram imbricados, reforçando-se reciprocamente, e que tal divisão serve apenas como um modo de esquematizar a crítica tardia de Adorno.

### **I. O que há de errado com o capitalismo?**

Tenho defendido, até agora, que Adorno é um teórico anticapitalista. Isto é, o capitalismo é visto por ele como um entrave para a emancipação. Afirmar que alguém é anticapitalista provavelmente causa a imediata associação com a crítica que foi, por assim dizer, a predominante a tal sistema, ao menos no século XIX e XX. Para esta, o capitalismo era um mau sistema de produção por ser intrinsecamente injusto, por estar baseado em uma relação desigual entre aqueles que detém os meios de produção e aqueles que não possuem nada além de sua força de trabalho. Ao longo do processo de produção mercantil, diz tal crítica, há uma contínua exploração da mão de obra, da força de trabalho, que produz tudo mas fica apenas com uma ínfima parte. No

---

<sup>61</sup> Na verdade, Habermas (cf. 2012, p. 664) sugestiona, e Honneth (cf. 1993) enfatiza, que houve, por parte de Adorno, um abandono da teoria crítica em benefício da filosofia da história, de modo que a teoria tardia adorniana sequer deveria ser considerada como uma teoria crítica da sociedade.

centro da crítica, por conseguinte, está a denúncia da exploração que é feita pela classe dos capitalistas sobre a classe dos trabalhadores. Esta crítica é uma crítica da injustiça: a situação social gerada pelo modo de produção capitalista é injusta pois há uma distribuição desigual tanto do fardo do trabalho, da produção, que incide unicamente sobre uma parcela da população, quanto do gozo dos produtos, o qual é feito principalmente pelos que não precisam despende seu tempo produzindo tal riqueza. Esta crítica pode ser denominada, fazendo uso da terminologia de Boltanski e Chiapello (Cf. 2011, p. 87-91), como crítica social, e foi realizada sobretudo pelos socialistas, e, em especial, por suas vertentes marxistas e pelo movimento operário em geral. *Grosso modo*, esta crítica sugere que a superação do capitalismo deve ter por objetivo uma supressão da injustiça, portanto, que ela deve visar a criação de uma sociedade igualitária e sem pobreza, algo que seria alcançável por uma apropriação coletiva do desenvolvimento técnico das forças produtivas que foi feito ao longo do período em que esteve em vigor o modo de produção capitalista.

Embora seja certamente a forma de anticapitalismo mais conhecida, a crítica social não foi, de modo algum, a única. Ao lado da crítica social, e de forma concomitante a ela, existe aquela que, também seguindo a terminologia de Boltanski e Chiapello, pode ser chamada de crítica artística. Esta é uma crítica ética que se caracteriza por denunciar uma forma de vida que é praticamente imposta pela sociedade capitalista – forma de vida esta que é regida por uma moral ascética do trabalho e pela mercantilização de todas as coisas e relações, as quais perderiam assim a sua autenticidade<sup>62</sup>. A sociedade moderna, desta forma, passa a ser criticada pelo fato de que nela tudo é substituível, tudo é funcional, tudo é feito para ser trocado e que por causa disso as coisas são reduzidas e aplainadas, as diferenças qualitativas são suprimidas e, por conseguinte, o mundo se torna algo aborrecido e tedioso. Ao mesmo tempo, as pessoas são obrigadas a adaptar-se a uma vida disciplinada e ordeira, a qual não deixa espaço para a divagação, o perambulamento e

---

<sup>62</sup> Rahel Jaeggi (Cf. 2013) diferencia três tipos de crítica ao capitalismo: as críticas funcionais (que argumentam que o capitalismo é disfuncional pois acarreta crises); as críticas morais (que dizem que o capitalismo é intrinsecamente injusto pois está baseado na exploração) e as críticas éticas (as quais afirmam que a vida no capitalismo é má, uma vez que o capitalismo não gera as condições de possibilidade de uma vida boa ou feliz). O que denominei antes por crítica social é uma forma de crítica moral, já a crítica artística é uma forma de crítica ética.

o acaso. Esta é uma crítica que não apela para um ideal de justiça como faz a crítica social; em vez disso, ela se vale dos conceitos de liberdade, autonomia, e, de certa forma, também do conceito de autenticidade e de uma valoração das diferenças. Esta crítica remonta, como diz sua denominação, aos círculos artísticos, mas também, por extensão, ao ambiente boêmio, e sempre esteve presente em alguma medida nos movimentos estudantis. Para ela, a superação do capitalismo deveria dar espaço a criação de uma sociedade com menos controles, mais liberdades, menos preconceitos, em que seria possível uma vida menos regulada e funcionalista, um mundo no qual se pudesse perambular sem a supervisão constante de um superego que adverte contra tal perda de tempo, em que se pudesse ser diferente sem receio.

Se a primeira crítica encontra sua maturação no trabalho teórico de Marx, a segunda faz o mesmo na obra literária de Baudelaire. Mas um exame minucioso na obra do boêmio e indisciplinado Marx e na do socialmente sensível e agudo crítico da miséria Baudelaire mostra que a fronteira entre uma crítica e a outra é muito mais difusa e difícil de demarcar do que pareceria à primeira vista. Que se dirá, então, do anticapitalismo adorniano, que entrelaça ambas as críticas até elas se tornarem indiferenciáveis? Nos textos do frankfurtiano, o capitalismo é tanto um sistema intrinsecamente injusto, causador de uma desigualdade social inaceitável, quanto um modo de produção que coage os indivíduos e os impede de viver de forma autônoma e livre. Ao mesmo tempo em que danifica a vida das pessoas, tornando-as meras engrenagens de um mecanismo autônomo que busca apenas seu próprio crescimento, o capitalismo lesa também os objetos, cujas qualidades são cada vez mais desprezadas em benefício de uma quantificação desmedida. De forma concomitante, o capitalismo, aos olhos de Adorno, não cessa de reproduzir a miséria e segue incapaz de dar fim à fome e aos demais sofrimentos socialmente causados; além de impor o fardo do trabalho árduo em um momento em que este poderia já estar abolido. A meu ver, não se entende melhor a crítica social adorniana ao se dar primazia a uma crítica ou outra. Ao contrário, é justamente mostrando quão entrelaçadas elas estão que podemos compreender porque o frankfurtiano diz que carência e opressão são a mesma coisa (Cf. Fo, 618), portanto, que não pode haver liberdade na pobreza.

Para qualificar de forma mais minuciosa o anticapitalismo adorniano, no entanto, é preciso mostrar o entrelaçamento entre a crítica social e a crítica artística delineadas acima a partir do exame da forma de dominação específica do capitalismo (a); assim como dos demais danos que o sistema capitalista impõe sobre os indivíduos e sobre a

natureza (b). Antes disso, porém, cabe frisar, mais uma vez, que capitalismo não pode ser entendido meramente como uma forma de distribuição da riqueza mediada pelo mercado e como uma forma de produção baseada na propriedade privada dos meios e instrumentos necessários a tal fim. Na obra de Adorno o capitalismo é visto antes como uma forma de vida que se impôs na modernidade ou até mesmo como a própria civilização moderna, pautada por uma dinâmica sempre crescente e alienada que visa seu próprio crescimento e não a satisfação das necessidades e desejos dos viventes.

### ***a) Capitalismo como forma de dominação***

É precisamente esta dinâmica que cria aquilo que se pode denominar como a forma específica de dominação do capitalismo. Esta não é uma dominação por parte de um grupo social, digamos, os capitalistas, entendido como os proprietários dos meios de produção, sobre outro grupo social, os proletários, aqueles que vivem da venda de sua força de trabalho. Antes, é uma forma de dominação que pode ser chamada de impessoal e até mesmo abstrata, e que consiste na dominação dos próprios mecanismos e estruturas sociais que garantem a valorização contínua sobre o conjunto dos indivíduos<sup>63</sup>. Isto é, a dominação do próprio objetivo de perpétuo crescimento econômico, a aspiração ao ganho, sobre os desejos e necessidades daqueles que, não obstante, constituem estes mecanismos e estruturas, mas de forma alguma têm o controle deles. Adorno, ao longo de sua obra tardia, fala em “domínio universal do valor de troca sobre os homens, que a priori recusa aos sujeitos serem sujeitos” (DN: 154). No capítulo anterior, mencionei uma passagem da conferência “Capitalismo tardio ou sociedade industrial” em que Adorno diz que “a dominação sobre seres humanos continua a ser exercida através do processo econômico. Objeto disso já não são mais apenas as massas, mas também os mandantes e seus apêndices” (CTSI: 67). Esta passagem é interessante porque indica

---

<sup>63</sup> A ideia da dominação abstrata provém de Marx e foi desenvolvida explicitamente nos *Grundrisse* (obra em que Marx afirma que “os indivíduos são agora dominados por *abstrações*, ao passo que antes dependiam uns dos outros” [Marx, 2011, p. 112]), aparecendo no *Capital* apenas de forma implícita. Esta categoria da dominação impessoal e abstrata aparece posteriormente na obra dos teóricos que lidam com a temática do fetichismo da mercadoria (como o jovem Lukács [em *História e consciência de classe*] e o próprio Adorno). No entanto, só passa a ser mais desenvolvida com a retomada crítica de Marx por Moishe Postone (Cf. 2003) e por Robert Kurz (Cf. 2010).

que mesmo aqueles que mandam, e que podemos entender como os capitalistas, estão sujeitos à dominação econômica. Por conseguinte, mesmo eles são meros suportes do mecanismo de valorização e estão sujeitos aos desmandos de tal mecanismo, em vez de se servirem dele a seu bel-prazer.

A crítica da dominação é sem dúvida central na teoria crítica adorniana. A dominação é aí entendida sobretudo como algo que impede a existência da liberdade, da autodeterminação. No caso da dominação econômica abstrata acima descrita, os indivíduos são reduzidos a meras engrenagens do mecanismo de produção (“os homens seguem sendo o que, segundo a análise de Marx, eles eram por volta da metade do século XIX: apêndices da maquinaria” [CTSI: 68]), e portanto são transformados em meras coisas, são reificados. Isto significa, para retomar a citação supramencionada da *Dialética negativa*, que eles deixam, no capitalismo, de serem sujeitos para se tornarem meros objetos dos processos sociais dos quais são parte constitutiva. Eles não controlam tais processos, ao contrário, são controlados por estes. A crítica de tal forma de dominação, portanto, denuncia tal estado de coisas com o objetivo de que esta dominação se desfaça e com isto os indivíduos se libertem da coação e se tornem sujeitos, passando a controlar os seus processos de interação social. Há, no entanto, um obstáculo considerável para que isto ocorra. Uma das características desta forma de dominação consiste em sua própria opacidade. Se, como disse Adorno em *Minima Moralia*, “faz parte do mecanismo da dominação impedir o conhecimento dos sofrimentos que ela produz” (MM: § 38), no caso da dominação abstrata tal impedimento se torna ainda mais incisivo, uma vez que as “relações autonomizadas”, isto é, as interações sociais que deixam de ser controladas pelos indivíduos e, por assim dizer, ganham vida própria, “se convertem em opacas para os homens” (G: 12).

No centro da crítica de Adorno está a ideia de que o capitalismo é um modo de produção problemático sobretudo porque nele a produção deixa de estar subordinada à satisfação das necessidades. Em vez disso, a própria produção se torna uma finalidade em si, é feita com vistas ao seu próprio incremento contínuo. Isto é, no sistema capitalista, as mercadorias são produzidas visando a obtenção do maior lucro possível, e não a satisfação das carências ou a atenuação do sofrimento. Numa teoria materialista da sociedade, ou melhor, em qualquer teoria não demasiado idealista, o conceito de modo de produção possui um lugar central. Isto porque, seja qual for a ordenação social, as pessoas precisam produzir aquilo que é necessário para a sua conservação, para

sua reprodução material. Porém, só na sociedade capitalista o modo de produção, a esfera da economia, tem um primado praticamente absoluto. Como afirma Adorno: “o predomínio da economia não é nenhuma invariante” (DN: 163). Na ordenação capitalista, a esfera da economia tem uma primazia frente as demais esferas da sociedade, pois o processo capitalista de produção molda as outras esferas de modo que elas auxiliem ou ao menos não dificultem o seu crescimento. Mais do que isso, o capitalismo, em seu afã infindável, tende a disseminar o domínio do econômico para esferas que antes ficavam longe dele, ou, ao menos, que tinham certa autonomia diante de seus imperativos. Este é o caso da esfera da cultura, que sob a indústria cultural, ao longo do século XX, perde sua autonomia para passar a ser feita como se fosse uma mercadoria qualquer, algo feito para ser trocado no mercado pela melhor oferta que se conseguir. Se a subordinação da esfera da cultura foi a mais analisada por Adorno, em grande medida por ser provavelmente a mais visível em sua época, hoje certamente o mesmo poderia ser dito, por exemplo, em relação à educação ou à saúde. Se é verdade que o professor, tutor ou instrutor recebia seu ordenado também em sociedades pré-capitalistas (ou capitalistas de até pouco tempo atrás), a educação por ele incentivada não era vista como uma mercadoria como as demais, feita como que sob encomenda, ao gosto do freguês. Tampouco era pensada tão diretamente como algo voltado para a inserção em um mercado de trabalho como é o caso atualmente. Enfim, digo isto apenas como uma tentativa de explicar algo que é facilmente constatável, embora difícil de comprovar: a história da sociedade capitalista apresenta uma tendência contínua e crescente de mercantilização; e, por conseguinte, o predomínio do âmbito econômico é cada vez maior.

### ***b) Os danos causados aos indivíduos, à natureza e aos objetos***

Os indivíduos submetidos a tal sistema de dominação experimentam uma ampla gama de sofrimentos que poderiam ser abolidos caso o processo de produção não visasse ao seu próprio crescimento; se, pelo contrário, tivesse por meta a atenuação do sofrimento ou a satisfação das necessidades. Em primeiro lugar, os indivíduos sofrem em tal sistema por sua própria falta de liberdade. O frankfurtiano tem uma concepção normativa do que é a liberdade: esta consiste na capacidade de autodeterminação, ou, como ele afirma, “liberdade significa crítica e transformação das situações” (DN: 191). No primeiro modelo da *Dialética negativa*, Adorno objeta a Kant o fato de que os verdadeiros obstáculos à autonomia são oriundos da

configuração da sociedade e não, como pensou o autor da *Crítica da razão pura*, surgidos da natureza. Agora fica claro que boa parte (mas certamente não todas) as coações sociais são derivadas da necessidade de sustentar o modo capitalista de produção. Mais precisamente, evidencia-se que o modo capitalista de produção, com a primazia de sua finalidade de obtenção de lucro sobre as finalidades das outras esferas sociais, impossibilita justamente a transformação das situações.

Se é verdade que não se verificou o crescente empobrecimento da classe trabalhadora, como Marx havia previsto, e por conseguinte o aumento do antagonismo entre modos de vida distintos ou, ainda, entre riqueza e pobreza; há, em contrapartida, um antagonismo crescente entre o poder e a impotência social, isto é: enquanto o capital, representado sobretudo pelos grandes grupos econômicos (os monopólios e oligopólios), concentra cada vez mais a capacidade de determinar como será a sociedade, detêm cada vez mais o poder social na mão de seus representantes, a imensa maior parte da sociedade se torna, em medida crescente, impotente. Como o próprio Adorno observa: “quanto mais integrada está a sociedade, (...) tanto mais cada um de nós é completamente devorado por essa sociedade; e mais também somos moldados em nossa própria estrutura por meio do estado de coação da própria sociedade, tanto mais impotente cada um de nós é necessariamente em frente da totalidade” (PETG: 112).

Esta crítica é particularmente interessante porque é válida também para os países onde se implementou um forte sistema de bem-estar social. Mesmo lá, caso da Alemanha nos anos sessenta, os indivíduos se tornavam cada vez mais impotentes frente às estruturas sociais que os coagiam. Apesar de conseguirem satisfazer suas carências e grande parte dos desejos, pois viviam em uma sociedade de abundância, os cidadãos eram reduzidos a meros consumidores, de forma que suas escolhas eram meramente entre o produto  $x$  e a mercadoria  $y$ , mas não sobre em que tipo de sociedade queriam viver ou qual forma de vida pretendiam levar.

Em sua definição de liberdade, Adorno diz que esta consiste tanto na transformação das situações quanto na crítica destas. Foi visto acima que da capacidade de transformação não restam mais do que resquícios, parcelas muito diminutas ou já mesmo inexistentes. No entanto, liberdade também é a capacidade de crítica das situações existentes, e esta não está tão deteriorada quanto a primeira. Freyenhagen ressalta que o pensador frankfurtiano adota a divisão kantiana entre uma liberdade positiva, de autodeterminação ou autonomia (e, por conseguinte, de transformação) e uma liberdade

negativa, de resistência à determinação exterior ou independência dela (e, logo, de crítica). A ausência da primeira não acarreta a ausência da segunda. Nesta medida, é-se ainda livre, ao menos em certo grau, para criticar o curso que as coisas tomam e resistir, na medida do possível, a tomar parte nele (Cf. Freyenhagen, 2013, pp. 75-100).

A falta de liberdade, no entanto, não é algo apenas ruim em si mesmo, mas também na medida em que às vezes provoca diretamente, às vezes incentiva, outros danos à vida dos indivíduos. De acordo com Adorno, o capitalismo transforma cidadãos e sujeitos em meros consumidores. Como um sistema social de produção que carece de expansão contínua, ele precisa de um mercado ávido por novos produtos e, assim, incita continuamente, em especial por meio da indústria cultural, a criação de novos desejos e necessidades. Ao transformar todas as coisas em mercadorias, o capitalismo homogeniza as diferenças e reduz o campo possível das experiências, solapando a própria possibilidade de uma formação capaz de maiores realizações artísticas ou intelectuais. O campo do trabalho, evidentemente, é um dos mais afetados: o trabalho se torna cada vez mais repetitivo e mecânico, além de desnecessário. Em vez de gozar de um autêntico tempo disponível, e não um mero tempo de reposição das energias para outra jornada de labuta, os indivíduos são cada vez mais submetidos ao processo de trabalho que se torna um mero anacronismo no momento em que a automação produtiva chega a tal ponto que pode prescindir quase inteiramente do trabalho humano; mas não as relações de produção, o capital que não cresce senão sugando trabalho vivo (cf. Fr).

Por outro lado, o capitalismo transforma a natureza em um mero montante de matéria prima para fabricar mercadorias. Promove, desta forma, uma dominação absoluta da natureza que se torna um fim em si mesma, deixando inclusive de se preocupar com as condições de possibilidade da manutenção posterior seja da fabricação mercantil, seja da simples reprodução mais elementar da vida. Se a dominação da natureza é, em certa medida, necessária para o advento da civilização e, nesta mesma medida, um ganho em liberdade (uma vez que se deixa de estar diretamente submetido à grande parte das coações que seriam causadas por uma natureza indômita), ela é pervertida ao se tornar um finalidade em si mesma e ser perseguida de forma desenfreada, de modo que o ganho em liberdade corre o risco de tornar-se uma privação: a dominação obstinada da natureza acaba por resultar naquilo que ela justamente buscava dar cabo: na mera continuação da cegueira natural, do devorar e ser devorado. Com isso fica claro que, para o frakfurtiano, a liberdade é uma espécie de transcendência da necessidade, ao menos

enquanto uma forma de necessidade refletida e satisfeita que deixa de ser vista como uma obrigação e passa a ser compreendida como escolha, como preferência. A dominação da natureza poderia ter ocasionado uma tal transcendência, o que levaria a uma situação na qual esta própria dominação poderia ser suspensa, mitigada ou dirimida, de forma que a natureza não fosse apenas uma fonte de temor. Mas na civilização capitalista a natureza é vista apenas como um grande estoque de matéria prima a ser convertido em mercadorias. Como a necessidade de crescimento do capital é sem fim, é preciso constantemente estar criando novas carências que justifiquem o consumo. Isso, por sua vez, torna a exploração da natureza também em algo sem limite, uma vez que ela se liberta das restrições impostas pela satisfação dos desejos que, ao menos no mundo não-capitalista, pode ser não tão dificilmente obtida.

Por fim, o capitalismo danifica não apenas a vida e a natureza, mas também os próprios objetos, na medida em que os transforma em mercadorias. Mesmo as coisas perdem suas peculiaridades e singularidades e se tornam meramente um exemplar a mais de um processo de produção em massa cuja meta não é a de produzir os melhores produtos possíveis, cujo usufruto possa causar grande satisfação, mas tão somente invólucros de valor capazes de acrescentar montantes de valor à imensa massa de valor criado. O caso da indústria cultural é exemplar aqui: os próprios produtos são transformados na medida em que deixam de lado sua parca autonomia e se tornam apenas um meio de criação de mais-valor.

## **II. O que há de errado com a racionalidade prevalescente?**

Ante a interpretação predominante, a qual sugere que Adorno deixou de criticar o capitalismo para denunciar a razão instrumental e a dominação da natureza, defendo que as críticas de Adorno ao capitalismo, à racionalidade predominante, e ainda aos danos e deformações causados nos indivíduos e na natureza coexistem e mesmo se complementam em sua obra tardia. Minha hipótese, portanto, é que a crítica do teórico frankfurtiano à sociedade que lhe foi contemporânea não pode ser reunida em torno de um único princípio, ou melhor, que Adorno não tece uma crítica, mas sim várias. Elas possuem certa independência, embora se reforcem quando na presença das demais. No presente tópico pretendo apresentar a crítica da *ratio*, da forma de razão prevalescente na sociedade moderna.

Tal crítica não deve, no entanto, ser vista como extrínseca à sociedade. Isto é, não se trata, de modo algum, de assunto meramente

epistêmico, de teoria do conhecimento como usualmente compreendida. Antes, Adorno dá sequência à tradição, que remonta ao menos até Hegel, em que as críticas sociais são também dirigidas à forma como a sociedade se autocompreende e, portanto, aos limites de sua autoconsciência. É preciso recordar que, para o frankfurtiano, “a crítica da sociedade é crítica do conhecimento, e vice-versa” (SO: 748). Por conseguinte, ao criticar a racionalidade prevalecente ele não apenas tenta abrir caminho para uma racionalidade superior, mas também para uma sociedade melhor.

No que segue, começo por analisar o conceito de *ratio*, situando historicamente o aparecimento desta figura espiritual e a sua disseminação, assim como os problemas e limites dela e como deveria ser, portanto, a racionalidade capaz de superar tais problemas e limitações (a). A partir disso, pretendo discutir as semelhanças e as diferenças da crítica da *ratio* e da crítica da racionalidade instrumental, duas críticas que, como argumentarei, não devem ser vistas como similares (b). Por fim, antes de passar a tratar da crítica à dominação da natureza, lido com a relação entre a crítica ao capitalismo e a crítica à racionalidade ao mostrar o parentesco íntimo entre a *ratio*, e em especial o princípio de identificação, e o princípio da troca (c).

### **a) A crítica da *ratio***

Na *Dialética negativa*, Adorno utiliza o termo latino *ratio* para se referir à racionalidade prevalecente na sociedade capitalista moderna. Aparentemente, sua escolha pelo termo latino se justifica por uma ambiguidade presente nele, uma vez que significa tanto razão quanto fundamento (cf. DN: 197). Na verdade, é difícil definir ao certo o que o autor designa com tal palavra. A primeira vez que ela aparece na obra é no seguinte trecho:

A mesma *ratio* que, em sintonia com o interesse da classe burguesa, tinha destruído a ordem feudal e a figura espiritual de sua reflexão, a ontologia escolástica, sentiu medo do caos ao se ver diante dos destroços, sua própria obra. Ela treme ante o que, sob seu âmbito de dominação, perdura de maneira ameaçadora e se fortalece de modo proporcional ao seu próprio poder. Tal temor cunhou em seus primórdios o modo de procedimento constitutivo do pensamento burguês em seu conjunto, que consiste em neutralizar rapidamente todo passo em direção à emancipação por meio do fortalecimento da ordem. (DN: 26)

Nesta passagem, *ratio* parece indicar o próprio processo de esclarecimento, isto é, ele se refere a uma racionalidade que fora crítica da ordem existente e que deixou de sê-la quando a classe burguesa passou de dominada a dominante. Assim, pouco depois, Adorno acrescentará o adjetivo “burguesa” à *ratio*, deixando claro que se trata de uma forma de pensamento que está intimamente ligada a tal grupo social e a época em que ele predomina. O frankfurtiano diz que “o princípio do eu fundador de sistemas, o método puro pré-ordenado a todo e qualquer conteúdo, sempre foi o princípio da *ratio*” (DN: 30). Em outras palavras, ele caracteriza tal racionalidade por partir de um “eu” construtor de sistemas, munido de um método aplicável a qualquer conteúdo. Talvez seja a filosofia cartesiana, por isso, seu melhor protótipo ou exemplar.

Em outro trecho, o autor comenta que embora a racionalidade seja cada vez mais “equiparada *more mathematico* à faculdade de quantificação” (DN: 44), tal tendência não deve ser vista como algo que reside na própria *ratio*. Recorrendo a Platão, Adorno argumenta que a *ratio* necessita de dois momentos, o da “συναγωγή, ascensão a partir dos fenômenos dispersos em direção ao seu conceito genérico” (DN: 44) e o da διαίρεσις, “a capacidade de diferenciação” (DN: 44), afinal “reunir o igual significa necessariamente distingui-lo do desigual” (DN: 44). O frankfurtiano identifica o primeiro como o momento quantitativo, identitário, e o segundo como o momento qualitativo, não-identitário, do pensamento. Afirma, ainda, que “a objetivação científica, em acordo com a tendência à quantificação intrínseca a toda ciência desde Descartes, tende a excluir as qualidades, transformando-as em determinações mensuráveis” (DN: 44). Ora, aqui fica claro o cerne da crítica adorniana: a *ratio* burguesa tende a dar cada vez mais importância ao momento quantitativo, identitário, agregador e menosprezar ou obliterar completamente o momento qualitativo, não-identitário, desagregador, do pensamento. Isto é ainda mais importante porque o momento qualitativo também é, *grosso modo*, o momento da autorreflexão. “A absolutização da tendência de quantificação própria à *ratio* coincide com a sua falta de autorreflexão. A insistência no qualitativo serve a essa autorreflexão, não evoca irracionalidade” (DN: 45). E ainda: “como momento do antídoto, à operação racional é por assim dizer associada em uma segunda reflexão a qualidade que a primeira reflexão limitada, a reflexão da ciência, silenciou em sua filosofia submissa e heterogênea” (DN: 45). Assim, o momento qualitativo do conhecimento aparece como antídoto capaz de corrigir a

violência feita pelo momento quantitativo. Fica claro que a crítica de Adorno não pretende, de modo algum, suprimir o momento quantitativo ou identitário, tampouco dizer que o conhecimento científico é inválido; o que ela sugere é que tal momento não seja absolutizado. Na verdade, ele sugere mesmo que o momento qualitativo deveria ter certa primazia: “a meta cognitiva mesmo da estatística é qualitativa, a quantificação não passa de seu meio” (DN: 45). Mais, Adorno afirma que a ausência ou o menosprezo do momento qualitativo acaba por tornar a *ratio* em desrazão.

Assim, é possível constatar uma tendência crescente que faz com que o pensamento, o conhecimento, consista apenas na identificação dos objetos, na subsunção do objeto particular ao seu conceito universal, em vez de visar seu conhecimento pleno, exaustivo. O conhecimento do não-idêntico, pautado pelo momento qualitativo, “quer dizer o que algo é, enquanto o pensamento da identidade diz sob o que algo cai, do que ele é um exemplar ou representante, ou seja, aquilo que ele mesmo não é” (DN: 130). Mas, para dizer o que algo é, necessita-se de mais sujeito. Não uma *tabula rasa* capaz de verificar algo que seria passível de reprodução ante qualquer outra pessoa, mas um indivíduo capaz de experienciar situações, de ser transformado por elas. Adorno afirma, por sinal, que o ideal do nuançado, do diferenciado, “não se relaciona apenas com uma capacidade individual”, pois “ele recebe seu impulso da coisa” (DN: 46). Por isso, o momento qualitativo do pensamento é também “o momento mimético do conhecimento, o momento da afinidade eletiva entre aquele que conhece e aquilo que é conhecido” (DN: 46). O conceito e a função da *mimesis* é seguramente um dos mais debatidos e controversos da obra adorniana<sup>64</sup>. Não é incomum, inclusive, interpretações que veem em tal conceito o bastião da crítica e da esperança de transformação social que restaria em tal teoria. Por isso é importante fazer algumas esclarecimentos sobre ele. Em primeiro lugar, *mimesis* é um termo ambíguo, pois significa tanto imitação quanto adaptação. A mimese, portanto, se refere a capacidade do indivíduo de imitar o seu entorno, mas uma imitação que é feita com o intuito de se adaptar a ele. Trata-se não apenas de um momento fundamental do conhecimento, mas também de um ineliminável. Segundo o frankfurtiano, não há conhecimento, racionalidade, sem ao

---

<sup>64</sup> Sobre o conceito de mimese em Adorno, cf. Duarte, 1993, p. 133-141; Gagnebin, 1993; e Safatle, 2005.

menos vestígios de um comportamento mimético<sup>65</sup>. Por conseguinte não se deve, de modo algum, contrapor a *mimesis* à *ratio*, pois a primeira é parte integrante e essencial da segunda. No entanto, existe uma tendência crescente a desprezar o momento mimético, o qualitativo e diferenciador, em prol da primazia ao momento quantitativo, e, em decorrência, há uma absolutização deste segundo momento, uma absolutização da ênfase na identidade, na classificação, que implica, ainda, uma perda cada vez maior da capacidade de autorreflexão da *ratio*.

Adorno, no entanto, deixa claro que não se trata apenas de uma perversão contingente desta racionalidade. Embora ela pudesse ter se desenvolvido de outro modo, embora a tendência à obliteração do qualitativo e da autorreflexão pudesse não ter ocorrido ou predominado, Adorno mesmo assim afirma: “a irracionalidade da *ratio* particularmente realizada no interior da totalidade social não é extrínseca à *ratio*, não é somente provocada por sua aplicação. Ela é muito mais imanente a essa *ratio*” (DN: 264). Com isso, o frankfurtiano parece apontar para aspectos problemáticos no próprio cerne desta *ratio* burguesa, aspectos estes cujos desenvolvimentos necessariamente conduzem à perversão de seu projeto original. “Medida a partir de uma razão plena, a razão vigente já se revela em si, segundo o seu princípio, como polarizada, e, nessa medida, como irracional” (DN: 264). O problema desta passagem, porém, é o uso de um conceito estranho e inexplicado, a saber, o de uma “razão plena” [*vollen Vernunft*], que funciona como uma espécie de ponto arquimediano e insere um platonismo num pensamento que se caracteriza justamente por não ter porto seguro ou qualquer ancoradouro estável. A passagem mostra, contudo, que a *ratio* burguesa é problemática em si mesma por estar cindida desde o princípio. Na sequência, ele argumenta que a ordem burguesa ao mesmo tempo que emancipa o sujeito, o indivíduo, transfere o interesse da

---

<sup>65</sup> Por isso não se deve relacionar imediatamente a *mimesis* com a arte, embora ele próprio afirme que “a arte é o refúgio do comportamento mimético” (ÄT: 86), uma vez que ela está presente em toda a forma de conhecimento, por mais desprezada que seja na racionalidade científica em geral. A própria filosofia, em especial a teoria crítica, na medida em que não tenta meramente identificar e classificar as coisas, faz amplo uso da *mimesis*. Ademais, por mais que a *mimesis*, enquanto parte do momento qualitativo, desempenhe uma função crucial para a crítica teórica, seria um erro buscar fundamentar ou justificar a crítica apenas nela, e não no momento qualitativo em geral, na capacidade ainda restante de autorreflexão do pensamento.

autoconservação do indivíduo para a espécie, representada na maioria das vezes pelo Estado. E por meio dessa transferência, “a racionalidade universal entra quase inevitavelmente em contradição com os homens particulares que ela precisa negar para se tornar universal e aos quais ela pretende servir, sem que se trate aí de uma simples pretensão” (DN: 264).

Na primeira citação desta seção, Adorno aponta para o fato de a *ratio* burguesa ter surgido em oposição à “ontologia escolástica”, por assim dizer a “figura espiritual da ordem feudal”. Ora, também se poderia dizer que a *ratio* é a figura espiritual da ordem burguesa capitalista. Neste sentido, a crítica da *ratio* teria então a mesma função que teve a crítica da ontologia escolástica em sua época: destruir a figura espiritual prevalecente, contribuindo assim para que a ordem que ao menos em parte se sustenta nela também seja, ao fim e ao cabo, destruída. Só então seria possível surgir outra forma de racionalidade, talvez igualmente patológica, quiçá que apresente novos problemas e novas contradições, mas que possivelmente pudesse liberar as qualidades e permitir uma outra forma de experiência, não mais tão restrita à quantificação e à catalogação.

As qualidades só se liberariam em um estado objetivo que não seria mais limitado à quantificação e que não inculcaria mais a quantificação naquilo que precisa se adaptar espiritualmente. Mas essa quantificação não é essência atemporal, pela qual a matemática, seu instrumento, a faz passar. Assim como surgiu a sua pretensão de exclusividade, ela pode desaparecer. (DN: 45)

### ***b) Ratio e racionalidade instrumental***

Embora contenham semelhanças, é um equívoco equiparar a crítica da *ratio* com a crítica da racionalidade instrumental. Como foi visto, a crítica da *ratio* consiste basicamente na crítica ao predomínio do momento quantitativo, classificador e identitário, sobre o momento qualitativo, desagregador e não-identitário do pensamento. Embora apareça relativamente cedo na obra adorniana e seja bastante desenvolvida na *Dialética do esclarecimento*, pode-se dizer que é só na *Dialética negativa* que a crítica do predomínio do quantitativo sobre o qualitativo passa a ocupar o primeiro plano. A crítica da racionalidade instrumental, pelo contrário, tem destaque na *Dialética do esclarecimento* e é mais desenvolvida na *Dialética negativa*, mas sem a

centralidade que tinha na obra anterior. Tal crítica se caracteriza sobretudo pela relação existente entre meios e fins. Na verdade, a racionalidade instrumental é aquela que cria o máximo de eficiência nos meios, mas que não reflete acerca das finalidades que eles almejam<sup>66</sup>. Ela se contrapõe a uma outra forma de racionalidade (ou melhor, a uma outra forma de conceber o que é a razão) que se preocupa em refletir acerca da própria finalidade, uma forma de razão, por assim dizer, teleológica<sup>67</sup>.

Tanto a *ratio* quanto a razão instrumental são caracterizadas pela falta de reflexão, pelo cumprimento de requisitos formais em vez de por uma capacidade de autocrítica, a qual colocaria em questão as metas a serem perseguidas. A diferença entre as duas está sobretudo na ênfase daquilo que é criticado nelas: enquanto na primeira é o predomínio do quantitativo e o desprezo pela diferença, na segunda é a relação entre meios e fins o que se encontra em questão.

Nem a crítica da *ratio* nem a crítica da racionalidade instrumental almejam, de modo algum, um retorno a uma espécie de razão originária. O processo de esclarecimento é sem volta:

Quando topamos com uma dialética do esclarecimento, isto é, com uma dialética da racionalidade onde há que constatar todas as vítimas e injustiças que ficaram no caminho até o esclarecimento, na passagem do esclarecimento, então isto não pode nem deve significar que tenha que se estabelecer algum tipo de reserva ecológica

---

<sup>66</sup> Horkheimer, em *Eclipse da razão*, designa como razão subjetiva a razão instrumental e a define assim: “A força que basicamente torna possíveis as ações racionais é a faculdade de classificação, inferência e dedução, não importando qual o conteúdo específico dessas ações: ou seja, o funcionamento abstrato do mecanismo de pensamento. Este tipo de razão pode ser chamado de razão subjetiva. Relaciona-se essencialmente com meios e fins, com a adequação de procedimentos a propósitos mais ou menos tidos como certos e que se presumem auto-explicativos” (Horkheimer, 1976, p. 11-2).

<sup>67</sup> A qual Horkheimer chama de razão objetiva. “O grau de racionalidade de uma vida humana podia ser determinado segundo a sua harmonização com essa totalidade. A sua estrutura objetiva, e não apenas o homem e os seus propósitos, era o que determinava a avaliação dos pensamentos e das ações individuais. Esse conceito de razão jamais excluiu a razão subjetiva, mas simplesmente considerou-a como a expressão parcial e limitada de uma racionalidade universal, da qual se derivavam os critérios de medida de todos os seres e coisas. A ênfase era colocada mais nos fins do que nos meios” (Horkheimer, 1976, p. 12-3).

de irracionalidades, senão que só pode e deve significar que essas cicatrizes que o esclarecimento vai deixando são ao mesmo tempo sempre os momentos nos quais o próprio esclarecimento demonstra ser, de certo modo, ainda parcial, não bastante esclarecido, e que só quando se segue perseguindo seu princípio de forma conseqüente podem ser curadas tais feridas (ID: 332)

Não se trata, por conseguinte, de preservar nichos de irracionalidade a salvo de uma racionalização pervasiva, mas sim, pelo contrário, de mostrar os limites do processo de racionalização que, ao passarem despercebidos, tendem a perverter o esclarecimento: desta forma, em vez de se chegar ao mundo esclarecido se recai na barbárie; a dominação da natureza não faz mais do que sustentar a dominação natural e o próprio conhecimento contribui para o aumento da ignorância. O remédio para tais males, na crítica do frankfurtiano, consiste, mais uma vez, não em regredir para um estágio anterior em que o processo de racionalização não estava tão desenvolvido, mas em avançar o processo de reflexão de modo a tomar ciência da violência feita, primeiro passo para repará-la. A ideia subjacente é a de que somente o conhecimento autorreflexivo, portanto, capaz de reconhecer sua própria limitação e assim de certa forma contorná-la, seria realmente capaz de apreender os objetos, em vez de meramente rotulá-los. Da mesma forma, a dominação da natureza, sem dúvida um processo necessário para a instauração de qualquer civilização, pode não ser cega e obstinada caso reconheça o próprio dominador como parte integrante daquilo que é dominado, caso atue sempre levando em conta sua própria dependência natural e tentando mitigar os males que inflige. Assim se poderia chegar em um verdadeiro esclarecimento, um que não confundisse a si mesmo com a barbárie nem fosse sua mera racionalização.

### **c) *Ratio e equivalência***

Foi dito, antes, que a crítica da forma de racionalidade prevalescente não era extrínseca à crítica social nem, mais precisamente, à crítica do capitalismo. A *ratio* foi caracterizada por Adorno como a figura espiritual da modernidade capitalista, tal como a escolástica havia sido do medievo feudal. Mas a relação entre *ratio* e capitalismo é de maior afinidade do que a concomitância de seus momentos de

supremacia. Na verdade, *ratio* e capitalismo estão imbricados na medida em que possuem como mola propulsora o princípio de equivalência. Com isso, Adorno desenvolve as sugestões de seu amigo Alfred Sohn-Rethel ao elaborar uma espécie de gênese social da forma de racionalidade que passa a ser predominante.

Sohn-Rethel foi um autor próximo do círculo de Adorno nos anos 30. Graças a insistência adorniana, o Instituto chegou a patrocinar as investigações dele, embora nenhum trabalho de maior relevância do autor tenha sido publicado na *Zeitschrift für Sozialforschung*. Aparte o entusiasmo de Adorno, o mesmo teve uma recepção na melhor das hipóteses fria por parte da direção do Instituto (em especial de Horkheimer), em especial por conta da obscuridade algo enigmática de seus trabalhos<sup>68</sup>. A ideia básica é que conceitos tais como o de sujeito transcendental kantiano ou mesmo o de espírito hegeliano não seriam mais do que mistificações de uma sociedade inconsciente de si mesma, que não se sabe como criadora das próprias categorias com as quais apreende o mundo que a circunda. Sohn-Rethel enseja uma teoria radicalmente materialista do conhecimento, na qual o processo de apreensão conceitual está fortemente vinculado à forma como se estruturam as relações sociais. Sua teoria, no entanto, se complexifica na medida em que ele busca indícios de uma analogia entre o surgimento do pensamento abstrato, conceitual-filosófico, por assim dizer, e a aparição da moeda; eventos estes que teriam sido concomitantes, mais precisamente, que teriam ocorrido na Grécia arcaica do século VII antes de cristo (de acordo com Sohn-Rethel, os próprios Pitágoras e Parmênides teriam cunhado moedas)<sup>69</sup>.

É difícil precisar a medida exata em que Adorno adota as hipóteses de Sohn-Rethel. Sem dúvida ele é um entusiasta de uma teoria materialista do conhecimento, e aceita a interpretação do espírito hegeliano e do sujeito transcendental kantiano como mistificações de uma sociedade inconsciente de si mesma<sup>70</sup>. Para Adorno, subjaz

---

<sup>68</sup> Como pode ser visto nos comentários acerca deles contidos na correspondência entre Adorno e Benjamin, que chegam a apelidá-lo de “o mago da economia” e a fazer um trocadilho com seu nome, chamando-o de So'n Rätsel (“como um enigma”, livremente traduzido). Para uma abordagem da relação entre Sohn-Rethel e o Instituto, cf. Jappe, 2010 e Cruz, 2013.

<sup>69</sup> Cf. Sohn-Rethel, 1995; e Machado, 2013.

<sup>70</sup> “Na doutrina do sujeito transcendental aparece fielmente a primazia das relações racionais abstratas que são separadas dos indivíduos e de suas condições, cujo modelo é a troca. Se a estrutura determinante da sociedade é a

escondido em tais conceitos o trabalho social. Mas o ponto realmente instigante é a analogia existente entre o princípio de troca e o princípio de identidade:

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

De acordo com Adorno, há um processo de codeterminação entre o princípio de troca e o princípio de identificação, de modo que a troca mercantil fomenta o pensamento identitário e vice-versa. Assim como na troca de mercadorias as qualidades específicas dos produtos são abstraídas em benefício da mera mensuração quantitativa de tempo de trabalho abstrato despendido, as qualidades das coisas também são abstraídas na identificação conceitual em prol da rotulação e da classificação. Ambos os processos são marcados por uma redução que despreza a complexidade e a heterogeneidade dos objetos (os elementos não-identitários, o valor de uso) e pela conseqüente absolutização de um momento (a identificação, o valor de troca). Adorno não sugere com tal suposição que o pensamento reflete de forma mecânica um processo social, tampouco o contrário, que o pensamento cria o processo a sua imagem e semelhança. Ele afirma que o pensamento identitário e o princípio de troca são “originariamente aparentados”. Em outras palavras, trata-se de uma interação de mão-dupla, de desenvolvimento recíproco, em que a disseminação da troca mercantil contribui para o alastramento da forma de pensamento que tem na identificação e na classificação a sua finalidade.

É errônea a interpretação que sugere que o momento quantitativo, identitário, predomina desde sempre ou ao menos a partir dos tempos remotos em que o esclarecimento começa a dar seus primeiros sinais de aparição (interpretação sugerida por Habermas, 2012, pp. 651). O que tenho defendido aqui é justamente que esta forma

---

forma da troca, sua racionalidade constitui as pessoas; o que elas são para si, o que elas imaginam que são, é secundário. Estão deformados de antemão pelo mecanismo que a filosofia transfigura como transcendental.” (SO: 745).

de racionalidade que se satisfaz com a classificação dos objetos é algo relativamente recente, isto é, que remonta ao começo da modernidade, ao mesmo momento em que a troca de mercadorias deixa de ser um fenômeno marginal para passar a ser a relação social fundamental que estrutura a reprodução material da sociedade. Dito de outra forma, o pensamento identitário passa a ser predominante apenas quando a produção material não é mais feita diretamente para o consumo, mas sim para a troca (quando ela não mais almeja a satisfação das necessidades, mas sim a obtenção de lucro); evidentemente, o contrário também é válido (a troca mercantil passa a ser predominante apenas quando o pensamento identitário prevalece).

O momento quantitativo não predomina na antiguidade, seja na produção material, seja no conhecimento. Mas isto não quer dizer, de modo algum, que ele não exista nesse período. Estudar a gênese da tendência à quantificação conduz ao exame atento de diversos elementos que já aparecem nos primórdios da antiguidade (algo que é feito, por exemplo, no primeiro excurso da *Dialética do esclarecimento*, quando Adorno e Horkheimer interpretam a *Odisseia* homérica “como um dos mais precoces e representativos testemunhos da civilização burguesa ocidental” [DE: 15-6]), mas que não estão consumados lá. Assim como a troca mercantil carece de mais de um milênio para deixar de ser eventual e se tornar corriqueira, também o momento classificatório do pensamento precisa de um longo e penoso desenvolvimento para passar a subsumir os elementos qualitativos do conhecimento.

### **III. A crítica à dominação desenfreada da natureza**

Adorno não complementou sua crítica ao capitalismo, à economia política, apenas com a crítica à *ratio*, à forma de racionalidade predominante na sociedade moderna. Mesmo estas duas críticas seriam insuficientes para lidar com os obstáculos que impedem o surgimento de uma sociedade racional que garanta as condições necessárias para a obtenção de uma vida boa ou mesmo correta. É preciso, para tanto, questionar também o modo como os homens se relacionam com o seu entorno, com a natureza. É isto que vamos investigar nesta seção. Será preciso, depois, ainda traçar algumas observações sobre a vida danificada e a liquidação do indivíduo.

Tanto o capitalismo quanto a *ratio* se caracterizam por tratar a natureza como um mero estoque de matéria prima, a ser utilizado para fins humanos. Para tanto, a natureza deve ser inteiramente dominada, passando a ficar ao dispor daqueles que a dominam. É certo que os

processos de esclarecimento e de civilização exigem um certo grau de domínio da natureza, tanto externa quanto interna. Por conseguinte, a dominação da natureza não pode ser algo problemático em si mesmo, mas apenas na medida em que deixa de ser perseguida como um meio para se alcançar tais fins (a civilização, o esclarecimento) e se converte ele próprio em uma finalidade. De acordo com o frankfurtiano, é isto o que ocorre na modernidade e o resultado é uma espécie de perversão na qual a dominação obstinada da natureza coloca em risco as metas iniciais, o esclarecimento e a civilização, e se transforma em seu contrário, a saber, na continuação da vigência da cegueira natural. Neste sentido, há uma forte similaridade entre as críticas ao capitalismo, à racionalidade e à dominação da natureza, pois todas elas são caracterizadas por esta espécie de fetichismo em que um meio se autonomiza e se torna uma finalidade. Assim como o valor de troca passa a ser a meta da produção (em vez do valor de uso) e a quantificação e classificação a meta do conhecimento (em vez da apreensão do objeto em suas múltiplas dimensões), também a dominação da natureza se torna sua própria finalidade, em vez de ser simplesmente um meio para se conseguir a autopreservação ou mesmo uma vida boa.

Quando passa a ser sua própria finalidade, a dominação da natureza se torna um entrave para a própria autopreservação. Isto é, ela coloca em risco as próprias condições necessárias para a simples sobrevivência, uma vez que os homens vêem o ambiente natural apenas como algo disponível para usufruto ou como ameaça, mas nunca como um sistema do qual se é parte e de cujo vigor se depende. Nesse caso, os homens se contrapõem à natureza, vendo-a como algo externo a ser controlado ou mesmo suprimido. Mas, na medida em que obtêm sucesso, eles colocam em risco sua própria sobrevivência. O progresso na dominação da natureza não é outro senão o desencadeamento das forças produtivas<sup>71</sup>. Em si, tal progresso é ambivalente: cria possibilidades emancipatórias (a erradicação da fome e da miséria, a libertação do trabalho, a mitigação dos danos ecológicos etc.), mas também riscos cada vez maiores de catástrofes (armamentos altamente desenvolvidos, destruição do meio ambiente, sistemas aperfeiçoados de vigilância e controle). De acordo com Adorno, se há algo que une a história em sua descontinuidade de fases e momentos é exatamente a progressiva dominação da natureza:

---

<sup>71</sup> Sobre a relação entre progresso e dominação da natureza, cf. Duarte, 1993, pp. 68-87.

A história universal precisa ser construída e negada. Depois das catástrofes passadas e em face das catástrofes futuras, a afirmação de um plano do mundo dirigido para o melhor, um plano que se manifesta na história e que a sintetiza, seria cínica. No entanto, não se precisa negar com isso a unidade que solda as fases e os momentos descontínuos, caoticamente estilhaçados, da história, uma unidade que, a partir da dominação da natureza, se transforma em domínio sobre os homens e, por fim, em domínio sobre a natureza interior. Não há nenhuma história universal que conduza do selvagem à humanidade, mas há certamente uma que conduz da atiradeira até a bomba atômica. (DN: 266)

No entanto, enquanto tal dominação progride não se saiu ainda do círculo da natureza, e pode-se dizer que ainda não houve real progresso no que diz respeito a fazer do mundo algo melhor. De acordo com o frankfurtiano, o verdadeiro progresso seria aquele que conseguiria transcender a natureza e, nessa medida, colocar freios à sua dominação:

Progresso significa: sair do feitiço, também daquele do progresso, o qual é ele próprio natureza, momento em que a humanidade se torna consciente de sua própria naturalidade e põe freio à dominação que ela exerce sobre a natureza e mediante a qual a própria natureza continua. Assim pode-se dizer que o progresso ocorre quando acaba. (Fo: 625)

A reconciliação com a natureza não consiste portanto num retorno às condições primitivas, a uma suposta natureza originária, mas sim numa dominação consciente e reflexiva da natureza que seja capaz de preservá-la, num progresso da técnica que vise justamente a atenuar a violência que lhe é feita.

#### **IV. A crítica à vida danificada**

Adorno não questiona apenas a tentativa de dominação absoluta da natureza externa, mas também a busca pelo controle irrestrito da natureza interna. Isso mostra quão imbricada está a crítica da dominação da natureza com a crítica da vida mutilada, a vida que se vive no

capitalismo tardio. Neste tópico, começo por apresentar a análise da dominação da natureza interna (a), para, a seguir, comentar a tese da aniquilação ou liquidação do indivíduo (b). A crítica de Adorno é, por assim dizer, uma crítica da forma de vida e, por conseguinte, toda sua crítica poderia ser subsumida sob este último tópico: o que o capitalismo, a racionalidade moderna e a dominação da natureza foram incapazes de fazer foi propiciar as condições necessárias para uma forma de vida bem sucedida<sup>72</sup>. No entanto há fatores que não se encaixam em nenhum dos três tópicos recém-analisados e que são de suma importância para entender os motivos que levam ao fracasso dessa forma de vida: a identificação com o agressor, por exemplo, é algo que serve de esteio à manutenção da ordem vigente, assim como o enfraquecimento do eu. Questões como essa conduzem a um tema que até aqui foi pouco examinado, mas que desempenha uma função crucial ao longo de toda a teoria adorniana: o recurso à psicanálise<sup>73</sup>.

#### ***a) A dominação da natureza interna***

Assim como a dominação desenfreada da natureza externa não conduziu a uma forma de vida bem sucedida, mas, pelo contrário, colocou em risco as próprias condições de sobrevivência humana na medida em que não preserva a natureza da que se é parte; também a dominação absoluta da natureza interna, a qual foi almejada, acaba sempre por perverter-se em situações de descontrole, em que os impulsos naturais recalcados emergem em sua fúria cega. Isto é, o ideal pelo qual foi pautado a formação dos indivíduos foi o da repressão da natureza, do corpo, em prol de uma razão que seria desvinculada desse, como na hipótese dos dois mundos de Kant. Nesse sentido, “a autonomia absoluta da vontade” um ideal perseguido ainda que impossível de ser alcançado, “seria o mesmo que o domínio absoluto sobre a natureza interna” (DN: 214). O indivíduo civilizado é aquele que é capaz de controlar seus apetites. E de certa forma isso não poderia ser diferente. O ponto é, novamente, que a repressão deixa de ser feita com vistas a uma satisfação superior das necessidades para se converter em algo bom em si mesma, algo que ela não é.

Por isso Adorno defende a ideia de uma rememoração da natureza no sujeito, do reconhecimento da necessidade de satisfazer os

---

<sup>72</sup> Rahel Jaeggi desenvolve uma interpretação da obra de Adorno como uma crítica das formas de vida, cf. Jaeggi, 2005.

<sup>73</sup> Sobre o recurso de Adorno à psicanálise, cf. Zamora, 2001 e 2007 e Maiso, 2013.

impulsos naturais em vez de simplesmente reprimi-los, o que de modo algum significa uma simples suspensão das inibições. O teórico frankfurtiano fala da liberdade como “o conceito de um estado que não seria nem natureza cega, nem natureza reprimida” (DN: 193), nem a satisfação imediata dos apetites nem o cancelamento deles, mas sim a busca por uma forma de saciá-los de forma prazerosa e não-violenta. Para tanto é necessário ser consciente de sua própria pertença a natureza: “se o sujeito chega a conhecer algum dia o momento de sua igualdade com a natureza, então ele não precisa mais igualar a natureza a si mesmo” (DN: 225), condição para que consiga, por meio da reflexão, transcender este âmbito.

De acordo com Adorno, Freud é ambivalente quanto a esses pontos. Por um lado, ele desvela as fontes inconscientes do agir humano, a busca pela satisfação da autoconservação individual e da espécie (as quais são conflitantes entre si), mostrando como a própria constituição do eu é formada por meio da administração de um conflito tanto entre as próprias instâncias psíquicas, quanto entre elas e o mundo exterior, conflito esse em que cada qual tem suas próprias demandas; mas, por outro, Adorno acusa Freud de não ter conseguido se desvencilhar completamente da ideologia burguesa e, justamente por isso, de rechaçar o prazer como objetivo último a ser perseguido pela sociedade<sup>74</sup>, além de pensar os conflitos de forma demasiado estanque, sem dar a devida importância às coações sociais externas e à possibilidade de alterá-las.

O esclarecimento não-esclarecido de Freud fez, sem se dar conta, o jogo da desilusão burguesa. Como um inimigo tardio da hipocrisia, ele situa-se ambigualmente entre a vontade de uma emancipação indisfarçada do oprímio e a

---

<sup>74</sup> Adorno, *grosso modo*, é um pensador hedonista, como fica claro na seguinte passagem: “Somente aquele que fosse capaz de determinar a utopia no cego prazer somático, que não possui nenhuma intenção e aplaca qualquer uma, seria capaz de uma ideia inabalável da verdade” (MM: §37). Por conseguinte, o próprio critério para uma forma de vida bem-sucedida é, senão a própria obtenção do prazer, ao menos a redução máxima do sofrimento. Esta consideração poderia levar a uma aproximação, a meu ver precipitada, de Adorno com o utilitarismo. No entanto, há que se notar que Adorno não pensa em formas de mensurar prazer e dor, nem se preocupa com a maximização do prazer, ele apenas defende que a própria razão é, quando não fetichizada, um instrumento de combate aos sofrimentos.

apologia da opressão sem disfarces. Para ele, a razão é uma mera superestrutura, e isto não tanto – como lhe censura a ideologia oficial – por causa de seu psicologismo, que penetra profundamente na dimensão histórica da verdade, mas antes porque ele rejeita aquele fim distante de qualquer significado e desprovido de razão, que é o único no qual este meio que é a razão poderia se mostrar razoável: o prazer. (MM: §37)

Isso nos conduz à discussão acerca de uma das teses mais controversas de Adorno: a da liquidação do indivíduo.

### ***b) Ascensão e queda do indivíduo***

De acordo com Adorno, o indivíduo, ao menos tal como se o compreende normalmente, não é uma categoria constante, invariável, mas algo que surge em um momento preciso e, assim como aparece, pode se extinguir. O que caracteriza o indivíduo é precisamente sua autonomia, sua capacidade, ainda que diminuta, de se autodeterminar, por conseguinte, de se contrapor à sociedade e mesmo de resistir contra as imposições dela. Isto só ocorre tardiamente, com o advento do mercado e a busca, por parte de cada indivíduo, dos interesses particulares. “O indivíduo deve sua cristalização às formas da economia política, em particular ao mercado urbano” (MM: §97).

Por vezes, o indivíduo se contrapõe à sociedade como um ser autônomo ainda que particular, um ser capaz de perseguir com racionalidade os seus próprios interesses. Nessa fase e para além dela, a questão sobre a liberdade era a questão genuína de saber se a sociedade permite ao indivíduo ser tão livre quanto ela lhe promete; e, com isso, a questão de saber se ela mesma o é. O indivíduo extrapola temporariamente a conexão cega da sociedade, mas ajuda então propriamente, em seu isolamento privado de aberturas, a reproduzir essa conexão. (DN: 185)

No entanto, a ascensão do indivíduo foi antes uma ideologia do que propriamente uma realidade. Isto é, ele aparece como uma promessa, mesmo como uma possibilidade, mas que nunca chega a se concretizar. No capitalismo liberal novecentista estavam dadas as condições para ele se fortalecer, na medida em que a ação individual realmente contava. No entanto, as mesmas forças que o fizeram se

desenvolver (a troca mercantil) o tornaram anacrônico em seu próprio desenvolvimento: com o planejamento ostensivo do capitalismo tardio, quando os agentes passam a ser corporações de tamanho colossal, o indivíduo torna-se cada vez mais impotente e insignificante, um mero exemplar facilmente substituível. “Como não leva mais nenhuma existência econômica independente, seu caráter entra em contadição com seu papel social objetivo. Justamente por causa dessa contradição ele é guardado numa reserva natural, admirado em ciosa contemplação” (MM: §88). Ou, como Adorno afirma na *Dialética negativa*:

Dessa forma, ele não perdeu, de modo algum, toda função. Exatamente como antes, o processo social de produção conserva, no ato de troca que o suporta, o *principium individuationis*, a livre disposição privada, e, com isso, todos os maus instintos daquele que é prisioneiro de seu próprio eu. O indivíduo sobrevive a si mesmo. É somente em seu resíduo, porém, naquilo que é historicamente condenado, que se encontra o que não se sacrifica à falsa identidade. Sua função é ser sem função; a função do espírito que não está de acordo com o universal e que o representa assim de modo impotente. É somente na medida em que está isento da prática universal que o indivíduo é capaz do pensamento do qual necessitaria uma prática transformadora. (DN: 285)

Ele segue existindo, perdura, mas já sem a capacidade de transformar as situações nas quais se encontra inserido.

A desgraça não ocorre como uma eliminação radical do que existiu, mas na medida em que o que está historicamente condenado é arrastado como algo de morto, neutralizado, impotente, e se vê afundando de maneira ignominiosa. Em meio às unidades humanas padronizadas e administradas, o indivíduo vai perdurando. (MM: §88)

A sobrevivência do indivíduo, assim, revela-se ao mesmo tempo como a sua perda de significância, a sua completa impotência em se autodeterminar, em transformar as situações das quais participa. Nesse sentido, ele não é mais do que uma promessa frustrada, uma possibilidade perdida, ao menos até que alguma transformação objetiva

da sociedade, a qual em todo caso não depende de forma alguma dele, possa alterar tal condição. É claro que se deve lembrar aqui de que “o diagnóstico de Adorno se refere sempre a uma tendência, o que não só deixa lugar à possibilidade do próprio diagnóstico, mas também deixa aberta a possibilidade de uma alternativa” (Zamora, 2007, p. 15). Também a tese da liquidação do indivíduo é antes uma questão de gradação, portanto de redução da função social desempenhada por ele, do que de sim ou não, de ter uma função e desempenhá-la integralmente ou, pelo contrário, de realmente desaparecer do mapa.

## V. Conclusão

O capítulo que agora finda apresentou o panorama da crítica tardia de Adorno, comprovando, de certo modo, o que foi defendido no capítulo anterior, a saber: que a crítica ao capitalismo seguia sendo necessária para uma crítica da sociedade contemporânea, para a análise do que impedia a emancipação e uma forma de vida bem sucedida, mas ela já não era suficiente para tanto, pois ela sozinha não era capaz de lidar com os obstáculos que geram tais impedimentos. Sugeri que a crítica tardia de Adorno pode ser esquematizada em quatro pontos principais, sempre lembrando que não se trata de uma divisão estanque, na qual cada parte é independente das demais, mas de algo profundamente entrelaçado, em que cada um destes pontos tem afinidades eletivas para com todos os outros.

O primeiro ponto é a crítica ao capitalismo. Argumentei que o anticapitalismo adorniano mescla elementos de crítica moral, à injustiça da distribuição do trabalho e da riqueza, com elementos de crítica ética, ao modo de vida que o capitalismo impõe sobre seus partícipes forçados. O capitalismo é caracterizado por Adorno (seguindo nisso o Marx de *O Capital* e dos *Grundrisse*) mais como um tipo particular de dominação, impessoal e abstrato, de sua própria dinâmica a exigir crescimento contínuo sobre todo o conjunto da sociedade que é reduzido a mero instrumento, engrenagem, para a satisfação dessa exigência; do que por uma forma de dominação de classe, como sugere o marxismo, em que um grupo social domina e explora outro a seu bel-prazer. Ademais, o capitalismo, com isso, cria um montante de sofrimento desnecessário, que poderia ser abolido se a sociedade fosse organizada de forma mais esclarecida e racional (a qual levaria a cabo a erradicação da fome e da miséria, o fim do trabalho árduo e a redução máxima do trabalho etc.), além de causar danos irreparáveis à natureza e aos objetos.

A crítica da *ratio* é o segundo item. Foi visto que a *ratio* é a figura espiritual da modernidade, assim como a escolástica fora do medievo, e que sua ascensão está intimamente conectada com o predomínio da burguesia e a disseminação do capitalismo. A *ratio* é caracterizada pela supremacia do momento quantitativo, identitário e classificatório do pensamento sobre o momento qualitativo, não-identitário e reflexivo, o que faz dessa forma de racionalidade algo muito eficaz para o domínio e o controle da natureza, mas pouco capaz de questionar os objetivos de tal domínio. Ademais, o conhecimento desse modo perpetua uma violência aos objetos, pois em vez de apreendê-los em suas nuances e variações, ele homogeniza as diferenças em prol da redução de todo particular a mero exemplar do conceito universal ao qual é subsumido.

O terceiro ponto é a crítica à dominação da natureza. Embora o frankfurtiano afirme que a dominação da natureza é uma condição para o surgimento da civilização, e de forma alguma defenda qualquer ideia próxima a um retorno à natureza indômita original, ele observa que a dominação absoluta da natureza ora (ainda) em curso acaba por perverter a civilização, dando sequência à cegueira natural em vez de conduzir ao esclarecimento. Na medida em que a dominação da natureza se torna sua própria finalidade, fetichizando-se, ela solapa, em vez de fomentar, o processo civilizatório; e ao invés de propiciar boas condições para a conservação e melhoria da vida humana ela, pelo contrário, torna-se uma ameaça a ela, cada vez mais amedrontadora.

Por fim, o derradeiro ponto é a crítica à vida danificada, à forma de vida do capitalismo tardio. Por um lado, esta crítica dá sequência à crítica da natureza, mas em vez de lidar com a natureza externa ela lida com a interna. A crítica de Adorno é sobretudo à repressão excessiva dos desejos e prazeres, uma crítica que afirma que o autocontrole passou a ser valioso por si mesmo, em vez de ser considerado apenas o meio para a satisfação pessoal de forma não-violenta. Por outro, ela lamenta a perda de uma possibilidade histórica: a do indivíduo. Segundo Adorno, o indivíduo é uma figura histórica que surge muito tardiamente, sendo compreendido como a capacidade de contraposição às imposições sociais. Mas em vez desta possibilidade se efetivar, o próprio processo que lhe deu origem acaba por solapar sua existência, de modo que o indivíduo apenas persiste de forma moribunda, tolerado como uma excentricidade obsoleta. De certa forma, pode-se dizer que este ponto final sintetiza todos os demais, na medida em que, como diz o próprio autor aqui examinado: “a doença própria de nossa época consiste precisamente no que é normal” (MM: §36).



## 5. Da negação à utopia?

Uma das características mais marcantes da teoria crítica de Adorno é a sua recusa de descrever de forma positiva aquilo que, de acordo com ele, seria uma sociedade emancipada. Dois motivos justificam essa posição. Em primeiro lugar, um ideal de vida e sociedade correta seria inútil. De nada serviria o relato de um mundo idílico, um ideal regulador cuja aproximação contínua deveria ser almejada. A transformação social é motivada pela crítica do existente, e a crítica, por sua vez, é incitada pela análise dos sofrimentos presentes que poderiam ser abolidos. É certo que a imaginação de que as coisas poderiam ser diferentes é de suma importância, mas não a descrição exata de como elas seriam caso o mundo não fosse o que é. Em segundo lugar, na própria imaginação do crítico, ainda que fosse o mais radical, imiscui-se o já existente que justamente precisaria ser abolido. Na medida em que está inserido e moldado pela sociedade que o circunda, o crítico acaba por reproduzir seu mundo no ideal que cria para se contrapor a ele. “Quem, a fim de escapar da objeção de que não sabe o que quer, pinta para si um estado de coisas justo, não pode abstrair dessa supremacia que se abate mesmo sobre ele. Se sua própria fantasia permitisse imaginar tudo radicalmente transformado, essa fantasia mesma permaneceria ainda acorrentada àquele que imagina e tudo daria errado” (DN: 291).

Ao rechaçar a construção de uma utopia, é preciso, no entanto, não perder a esperança de que o mundo não seja para sempre o que ele é agora. “A consciência não poderia de modo algum se desesperar quanto ao cinza se ela não cultivasse o conceito de uma cor diferente cujo traço errático não faltasse no todo negativo” (DN: 313). Não se trata, tampouco, de apostar em um vago “inteiramente outro”, como Horkheimer faz no final de sua vida (mais precisamente no prefácio que escreve ao livro *A Imaginação dialética*, de Martin Jay), ou ainda em uma espécie de “grande recusa”, tal como Marcuse. Para Adorno, a imagem do mundo correto surge da negação determinada da falsidade do existente, de modo que a crítica, quando acerta o alvo, desvela também aquilo que precisa ser mudado e dá indicações, ainda que negativas, do que seria tal situação. Ou melhor, a crítica mais rigorosa consegue dizer o que o mundo correto não é, e isto já é suficiente, seja para criticar as situações existentes, seja para defender transformações na ordem social. Nesta seção, gostaria de expor e analisar uma série de indícios encontrados na obra de Adorno que permitem antever o que seria, de acordo com ele, uma sociedade emancipada e uma vida correta.

Começo por mostrar que tal sociedade não seria mais capitalista (I), para a seguir defender que a forma de pensamento predominante nela não seria identitária ou meramente classificadora (II), que a dominação da natureza deixaria de ser obstinada e cega (III) e, por fim, que os indivíduos teriam, em tal sociedade, as condições necessárias para poderem se realizar, agindo de forma correta (IV).

## **I. A negação determinada do capitalismo**

A emancipação só é desejada quando se está em uma situação de dominação. Ela nada mais é do que a libertação desta. De acordo com Adorno, os indivíduos são dominados economicamente nas sociedades modernas, isto é, eles são convertidos em engrenagens de um mecanismo cego e impessoal. Sendo controlados por tal mecanismo, pode-se designar a situação dos indivíduos como uma de reificação. A libertação consiste, em primeira instância, em se livrar de tal mecanismo e voltar a atuar como sujeitos, como controladores autônomos e na medida do possível conscientes de seu processo de interação, seja esta social ou com a natureza. Isto significa, sobretudo, uma mudança na finalidade que é perseguida pela ordenação social. No capitalismo, a sociedade tem por meta a produção de mais riqueza, de lucro (ainda que seu discurso legitimador insista que este é apenas um meio para se atingir de forma mais plena a satisfação das necessidades). Já uma organização racional da sociedade “teria o seu *telos* na negação do sofrimento físico ainda do último de seus membros e nas formas de reflexão intrínsecas a esse sofrimento” (DN: 174). Isto só pode ser objeto de uma luta coletiva, da espécie como um todo: “A supressão do sofrimento ou a sua atenuação até um certo grau que não pode ser antecipado teoricamente e ao qual não se pode ordenar nenhum limite não depende do indivíduo singular, mas apenas da espécie à qual ele ainda pertence” (DN: 173).

A supressão do sofrimento é, de certa forma, a imagem negativa, mas similar, da satisfação das necessidades. Por isso um dos aspectos mais marcantes da sociedade liberta seria a segurança frente às intempéries (ao contrário de uma concepção liberal para a qual a liberdade significa tão somente uma autonomia ou autodeterminação independente da situação socioeconômica). Na *Minima moralia* Adorno discorre precisamente sobre este ponto: “Quando se pergunta pelo objetivo da sociedade emancipada, obtêm-se respostas tais como a realização das possibilidades humanas ou a riqueza da vida. (...) A única resposta delicada seria a mais grosseira: que ninguém mais passe fome”

(MM: §100). E na conferência *Progreso* afirma, no mesmo tom, que miséria e opressão são o mesmo (Fo: 618), que “a penúria física, que pareceu burlar do progresso por muito tempo, está eliminada potencialmente: de acordo com o nível das forças produtivas técnicas, ninguém mais precisa sofrer privações na Terra” (Fo: 618). Este elemento material da emancipação é fundamental: na medida em que os indivíduos se libertem da dominação econômica, ou que a sociedade deixe de se organizar com vistas ao lucro, a miséria e a fome poderiam ser abolidas, uma vez que já há muito o desenvolvimento técnico garante a possibilidade de que todos tenham as suas necessidades supridas.

É verdade que na era dourada do capitalismo, ao menos no Atlântico norte, este primeiro objetivo de uma sociedade emancipada foi cumprido. No pós-guerra houveram sociedades que conseguiram abolir a fome e a miséria, reduzindo em muito também a pobreza. Em algumas passagens, Adorno reconhece isso como um fato positivo, mas nunca o suficiente para considerar que a emancipação havia sido alcançada. Muito pelo contrário, isto indicou uma espécie de estabilização social na qual o mecanismo do qual os indivíduos são meras engrenagens conseguiu satisfazer ao menos este nível mais básico das carências humanas. Por isso seria equívoco equiparar a emancipação à abolição da fome, embora esta última seja condição necessária daquela. No aforismo recém citado da *Minima moralia* o frankfurtiano faz uma crítica bastante esclarecedora ao que ele vê como uma espécie de patologia da modernidade, o produtivismo<sup>75</sup>. Ele afirma que mesmo o ideal da realização das possibilidades humanas é “formado a partir do modelo da produção como um fim em si mesma” (MM: §100). “Uma sociedade liberada das cadeias que a acorrentam poderia bem tomar consciência de que as forças produtivas também não são o substrato último do homem,

---

<sup>75</sup> Não é rara a crítica de que mesmo os críticos do capitalismo e da economia estariam presos ao paradigma da produtividade, pois pensariam o mundo sobretudo em termos econômicos. Assim, é comum ouvir que Marx estaria preso a tal paradigma e que seria, por conseguinte, economicista, algo que contaminaria também a teoria dos “velhos” teóricos frankfurtianos, como Adorno e Horkheimer (uma crítica como esta pode ser encontrada, por exemplo, em Cohen [1982] e Melo [2013]). No entanto, autores como Marx e Adorno provavelmente diriam, ao contrário, que é o próprio mundo que está preso a um paradigma produtivista, e que a crítica deve justamente denunciar tal prisão, e não simplesmente se contentar em mostrar que, apesar da quase completa mercantilização da sociedade e disseminação do pensamento funcional, ainda restam algumas esferas que não estão totalmente amalgamadas com isso.

mas representam tão somente a forma histórica do homem, adequada à produção de mercadorias” (MM:§ 100). E mais:

Talvez a verdadeira sociedade se farte do desenvolvimento e deixe, por pura liberdade, possibilidades sem utilizar, ao invés de se precipitar, com uma louca compulsão, rumo a estrelas distantes. Uma humanidade que não conheça mais a necessidade começará a compreender um pouco o caráter ilusório e vão de todos os empreendimentos realizados até então para se escapar da necessidade e que, com a riqueza, reproduziram a necessidade numa escala ampliada. Até mesmo o prazer seria por isso afetado, visto que seu esquema atual é inseparável da industriiosidade, do planejamento, intenção de impor a sua vontade, da sujeição. *Rien faire comme une bête*, flutuar na água, olhando pacificamente para o céu, “ser, e mais nada, sem nenhuma outra determinação nem realização”, eis o que poderia ocupar o lugar do processo, do fazer, do realizar, e, assim, cumprir verdadeiramente a promessa da lógica dialética, de desembocar em sua origem. (MM: §100)

Nada de uma realização plena das potencialidades humanas, portanto. E sim um ideal por assim dizer hedonista, em que o prazer substitui a labuta na medida em que isto for possível. Nesse ponto fica claro que mesmo o capitalismo com face humana, quando consegue assegurar um bom patamar de qualidade de vida, como ocorreu em diversas partes no período que foi aqui denominado de sua era dourada, isto é, as sociedades afluentes dos trinta anos do pós-guerra, não pode ser confundido com a sociedade emancipada, uma vez que, embora bem vestidos e nutridos, os indivíduos não eram donos de seus tempos, eles seguiam sendo engrenagens do aparato produtivo. Tivesse sido essa uma verdadeira libertação da necessidade, ao menos de acordo com o frankfurtiano, não teria sido necessário perseguir o aumento da produção para uma satisfação cada vez maior de desejos e caprichos, pelo contrário. O tempo disponível – não o tempo de reposição das forças para uma nova rotina de trabalho, não o tempo ocioso dedicado ao consumo de mercadorias da indústria cultural, mas um tempo liberto da administração dos afazeres e das condutas – torna-se assim uma das metas: a sociedade deve se organizar de modo a criar tempos disponíveis, em outras palavras, o trabalho deve ser reduzido a um valor

limite. “Que alguns vivam sem trabalho material e, como o Zaratustra de Nietzsche, desfrutem de seu espírito, o privilégio injusto, diz também que isso é possível para todos; inteiramente em um nível das forças produtivas técnicas que torna concebível a dispensa geral do trabalho material, sua redução a um valor limite” (MzTP: 768).

A primeira das características de uma sociedade emancipada – tal como pensada por Adorno, a partir da negação determinada do existente – portanto, seria que esta teria por meta a atenuação do sofrimento e, nesta medida, não apenas buscaria satisfazer todas as carências vitais como, na medida em que consegue de fato se libertar destas, transcender a esfera da necessidade a tal ponto que o próprio objetivo de desenvolvimento contínuo poderia ser deixado de lado, de maneira tal que os indivíduos poderiam se libertar também da esfera do trabalho, atividade voltada à satisfação das carências, para gozar da vida sem maiores preocupações. Como tal sociedade se organizaria não pode ser descrito de antemão. O importante a salientar é que tal ideal não é irrealista, ao menos no sentido de que ele está contextualizado: de acordo com o desenvolvimento atual das forças produtivas uma tal sociedade poderia ser implementada aqui e agora.

Antes de passar a tratar de outras características de uma possível sociedade emancipada, como a questão da forma de racionalidade que seria prevalecente nela ou da relação entre os homens e a natureza, convém dizer algumas palavras sobre discussões que são, ao menos de certo modo, posteriores ao período em que o frankfurtiano escreveu sua obra tardia. Em especial para tentar dar mais precisão ao anticapitalismo adorniano. Afirmei que a crítica de Adorno ao sistema capitalista consiste, basicamente, numa recusa de sua finalidade, a persecução do lucro, e que esta teria que ser substituída em um sistema produtivo futuro pelo objetivo de satisfazer as carências, de dirimir (na medida do possível) os sofrimentos de todos os viventes. Nesse sentido, uma tal ordem não é distinta do ideal da “associação de homens livres” sonhada por Marx: uma sociedade igualitária, sem classes, que utiliza os avanços técnicos como meios de libertação do trabalho com vistas a criar cada vez mais tempo disponível<sup>76</sup>. Nem Marx nem Adorno

---

<sup>76</sup> Vide a seguinte passagem do terceiro livro de *O Capital*: “A liberdade só pode consistir em que o homem social, os produtores associados, regulem racionalmente esse seu metabolismo com a natureza, trazendo-o para seu controle comunitário, em vez de serem dominados por ele como se fora por uma força cega; que o façam com o mínimo emprego de forças e sob as condições mais dignas e adequadas à sua natureza humana. Mas este sempre continua a ser

especificam como os partícipes de tais sociedades poderiam planejar ou regular o sistema produtivo, embora se possa pressupor a índole democrática de tais processos, a começar pela própria recusa do teórico em prescrever de antemão um modelo a ser seguido.

A comparação com Marx, ao menos no que tange ao anticapitalismo, merece um maior esclarecimento. Alguns estudantes de Adorno, logo após a morte dele, como Hans-Georg Backhaus e Helmut Reichelt, sentiram a necessidade de empreender uma leitura rigorosa da obra de Marx, em especial para distinguir as ideias do autor oitocentista frente as tão numerosas apropriações e interpretações que foram feitas pelo marxismo. A *Marx Neue-Lektüre* [Nova leitura de Marx], como intitularam tal exegese, acabou por mostrar um Marx bastante distinto daquele que foi usualmente conhecido, e tal interpretação influenciou outras tentativas de interpretação pós-marxistas de Marx, como as da *Wertkritik* [Crítica do valor], de Robert Kurz e de Anselm Jappe, e a reinterpretção de Moïshe Postone<sup>77</sup>. Nas palavras de Postone, o marxismo tradicional é composto de “todas as abordagens teóricas que analisam o capitalismo a partir do ponto de vista do trabalho e que caracterizam tal sociedade essencialmente em termos de relações de classe, estruturadas pela propriedade privada dos meios de produção e por uma economia regulada pelo mercado” (Postone, 2003, p. 7), de acordo com o qual o socialismo seria basicamente entendido como “propriedade coletiva dos meios de produção e planejamento econômico

---

um reino da necessidade.” (Marx, 1988, p. 255). Analiso a ideia de emancipação na obra tardia de Marx no artigo “A Emancipação ociosa, ou, o que nos propõe a teoria crítica de Marx?” (Cf. Fleck, 2012).

<sup>77</sup> Por uma questão de espaço, e sobretudo para não me desviar do assunto em questão (a visão de uma sociedade emancipada do capitalismo de acordo com Adorno), não entrarei no mérito do esmero exegético da obra de Marx, isto é, não buscarei defender aqui as novas leituras (pós-marxistas) frente ao marxismo tradicional, ou vice-versa. É preciso notar que as novas leituras não apenas afirmam que fazem uma interpretação mais rigorosa da obra marxiana como defendem ainda que com isso ela se torna bem mais acurada para tratar das sociedades contemporâneas (embora Postone distinga, nesse nível, argumentos que seriam apropriados apenas para o capitalismo tal como existia no século dezenove [obsoletos, portanto, para uma análise atual] e outros que lidam com um nível fundamental do capitalismo [que seguiriam válidos ainda hoje]; e Jappe e Kurz apontem diferenças entre obras exotéricas, de divulgação, escritas com menor rigor, e esotéricas, de investigação, por sua vez mais precisas e complexas). Para uma apresentação introdutória, e comparativa, das obras de Postone e Kurz, cf. Maura e Maiso, 2014.

em um contexto industrializado” (Postone, 2003, p. 7). Em outras palavras, o socialismo seria concebido pelo marxismo tradicional como um outro modo político de administrar o sistema econômico industrial, uma nova forma de distribuição (mais igualitária) para o mesmo modelo produtivo.

Em contraposição às interpretações de Marx feitas pelo marxismo tradicional, todas estas novas leituras insistem que Marx fizera uma crítica mais profunda da própria natureza da modernidade, uma crítica categorial, uma vez que as próprias categorias fundamentais do sistema econômico capitalista (tais como a mercadoria, o dinheiro, o valor, o trabalho, o capital) são alvo de suas críticas, de modo que a superação consciente e emancipadora do capitalismo passaria necessariamente por alguma forma de supressão destas entidades. De acordo com estas leituras, a crítica de Marx não se dirige apenas ao modelo econômico das sociedades modernas (o capitalismo), mas sim à própria civilização moderna cujo cerne se encontraria precisamente nas interações econômicas.

Cabe perguntar, portanto, se o anticapitalismo adorniano, na medida em que é fortemente influenciado por Marx, é similar ao do marxismo tradicional ou, pelo contrário, ao anticapitalismo das novas leituras de Marx supracitadas. De acordo com Postone (2003, cap. 3) e com Jappe (2006, p. 18), Adorno teria ido além do marxismo tradicional, mas ficado aquém das novas leituras por não ter conseguido se desvencilhar o suficiente das interpretações de Marx em voga. Em linhas gerais, não há porque discordar dessa afirmação. Adorno foi um leitor muito atento de Marx, e ao dar importância a trechos comumente ignorados, como o subcapítulo sobre o fetichismo da mercadoria no começo de *O Capital*, ele avança na compreensão da crítica da dinâmica abstrata seguida pelo processo de acumulação incessante do capital, algo que não deve ser reduzido à dominação de classe, tal como faz o marxismo tradicional. Ademais, a sua crítica não parte do ponto de vista do trabalho (não é o trabalho o que deve se realizar em uma futura sociedade emancipada), pelo contrário, ela é uma crítica que tem no trabalho seu objeto (o processo de emancipação é visto como a libertação progressiva do trabalho). De modo que o proletariado não aparece como uma espécie de *deus ex-machina* para dar fim às agruras do capitalismo, mas como mais um elemento integrado ao sistema e que trabalha para sua reprodução (“torna-se suspeito todo aquele que combina a crítica do capitalismo com uma crítica ao proletariado, que, cada vez mais, apenas reflete próprias tendências do desenvolvimento capitalista” [MM: §73]). No entanto, Adorno não sugere uma supressão

da troca de equivalentes (portanto, da mercadoria, do dinheiro e do valor), característica central dos autores da crítica categorial, como fica claro na seguinte passagem do curso *Introdução à Sociologia*:

O que realmente torna uma sociedade em algo social, através do que, em sentido estrito, ela é tanto constituída como 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. (IS: 106)

E também neste extenso trecho da *Dialética negativa*, de fundamental importância para a discussão que segue:

O princípio de troca, a redução do trabalho humano ao conceito universal abstrato do tempo médio de trabalho, é originariamente aparentado com o princípio de identificação. Esse princípio tem na troca o seu modelo social, e a troca não existiria sem esse princípio; por meio da troca, os seres singulares não-idênticos se tornam comensuráveis com o desempenho, idênticos a ele. A difusão do princípio transforma o mundo todo em algo idêntico, em totalidade. Não obstante, se o princípio fosse abstratamente negado; se ele fosse proclamado como o ideal de não precisar mais proceder, por reverência ao irredutivelmente qualitativo, segundo equivalentes, então isso constituiria uma desculpa para retornar à antiga injustiça. (DN: 128)

Após indicar a determinação recíproca entre o princípio da troca e o da identificação, Adorno prossegue defendendo que não se trataria de suprimir tais princípios, mas sim de realizar o ideal latente neles, cito-o:

Pois a troca de equivalentes consistiu desde sempre em trocar em seu nome desiguais, em se apropriar da mais valia do trabalho. Se simplesmente se anulasse a categoria de medida da comparabilidade, no lugar da racionalidade que reside em verdade ideologicamente, mas também enquanto promessa, no princípio de troca,

apareceriam a apropriação imediata, a violência, e, hoje em dia, o privilégio nu e cru dos monopólios e dos cliques. A crítica ao princípio de troca enquanto princípio identificador do pensamento quer a realização do ideal de uma troca livre e justa que até os nossos dias não foi senão mero pretexto. Somente isso seria capaz de transcender a troca. Se a teoria crítica desvelou a troca enquanto troca do igual e, contudo, desigual, então a crítica da desigualdade na igualdade também tem por meta a igualdade, apesar de todo ceticismo em relação ao rancor próprio ao ideal de igualdade burguês que não tolera nada qualitativamente diverso. Se não mais se retivesse, de nenhum homem, uma parte de seu trabalho vital, então a identidade racional seria alcançada e a sociedade estaria para além do pensamento identificador. (DN: 128)

Claramente, Adorno defende a “troca livre e justa”, uma troca que não retenha mais-valor, na qual não esteja encoberta a exploração, como meio de interação em uma sociedade emancipada. Com isso se transcenderia a própria troca e o pensamento identificador, as qualidades seriam libertas sem, no entanto, precisar prescindir da medida de comparabilidade (o tempo médio de trabalho)<sup>78</sup>. Adorno inclusive fala de uma identidade racional, em contraposição à má identificação atualmente disseminada. Ele não oferece, no entanto, nenhum bom motivo para justificar sua afirmação de que a supressão da troca “constituiria uma desculpa para retornar à antiga injustiça”. É plenamente possível pensar uma sociedade na qual não mais impera a dominação impessoal e abstrata (cuja forma de interação social é a troca de equivalentes), sem que isto implique num retorno a uma forma de dominação pessoal e direta (a antiga injustiça, portanto). De acordo com

---

<sup>78</sup> Mas há ao menos um trecho, em uma conversa televisiva com Arnold Gehlen, no qual Adorno defende a posição contrária, a da supressão da troca: “Em uma sociedade na qual não houvesse mais troca, por conseguinte, em uma na qual as pessoas não mais receberiam seus bens no mercado, porém que produzisse de acordo com a necessidade das pessoas, também desapareceria esse momento da absoluta comparabilidade e, com isso, o momento nivelador; e se poderia conceber que o qualitativo e todos os momentos da forma, os quais parecem submersos na sociedade atual, novamente se reproduziriam e se reestabeleceriam em uma escala mais alta”. (IdSeW: 236).

as novas leituras de Marx, é isto que o autor oitocentista veria como modelo de sociedade emancipada, e também Karl Polanyi defendeu um modelo econômico baseado na redistribuição e na reciprocidade, planejadas democraticamente, contra o modelo de interação mercantil.

Em resumo, Adorno pensa que é possível transformar o objetivo da produção (da obtenção do lucro para a mitigação do sofrimento) e superar o próprio paradigma produtivista, e a consequente produção contínua de falsas necessidades e desejos, sem abdicar inteiramente da troca de equivalentes, embora relegando-a a uma função secundária ou marginal. Com essa visão de sociedade emancipada Adorno se distingue claramente daquilo que, na Introdução, denominei, parodiando Boltanski e Chiapello, de velho espírito do anticapitalismo, e que aqui dei maior precisão, seguindo Postone, como o ideal emancipatório do marxismo tradicional, mas que também esteve presente no movimento operário em geral. O contraste entre a concepção de sociedade emancipada para Adorno e o do velho espírito do anticapitalismo fica claro sobretudo ao se analisar a categoria trabalho. Enquanto para o velho espírito o trabalho é uma espécie de essência do homem, e portanto o meio pelo qual os humanos se realizam em qualquer sociedade, mas essência esta que teria sido alienada pelo capitalismo de forma que aqueles que trabalham não ficam com o fruto de seu labor; para Adorno, assim como em grande medida para aqueles que ousei chamar de “novo espírito do anticapitalismo” (que inclui as novas leituras de Marx, os ecologistas radicais defensores do decrescimento, os teóricos vinculados ao zapatismo [Jérôme Baschet, John Holloway], dentre outros), o trabalho é uma categoria histórica que marca uma forma de atividade caracterizado pela heteronomia, que só se disseminou tardiamente, e que estaria no próprio alvo da crítica; de modo que a emancipação é vista como uma libertação de tal atividade ou, ao menos, da redução desta a um valor limite. Se o marxismo tradicional contrastou a abundância da sociedade emancipada com a relativa pobreza da sociedade existente, uma vez que na ordem social futura a riqueza seria partilhada por todos, igualmente distribuída; as novas visões do anticapitalismo (inclusive Adorno) sugerem, pelo contrário, que uma ordem futura poderia ser marcada (e num momento de crise climática iminente, deveria ser marcada) por certa frugalidade, visto que ela se libertaria do próprio furor produtivo característico da civilização moderna capitalista.

As diferenças entre o novo e o velho espírito do anticapitalismo, no entanto, não param por aí. E também aqui Adorno desempenha um papel crucial. O velho espírito do anticapitalismo foi marcado pela

centralização da luta por uma melhor redistribuição da riqueza que marginalizou todas as demais reivindicações (pela emancipação feminina, pelo fim do preconceito racial, de orientação sexual ou de gênero, contra a poluição e devastação da natureza, dentre outras). O novo espírito, por sua vez, precisa somar estas lutas em um cenário sem protagonista, de modo a conciliar distintas reivindicações no intuito de criar um mundo no qual nenhuma forma de dominação persevere. Adorno é também aqui um elo intermediário entre o velho e o novo, uma vez que supera o economicismo antigo, trazendo para primeiro plano a questão ambiental e as outras formas de dominação, sem, contudo, fazer as pazes com o capital<sup>79</sup>.

## II. A Utopia do conhecimento

Uma mudança na orientação da sociedade teria fortes implicações também no terreno epistemológico. E aqui também é válida a afirmação de que a imagem do que deveria ser o conhecimento não pode ser oferecida previamente, pois ela surge da negação determinada da forma de racionalidade predominante nas sociedades modernas e capitalistas. O conhecimento não é um campo neutro, imune à influência exterior. Assim como a escolástica foi a figura espiritual do medievo, que ao mesmo tempo legitimava e criticava esta ordem social, a assim denominada *ratio* é a figura espiritual da modernidade, e ela não deve ser vista como um mero reflexo da situação dada, pois tanto contribui para o esclarecimento quanto para o obnubilamento geral. A característica principal da *ratio* é sua ênfase na identidade, na rotulação dos objetos. A negação determinada desta, por conseguinte, deve ser uma abertura aos elementos qualitativos dos objetos que foram menosprezados pela racionalidade classificadora.

---

<sup>79</sup> Caso, a meu ver, de grande parte da teoria crítica atual, em especial do Habermas pós *Teoria do Agir Comunicativo* e de Honneth. O caso de Honneth, ao menos em *Luta por reconhecimento*, é interessante porque ele parece cair no erro especular do velho espírito do anticapitalismo, ao conceder a primazia às demandas de reconhecimento desprezando os conflitos cujo cerne estão na economia, sejam ou não de redistribuição (Cf. Honneth, 2003). De qualquer forma, Habermas fez as pazes com o capital sobretudo por resignação (não haveria outra alternativa, segundo ele); Honneth, por sua vez, sustenta uma visão demasiado positiva da sociedade de mercado que é questionável até mesmo para as sociedades superdesenvolvidas da Europa ocidental (cf. Honneth, 2014).

De acordo com a análise adorniana, a *ratio* tem por meta o controle dos objetos, o domínio destes. Para atingir tal meta, a *ratio* não carece de um conhecimento aprofundado das nuances, das variações e dos devires das coisas, pelo contrário, ela se contenta com a operacionalização das mesmas, algo que já é conseguido com a mera classificação, isto é, com a subsunção do particular no universal que supostamente o representa. O resultado é um conhecimento que não apreende o particular, não desvenda as especificidades, mas que consegue tornar a natureza e os homens controláveis. Este conhecimento, no entanto, faz uma violência desnecessária que precisa ser reparada, e para tanto é fundamental que essa figura espiritual se desfaça e dê espaço para o surgimento de outra. Na *Dialética negativa* Adorno apresenta o que ele chama de uma “utopia do conhecimento”: uma figura espiritual que se contrapõe a predominante e que busca reparar a violência feita por ela, uma figura que busca apreender as qualidades e as efemeridades de modo a iluminar o objeto sem deformá-lo.

Isso não significa abrir mão dos conceitos enquanto entidades capazes de identificar: “Aquela parte da verdade que pode ser alcançada por meio dos conceitos, apesar de sua abrangência abstrata, não pode ter nenhum outro cenário senão aquilo que o conceito reprime, despreza e rejeita. A utopia do conhecimento seria abrir o não-conceitual com conceitos, sem equipará-lo a esses conceitos” (DN: 17). Os conceitos seguem sendo necessários, mas deixam de ser a meta do conhecimento para passar a ser apenas um instrumento nesse processo. Assim, conhecer algo não mais significaria saber identificá-lo, mas, em oposição a isto, lograr a revelação do objeto por meio da configuração exata de seus diversos elementos, de seu processo de devir e de suas relações com o entorno, com a totalidade. Por meio de conceitos é possível iluminar a não-identidade; por meio de universais se é capaz de mostrar o particular, mas tão somente ao se reconhecer a limitação destes como instâncias sempre parciais, que sempre deixam o essencial de lado e que, por isso, precisam reconhecer sua própria insuficiência para conseguir transcendê-la.

O pensamento não-identitário, a figura que busca ir além da *ratio*, se caracteriza assim pelo procedimento da constelação:

O momento unificador sobrevive sem a negação da negação e mesmo sem entregar-se à abstração enquanto princípio supremo, de modo que não se progride a partir de conceitos e por etapas até o conceito superior mais universal, mas esses

conceitos entram em uma constelação. Essa constelação ilumina o que há de específico no objeto e que é indiferente ou um peso para o procedimento classificatório. (DN: 140)

A constelação é a reunião não hierárquica de diversos conceitos que, juntos, conseguem mostrar as peculiaridades do objeto que excedem a mera rotulação<sup>80</sup>. A função da teoria não é apenas a de reunir tais conceitos, mas em especial a de mostrar a forma exata em que eles se relacionam entre si<sup>81</sup>. Ademais, é preciso apresentar a composição destes elementos em sua historicidade própria: “Somente um saber que tem presente o valor histórico conjuntural do objeto em sua relação com os outros objetos consegue liberar a história no objeto; atualização e concentração de algo já sabido que transforma o saber. O conhecimento do objeto em sua constelação é o conhecimento do processo que ele acumula em si.” (DN: 141-2). É preciso mostrar o devir do objeto por meio da constelação.

Ao contrário da *ratio*, cujo conhecimento é sempre um meio de domínio da natureza (seja esta externa ou interna), o pensamento não-identitário é algo feito sem um fim específico, ou melhor, é sua própria

---

<sup>80</sup> “Se o conceito simplesmente isolasse, poderíamos sim localizar o não-idêntico como uma categoria residual do processo de identificação. No entanto, como a atividade de conceituação envolve também um preparar do cenário, uma armação prévia, o não-idêntico indica um excesso, não um resto” (Silva, 2006, p. 42).

<sup>81</sup> “A ideia de constelação foi desenvolvida por Adorno a partir das considerações feitas por Benjamin a respeito da lógica subjacente à construção de um ensaio filosófico. Inicialmente, Adorno queria com isso se referir a uma estrutura conceitual marcada pela justaposição entre todos e cada um dos conceitos, e não pela submissão a um deles ou a um princípio ordenador. Segue-se dessa primeira abordagem que Adorno não pretende elaborar um sistema de argumentação que proceda metodicamente desde a percepção clara e distinta do objeto até a definição de suas partes, mas, ao contrário, um ‘anti-sistema’ em que o todo do objeto deve ser recomposto a partir da contraposição de complexos parciais, de mesmo peso e ordenados de maneira a constituir um campo de forças conceitual. Assim, um ensaio, em sua forma de apresentação paratática, recusando a subordinação de argumentos em uma forma hierárquica, constituiria o modelo dialético, por excelência, de uma relação não-violenta com o dado e de uma linguagem que não fetichiza o conceito” (Silva, 2005, p. 328-9). Para uma análise mais pormenorizada, Cf. Silva, 2006. A gênese benjaminiana do conceito, assim como a recepção adorniana, é examinada por Luciano Gatti em *Constelações* (Cf. Gatti, 2009).

finalidade. Por diversas vezes Adorno adverte seus interlocutores que tal modelo de conhecimento “se joga a *fond perdu* nos objetos” (DN: 36), que ele causa vertigens, e previne àqueles que se orientam praticamente, que só investigam o que pode ser operacionalizável, que nada imediato pode ser ganho com a busca pelo não-identitário. É claro que tal conhecimento não é de todo inútil, mas sua utilidade não consiste em algo imediato, no aumento das forças de controle e de produção. Antes, trata-se de uma forma de pensamento que busca fomentar as experiências, aprimorando a capacidade de reflexão daqueles que dela fazem uso, e somente a médio ou longo prazo isso poderia provocar mudanças ou mesmo ser notado. Na medida em que expressa a dor e o sofrimento que são recalçados pela *ratio*, o pensamento não-identitário converge com a teoria crítica da sociedade, estabelecendo uma racionalidade mais crítica e reflexiva. Só isso possibilitaria curar as feridas que a violência do próprio conhecimento acarreta, de modo que a dominação da natureza não se dê de forma obstinada e cega e que os indivíduos resistam ao invés de sucumbirem.

### **III. A Natureza redimida**

Uma sociedade emancipada não seria caracterizada apenas, sempre de acordo com o frankfurtiano, por uma mudança de finalidade na produção e por uma nova figura espiritual, mas também por uma relação distinta para com a natureza. Em vez de uma dominação absoluta, o verdadeiro progresso seria uma reconciliação com ela. Dito isso, é preciso frisar que Adorno não acredita em uma espécie de natureza boa, e ele próprio reconhece que esta imagem só surge quando a natureza está tão controlada que deixa de ser uma fonte imediata de medo. Tal reconciliação de modo algum pode ser entendida como um retorno a uma condição passada, na qual os homens, mais por incapacidade do que por consciência, ainda não causavam uma devastação tamanha.

Em primeiro lugar, cabe observar que a dominação da natureza é, ela própria, uma relação natural. “A subjugação da natureza para fins humanos é uma mera relação natural; daí a superioridade da razão que domina a natureza e da aparência de seu princípio” (DN: 155). Enquanto mestres e senhores da natureza, os homens apenas dão vazão a seus próprios instintos e a sua necessidade de autopreservação. Tal dominação é absolutamente necessária para o surgimento da civilização, para que algo como a liberdade possa aparecer, ainda que em seus menores vestígios. Por conseguinte, uma sociedade emancipada de

modo algum seria aquela na qual a natureza volta a ser indômita, uma na qual os homens voltam a estar sujeitos às forças incontroladas que poderiam, sobretudo graças ao desenvolvimento técnico, estar contidas. Pelo contrário, a emancipação consiste, quase paradoxalmente, na capacidade de ir além da natureza e, assim, relativizar essa dominação. “Se o domínio sobre a natureza foi condição e estágio da desmitologização, seria preciso agora que essa desmitologização se estendesse a essa dominação, se é que ela não quer se tornar vítima do mito” (DN: 155). Trata-se de refletir acerca dessa dominação para que ela deixe de ser cega e obstinada. A dominação da natureza precisa ser alvo de um esclarecimento, pois a dominação ora em curso não só não criou o terreno da liberdade como tem acarretado efeitos adversos que cada vez mais colocam em risco as próprias condições de possibilidade da sobrevivência humana.

A reconciliação não é caracterizada assim pela humanização absoluta da natureza, em uma espécie de futuro hipertecnológico em que os homens literalmente fazem o seu entorno e aquilo de que necessitam; mas sim em uma dominação consciente da natureza que seja capaz de mitigar a violência feita a ela e de preservar não apenas o necessário para a continuação da vida humana em patamares aceitáveis, mas também do próprio ambiente em sua diversidade inerente. Do mesmo modo, tal reconciliação é caracterizada por um apaziguamento com a natureza interna dos indivíduos. Frente à concepção moderna que pretende, pela razão, dominar os instintos, as paixões e os desejos cujas origens estariam na natureza corpórea dos humanos, o frankfurtiano sugere que seria preciso rememorar a natureza na razão e nos sujeitos. Isto é, lembrar que a própria razão é parte constituinte na natureza e não pode transcendê-la ao se opor a ela, mas tão somente sendo sua reflexão:

O fato de a razão ser diversa da natureza e, no entanto, um de seus momentos diz respeito à história prévia da razão, uma história que se tornou sua determinação imanente. Ela é natural como a força psíquica desviada para finalidades de autoconservação. Todavia, uma vez cindida da natureza e contrastada com ela, a razão também se transforma em seu outro. Emergindo da natureza de modo efêmero, a razão é ao mesmo tempo idêntica e não-idêntica à natureza, dialética segundo seu próprio conceito. Não obstante, quanto mais desenfreadamente a razão se transforma no interior dessa dialética no contrário absoluto da natureza e esquece a natureza nela

mesma, tanto mais ela regride, como uma autoconservação que retorna ao estado selvagem, à natureza; a razão só seria supranatural como sua reflexão (DN: 241)

A rememoração da natureza na razão, por conseguinte, tem efeitos curativos. Só assim a razão consegue ir além da natureza. Já a repressão dos aspectos naturais na racionalidade, pelo contrário, faz a razão ficar aquém da mesma, restrita à própria cegueira natural a qual tenta, sem sucesso, contrapor-se. O mesmo se dá com o caso do sujeito.

#### **IV. O Indivíduo reabilitado**

Assim como a razão carece de uma reconciliação com a natureza, da qual é parte constituinte, também para o indivíduo seria benéfica uma rememoração da natureza, a aceitação consciente da participação nesta, em vez da simples repressão que, via de regra, manifesta-se violentamente. “A memória da natureza, como elemento reprimido pelo percurso de constituição da civilização e do próprio sujeito, pode aflorar de modo perverso, com força destrutiva e repressiva” (Vaz e Bassani, 2011, p. 155). Novamente, aqui, não se trata de um elogio da natureza indômita, do homem incivilizado que dá livre vazão aos seus impulsos e desejos. “As pessoas têm, a rigor, inibições de menos e não de mais” (MM: §38). Ou, nas palavras da *Dialética negativa*: “ao final do processo de sublimação histórica, a felicidade sensível isolada possui algo de tão regressivo quanto a relação das crianças com a comida, uma relação que é chocante para os adultos. Não se assemelhar às crianças nesse ponto é uma parte da liberdade” (DN: 206). Pelo contrário, há que se recusar justamente esta contraposição entre a falta absoluta de repressão e domínio, por um lado, e a dominação repressiva inconsciente, por outro, como se uma terceira situação (que de modo algum precisaria ser um meio termo, uma mediania entre estes dois extremos) fosse de antemão impossível.

Na verdade, há que se ver toda a análise adormiana acerca do indivíduo como a defesa de uma possibilidade, de uma esperança que nunca se realizou a contento. Antes de mais nada, o indivíduo é uma construção histórica, que assim como surge (aliás, bastante tardiamente) pode desaparecer. Adorno afirma que só há indivíduo quando a determinação social deixa de ser sufocante, quando este pode se contrapor à sociedade e perseguir seus próprios fins, algo que inexistente nas sociedades primitivas. No entanto, e este é justamente o problema,

tal liberdade e individualidade permanecem “uma ilusão em meio à sociedade burguesa” (DN: 219), em outras palavras, uma promessa. A teoria crítica, nesse caso, exige o cumprimento da promessa num momento em que o indivíduo corre o risco de aniquilamento, de liquidação. Sem uma dominação da natureza interna, o humano não seria mais do que um escravo de seus apetites, incapaz de postergar a satisfação de seus desejos e de frear seus ímpetos. É justamente de tal dominação que surge o indivíduo, entendido como um sujeito que ao menos em parte é autônomo, isto é, capaz de se controlar e de perseguir finalidades, de se desprender da satisfação imediata em benefício de prazeres que só serão obtidos a longo prazo. Contudo, a repressão pulsional não pode se tornar, ela própria, a finalidade a ser perseguida, e é isso que parece ter ocorrido. O domínio da natureza interna deixa assim de estar a serviço da busca por prazeres mais refinados, da sublimação, e passa a ser visto como algo bom em si mesmo. Em vez de satisfazer os impulsos naturais de forma civilizada, consciente, os humanos passam a simplesmente reprimir tais impulsos, como se a liberdade consistisse numa espécie de libertação deste fundo natural da existência. O resultado é, por um lado, o mal-estar causado por esse processo repressor e, por outro, as descargas cegas e violentas desta energia reprimida, que podem acontecer de forma mais ou menos administrada<sup>82</sup>.

A situação não deixa de ser paradoxal: para deixar de ser mera promessa e se tornar realidade, o indivíduo carece de um fortalecimento do ego, de mais autonomia, mas para tanto lhe é fundamental justamente reconhecer que ele não é a instância suprema, o senhor absoluto de seu corpo e de suas vontades, e reconhecer as limitações que a natureza lhe impõe. “O ego se tornará mais autônomo somente quando reconhecer que não é onipotente, que não é totalmente senhor em sua própria casa, mas dirigido por impulsos que não pode nem dispensar nem erradicar” (Cook, 2011, p. 55). Para se tornar realidade o indivíduo precisa curar sua ferida narcísica, seu fortalecimento passa pelo reconhecimento de suas fraquezas.

---

<sup>82</sup> A análise de Adorno sem dúvida é devedora da obra “O Mal-estar na civilização” de Freud. No entanto, Adorno se diferencia de Freud por conseguir imaginar um processo de civilização bem-sucedido (ainda que não nesta forma de ordenação social, moderna capitalista), capaz de satisfazer a libido de forma sublimada, ao passo que o psicanalista austríaco parece indicar que o processo civilizatório acarreta, necessariamente, a repressão libidinal e que estaríamos condenados às explosões cegas desta energia recalçada.

Mas a liquidação do indivíduo que estaria em curso de acordo com o diagnóstico do pensador frankfurtiano não é devido à natureza e sim à sociedade. Pois se frente à natureza o indivíduo ainda tem uma pequena esfera na qual pode se desenvolver, o mesmo não se dá com a sociedade que se apresenta diante dele como todo-poderosa. Com o desenvolvimento da sociedade moderna capitalista, o indivíduo foi se tornando cada vez mais impotente, cada vez menos capaz de transformar as situações das quais participa. A visão da sociedade emancipada surge da negação desta situação: “uma sociedade racional seria aquela na qual sociedade e indivíduo se condicionam reciprocamente. Em vez de serem meros peões das forças socioeconômicas que fazem troça de sua individualidade, os indivíduos finalmente seriam livres para formar as instituições que depois os formariam” (Cook, 2011: 118).

É interessante notar, outra vez, a recusa de Adorno pela crítica à alienação. A imagem do indivíduo na sociedade emancipada não é aquela da autorrealização, ao menos se entendida como a realização de um projeto de vida previamente estabelecido, das possibilidades inerentes ao próprio ser em questão. A figura a qual Adorno recorre é a da “bela estrangeiridade”, do tornar-se outro, de uma errância capaz de mudar constantemente de planos, deixando irrealizadas muitas possibilidades. Ademais, tal figura remete a uma nova forma de lidar com as diferenças, as quais deixariam de ser vistas como uma ameaça que precisa ser controlada ou suprimida. Por isso, justamente, Adorno imagina “a situação melhor como aquela na qual é possível ser diferente sem ter medo” (MM: §66).

## **V. Conclusão**

Em suma, no presente capítulo defendi que: 1) Embora Adorno descarte a construção de um ideal normativo ao qual se deveria tentar uma aproximação contínua, ele dá indícios, ao longo de sua obra, do que seria uma sociedade emancipada; estas sugestões surgem a partir da negação determinada da situação existente, da crítica dos sofrimentos que afligem os indivíduos e que poderiam já estar dirimidos. Ainda que não pretendam servir como uma base estável para a crítica, tais antevistas são de fundamental importância para se resistir ao fatalismo resignado e à colonização do imaginário que, cada vez mais, impedem a conjectura de que as coisas poderiam ser diferentes. 2) A sociedade emancipada é caracterizada pela abolição do capitalismo e pelo término da dominação econômica, de modo que a ordem social não é mais orientada para a produção do lucro e sim para a atenuação do

sofrimento; desse modo, ela é marcada pelo fim da fome e da miséria, mas também do trabalho árduo e da compulsão à produção pela produção. 3) Outra característica de tal sociedade seria a superação da *ratio*, a forma de racionalidade atualmente predominante, marcada pela ênfase na identidade e na classificação, por uma nova forma de racionalidade mais reflexiva, capaz de apreender as qualidades específicas, as matizes e o processo de devir dos objetos. Essa forma de racionalidade possibilitaria aos indivíduos uma forma de experiência mais refinada, e converge com a teoria crítica da sociedade na medida em que dá expressão aos sofrimentos que são recalcados pela *ratio*. 4) À emancipação do capitalismo e da *ratio* é preciso acrescentar uma nova forma de lidar com a natureza. De acordo com Adorno, a situação existente é a de uma dominação cega e irrestrita da natureza, dominação essa que precisa passar por um processo de desmitologização, de esclarecimento, a fim de reduzir os danos causados ao ambiente, o que é de suma importância para a preservação da vida humana em patamares razoáveis. Segundo o frankfurtiano, ao se reconhecer como parte da natureza a razão teria capacidade de transcendê-la, mas, ao confrontá-la como se fosse algo externo, ela acaba por sucumbir à cegueira natural. 5) Por fim, assim como a razão deve ver a si mesma como parte da natureza, o indivíduo deve rememorar a natureza em si para, com isso, tornar-se consciente de suas necessidades e desejos em vez de simplesmente reprimi-los. Adorno sugere, assim, que é possível um controle da natureza interna, uma repressão dos impulsos imediatos, sem recair nas formas patológicas da sociedade repressora atualmente existente. Uma sociedade emancipada seria marcada, por conseguinte, por uma nova forma de individualidade, ou melhor, pela real existência de indivíduos, capazes de se contrapor à instância social e de transformá-la.

A discussão acerca da dimensão utópica presente no pensamento adorniano é especialmente pertinente não apenas por causa de um esgotamento da capacidade de imaginar uma situação diferente da atualmente existente, que conduz invariavelmente ao fatalismo resignado, mas principalmente porque Adorno é um dos primeiros autores a criticar o ideal emancipatório do marxismo tradicional e do movimento operário, o qual predominava (ou mesmo monopolizava) o pensamento altercapitalista. Ao fazer isso, Adorno abriu brechas para repensar o ideal emancipatório, sendo um dos pensadores mais fecundos (mas certamente não o único) para se refletir acerca de uma sociedade alternativa que não padeça dos mesmos males do socialismo realmente existente. Ademais, ao mesclar demandas da esfera econômica (a

abolição da miséria, o fim do produtivismo desvairado) com demandas da esfera cultural (uma nova forma de racionalidade, de relacionamento com a natureza e mesmo de um indivíduo capaz de lidar com diferenças qualitativas), a obra adorniana pode servir como inspiração para ir além do dilema paralisante que opõe as demandas de redistribuição às de reconhecimento e que enfraquece ainda mais a crítica num momento em que ela está praticamente ausente (Cf. Fraser, 2011).

## 6. Crítica da ideologia ou crítica do sofrimento?

Nos capítulos precedentes foi feita a análise da crítica tardia adorniana, nos quais se mostrou quais as críticas que o autor dirige à sociedade que lhe foi contemporânea, à economia, à forma de racionalidade predominante, à maneira com a qual lida com a natureza e ainda ao que ocorre com o indivíduo em tal sociedade; e, a partir disso, indicou-se, ainda que de maneira um tanto preliminar, algumas alternativas que estariam latentes na obra adorniana para ao menos esboçar a imagem de uma sociedade emancipada. Agora, resta tratar de um ponto bastante polêmico e controverso, mas dos mais importantes em se tratando de uma abordagem que enfatiza o lado filosófico de sua teoria crítica, a saber: a justificação normativa subjacente a ela. Portanto, a presente seção tenta responder a questão: a partir de quais critérios Adorno faz suas críticas à sociedade? Aliás, é preciso também questionar se para se fazer uma crítica social é realmente necessário possuir critérios que a fundamentem e que tipos de critérios podem ser estes.

É bem conhecida, ao menos para aqueles familiarizados com a literatura que versa sobre a obra de Adorno, a objeção habermasiana que a obra da, por ele assim chamada, “primeira geração” dos teóricos críticos padece de um déficit normativo, de que não resulta claro a partir de quais critérios eles tecem suas críticas e que, por causa disso, é muito difícil endossá-las. Nas palavras de Habermas: “Desde o início a teoria crítica lidou com a dificuldade de prestar contas sobre seus próprios fundamentos normativos; e desde que Horkheimer e Adorno cumpriram sua virada rumo à crítica da razão instrumental, no início dos anos 1940, essa dificuldade vem se fazendo notar de modo drástico” (Habermas, 2012, p. 644). A literatura atual mais avançada que trata da obra adorniana parece ser unânime em rechaçar tal objeção. Segundo ela existem critérios identificáveis que justificam a crítica. A mesma unanimidade, no entanto, não se mantém ao se dizer quais critérios são estes. Na verdade, uma parte da literatura defende que a crítica adorniana é uma forma refinada de crítica da ideologia, uma na qual os critérios usados pela teoria crítica são totalmente imanentes ao objeto criticado; ao passo que outra parcela prefere argumentar que, embora utilize a crítica da ideologia e a crítica imanente de forma intensa no decorrer de sua obra, Adorno justifica sua crítica em última instância recorrendo a um critério somático de repulsa à dor, ao sofrimento.

Na presente seção, começo por diferenciar justificação e fundamentação, uma distinção crucial para entender o *modus operandi*

da teoria crítica (I), depois apresento os conceitos e as variantes de crítica da ideologia e de crítica imanente (II), para, a seguir, examinar o uso da crítica imanente positiva na obra de Adorno e as dificuldades resultantes dela (III), e, então, analisar o recurso à crítica imanente negativa, que neste caso coincide com a crítica do sofrimento, mostrando os motivos segundo os quais defendo que a teoria crítica tardia de Adorno é justificada, em última instância, por esse segundo procedimento (IV).

## **I. Fundamentação ou justificação?**

Se a falta de fundamentação normativa for mesmo uma objeção, como quer Habermas, o autor da *Dialética negativa* é reu confesso. Isso, simplesmente, porque em vez de oferecer tal fundamentação, Adorno, pelo contrário, faz uma “crítica (...) ao conceito de fundamento” (DN: 7). A dialética negativa, o procedimento adorniano de teoria crítica, “não é fundamentado, mas justificado” (DN: 7). Mas qual a diferença? O que leva Adorno a rechaçar a fundamentação e optar pela justificação da crítica?

A fundamentação, como sua própria etimologia sugere, consiste na construção de uma base, de um alicerce, sobre o qual se constrói o edifício teórico. É algo, portanto, que vem antes da teoria propriamente dita e de cuja solidez ela depende para se sustentar. Justamente por isso a fundamentação precisa ser algo clarividente, como já notara Descartes, uma certeza indubitável, ou, ao menos, aceitável *a priori*. Mesmo sem querer assumir a responsabilidade cartesiana de explicar como é possível o conhecimento, as teorias normativas se caracterizam justamente por erigir uma norma, ou, em certos casos, um procedimento, e depois aplicá-lo a casos específicos para tentar buscar a melhor solução. Em outras palavras, ela escolhe em primeiro lugar o critério, e só então analisa a situação na qual fará uso dele.

A justificação, ao contrário, não pretende ser previamente estabelecida. A teoria, assim, pode prescindir da escolha de critérios construídos de antemão e se lançar, diretamente, à análise da sociedade. Na medida em que a teoria crítica não pretende ser neutra (cabe lembrar que isso é precisamente um dos elementos centrais que a diferencia da teoria tradicional), a sua análise social ao mesmo tempo explica e critica a sociedade, a sua interpretação do existente é concomitantemente uma denúncia dos sofrimentos existentes que já poderiam ter sido sanados. Mas para fazer tais críticas e denúncias é preciso usar algum critério, e este não pode ser imposto, precisa ser justificado. Uma teoria que não

justifique suas críticas não oferece nenhum motivo para ser considerada, e muito menos para ser endossada.

Em outras palavras, a principal diferença entre fundamentação e justificação consiste em que, na primeira, começa-se pela escolha de um critério independente que servirá de padrão para avaliar o objeto, ao passo que, na segunda, inicia-se com a análise do próprio objeto, sem qualquer critério previamente estabelecido. Se a crítica é possível, no caso da fundamentação, pela afirmação da discordância do existente frente ao ideal ao qual, supostamente, ele deveria corresponder; o que a possibilita, no caso da justificação, é a existência de potenciais e necessidades no próprio objeto, que cabe a análise desvelar e, assim, incitar. Em vez do procedimento construtivo da fundamentação, a justificação é dialógica, dialética, na medida em que o objeto em seu desdobrar mostra a contradição entre o que é e o que pretende ser<sup>83</sup>.

A justificação normativa da dialética negativa, a teoria crítica tardia de Adorno, é complexa e está diretamente relacionada à sua análise social, isto é, não independe do conteúdo propriamente dito. Como será visto a seguir, ela é de certa forma inerente ao próprio objeto estudado.

## **II. As críticas da ideologia e as críticas imanentes, uma introdução**

Antes de tratar propriamente da versão adorniana da crítica da ideologia e da crítica imanente, gostaria de dizer, de forma muito breve e resumida, algumas palavras acerca destas duas formas de procedimento. Em primeiro lugar, o mínimo que pode ser dito sobre o conceito de ideologia é que ele é bastante ambíguo e de significado muito incerto. Eagleton, por exemplo, lista dezesseis possíveis significados para o termo (Cf. Eagleton, 1997, pp. 15-6)<sup>84</sup>. A história de

---

<sup>83</sup> Como será visto logo adiante, para Adorno toda crítica imanente é justificada, em vez de fundamentada.

<sup>84</sup> Para os curiosos: “a) o processo de produção de significados, signos e valores na vida social; b) um corpo de ideias característico de um determinado grupo ou classe social; c) ideias que ajudam a legitimar um poder político dominante; d) ideias falsas que ajudam a legitimar um poder político dominante; e) comunicação sistematicamente distorcida; f) aquilo que confere certa posição a um sujeito; g) formas de pensamento motivadas por interesses sociais; h) pensamento de identidade; i) ilusão socialmente necessária; j) a conjuntura de discurso e poder; k) o veículo pelo qual atores sociais conscientes entendem o seu mundo; l) conjunto de crenças orientadas para a ação; m) a confusão entre realidade linguística e realidade fenomenal; n) oclusão semiótica; o) o meio

tal conceito também não é exatamente clara: ele surge na obra de Destutt de Tracy, um filósofo iluminista de fins do século XVIII, para designar uma ciência das ideias oriunda de uma concepção bem mecanicista que vê o próprio pensamento como algo biologicamente determinado (Cf. Eagleton, 1997, pp. 65-70). No entanto, é na obra de Marx, mais precisamente em *A Ideologia alemã*, que tal termo ganha notoriedade, mas, curiosamente, não no sentido em que nela é empregado. Em tal obra, Marx chama de ideólogos os pensadores do movimento jovem-hegeliano, em especial Ludwig Feuerbach, Bruno Bauer e Max Stirner. Com isso, ele queria dizer que tais pensadores ficavam presos no plano de pensamento, que eles achavam que uma coisa era transformada caso, simplesmente, se pensasse ela de forma distinta; enfim, o termo ideologia serviu para Marx mostrar que, apesar de seu autoproclamado materialismo, o movimento jovem-hegeliano permanecia idealista (Cf. Marx, 2007). Desta forma, o uso do termo é muito próximo à décima-terceira definição de Eagleton: “a confusão entre realidade linguística e realidade fenomenal” (Eagleton, 1997, p. 15); ou, mais precisamente, ideologia denota um processo de inversão idealista da realidade. Porém, nesta mesma obra Marx traça as linhas fundamentais daquilo que passou a ser chamado de materialismo histórico, e uma das principais teses de tal doutrina é a de que “as ideias da classe dominante são, em cada época, as ideias dominantes” e que “as ideias dominantes não são nada mais do que a expressão ideal das relações materiais dominantes” (Marx, 2007, p. 47). *Grosso modo*, esta tese passou a ser usada como a definição de ideologia para Marx, embora o próprio autor tenha cunhado o termo para designar outro processo, não o da dominação espiritual da classe dominante, mas sim o da inversão teórica entre realidade linguística e fenomenal (Cf. Renault, 2011, p. 194). Assim, em geral é dito que na acepção marxiana ideologia significa “um corpo de ideias característico de um determinado grupo ou classe social” e, por extensão, “ideias que ajudam a legitimar um poder político dominante” (Eagleton, 1997, p. 15).

A pluralidade de definições de tal conceito se reflete na obra adorniana, o que é o mesmo que dizer que não há um sentido unívoco no emprego de tal termo por parte do frankfurtiano. Tal conceito ora significa uma “aparência socialmente necessária” (DN: 260), ora simplesmente uma doutrina falsa, um pensamento condicionado, ora

---

pelo qual os indivíduos vivenciam suas relações com uma estrutura social; p) o processo pelo qual a vida social é convertida em uma realidade natural.” (Eagleton, 1997, pp. 16-7).

ainda se refere ao discurso legitimador da sociedade. E pior, estes sentidos se entrelaçam entre si. Mas é preciso salientar uma distinção fundamental entre, digamos, duas formas ou espécies de ideologia, que resultam também em duas críticas distintas. A ideologia pode significar algo absolutamente falso e errado, uma mera distorção do pensamento que justifica o injustificável, algo que, segundo Adorno, não é o caso nem da aparência socialmente necessária nem do discurso legitimador; neste caso, a crítica da ideologia é feita como o combate a uma posição radicalmente equívoca. Este, porém, é o uso minoritário, quase raro, do termo na obra adorniana. O uso majoritário é para designar algo que é verdadeiro e falso ao mesmo tempo. O que caracteriza a ideologia, neste sentido, é precisamente o fato de ela conter algum “grão de verdade” (DN: 269), ter “um momento de verdade” (DN: 130). Este é o caso do discurso legitimador, da aparência socialmente necessária<sup>85</sup>. Ele não é apenas um equívoco, uma desculpa cínica para justificar algo reconhecidamente imoral, mas algo muito próximo do conceito psicanalítico de “racionalização”. A racionalização é o processo pelo qual se apresenta uma explicação mais ou menos coerente e aceitável para sentimentos ou atos cujos verdadeiros motivos não são conscientes. O processo de verbalizar e indicar motivos coerentes e aceitáveis não

---

<sup>85</sup> Deborah Cook, uma das defensoras da hipótese de acordo com a qual Adorno sempre faz crítica imanente (positiva), da ideologia, diferencia estes dois sentidos de ideológico chamando o primeiro de ideologia positivista e o segundo de ideologia liberal. Para ela, Adorno vê grãos de verdade na segunda, mas não na primeira, e a visão de uma sociedade correta pode surgir de uma negação determinada da ideologia liberal, ou melhor, de uma plena realização do teor de verdade de alguns de seus conceitos chave, como os de liberdade e de justiça (cf. Cook, 2001). Discordo de Cook quanto a denominar “liberal” a ideologia com momentos de verdade, pois esta é, em geral, toda a ideologia do esclarecimento, e não apenas a de suas vertentes liberais; tampouco a designação de positivista para a ideologia radicalmente errada me parece equívoco, pois esta seria antes o tipo de pensamento que se opõe ao esclarecimento, como, de acordo com Adorno, é o caso da ontologia heideggeriana, do que uma forma deformada do pensamento esclarecedor, como o positivismo. Ademais, como bem observa Matthias Benzer (Cf. 2011, pp. 135-40), embora a interpretação de Cook de que a sociedade emancipada seria a negação determinada da ideologia “liberal” possa ser corroborada a partir de muitas passagens da obra adorniana, há outras em que isto não é possível, pois o frankfurtiano seguidas vezes salienta o quanto tais conceitos estão condicionados pelo existente e como estes também seriam radicalmente diferentes em uma sociedade emancipada.

pode ser visto como um mero estratagema retórico, pois ele aponta para algo central do discurso legitimador em geral: ele precisa ser aceito mesmo por aqueles que não são diretamente beneficiados por ele. Uma situação de dominação direta, brutal e absoluta não carece de discurso legitimador, pois o indivíduo dominado não precisa ser convencido de nada, ele obedece apenas por medo das sanções. O surgimento de tal discurso marca, por conseguinte, o início ao menos de alguma forma implícita ou tácita de assentimento. A partir de então, pode-se mostrar tanto que os motivos legitimadores de um ordenamento não são bons, justos, racionais quanto que o estado de coisas aparentemente legitimado não corresponde ao discurso que o legitima. Por conseguinte, a existência de um discurso legitimador, de um discurso que diz que a ordem existente corresponde ao que ela deve ser, caracteriza um momento no qual a crítica social pode passar a ser imanente, no sentido de crítica da ideologia.

No entanto, também o conceito de crítica imanente é ambíguo, embora menos do que a noção de ideologia. Crítica imanente significa a ausência de um critério externo ao objeto para julgá-lo. Assim, por exemplo, o arguidor ou mesmo o leitor do presente trabalho pode julgá-lo não a partir do que ele pensa que deva ser uma boa tese de doutorado ou um bom comentário de história da filosofia, mas, ao contrário, elencar os objetivos que este próprio trabalho se propõe a fazer (digamos: apresentar a teoria crítica tardia adorniana; mostrar como ela compreende a época na qual foi feita; refletir, a partir de tais apresentações, sobre a função de uma teoria crítica adequada para nosso tempo) e ver se ele satisfaz tais propósitos. Neste caso, é feito um uso instrumental da crítica imanente: o crítico social suspende o juízo acerca dos valores que deveriam ser realizados, em sua visão, em uma sociedade boa e julga apenas e tão somente se a sociedade em questão realiza os valores que ela mesma defende, ainda que, ao fim e ao cabo, o crítico rechace inteiramente tais valores<sup>86</sup>. Mas crítica imanente pode

---

<sup>86</sup> Um exemplo de tal uso se encontra em *O Capital* de Marx. Marx mostra, ao longo do livro, que o fruto do trabalho não fica com aquele que o produz, de modo que a sociedade burguesa não é coerente com o princípio meritocrático que ela mesma professa. No entanto, na *Crítica ao programa de Gotha*, Marx critica os socialistas por aceitarem este mesmo princípio burguês como válido para a sociedade emancipada. Como é bem sabido, Marx defendia que a distribuição da riqueza na sociedade socialista deveria levar em conta as necessidades das pessoas, em vez de simplesmente computar a quantia que elas contribuíram na criação de tal riqueza. Outro exemplo de tal uso se encontra em

significar também uma crítica que busca desenvolver os potenciais inerentes ao objeto, fazê-lo corresponder com sua legitimação, em vez de tentar, em última instância, transformá-lo radicalmente. Assim, por exemplo, pode-se fazer uma crítica imanente da modernidade, vê-la como um projeto inacabado, e contribuir, por meio de uma autorreflexão crítica, para sua realização mais plena<sup>87</sup>. Neste segundo caso, o crítico aceita os valores defendidos pela sociedade (evidentemente, tal procedimento só pode ser feito em determinadas sociedades com algum grau de esclarecimento), e busca combater os malefícios causados pela incompreensão ou desconhecimento destes valores. Esses dois sentidos não devem ser confundidos, sobretudo porque, como veremos, o frankfurtiano defende de forma enfática o procedimento da crítica imanente no primeiro sentido, mas rechaça o segundo (sobretudo depois da “quebra da civilização”, pois, se como foi visto, Auschwitz não é um mero acidente de percurso mas a cristalização de processos latentes da modernidade, quanto mais distante estivermos da realização desses processos, melhor).

Nesses dois casos, a crítica imanente é similar: a sociedade é julgada e criticada a partir de critérios que lhe seriam subjacentes. O que muda é a finalidade, isto é, se a aceitação do critério é instrumental e provisória ou, pelo contrário, se ela é definitiva. Como os valores ou critérios neste caso não são outra coisa que o discurso legitimador da sociedade, pode-se dizer que crítica imanente positiva e crítica da ideologia são o mesmo (ao menos, é claro, no caso de usar o termo ideologia para se referir ao discurso legitimador). A crítica é justificada

---

*O Capital no século XXI*, de Piketty. Piketty mostra como a crescente desigualdade de renda e riqueza está minando as possibilidades de ascensão social, de forma que as sociedades modernas estão retornando ao modelo patrimonialista em que a principal (senão mesmo a única) forma de enriquecimento é obtido pela herança (e não pelo trabalho), e que isso põe em cheque os valores de democracia e meritocracia que se tornaram tão relevantes ao longo do século XX. Piketty, no entanto, em nenhum momento defende que a melhor sociedade é uma meritocrática, tampouco se preocupa em oferecer fundamentações últimas para sua crítica social.

<sup>87</sup> É o uso predominante da crítica imanente em Habermas e Honneth (e mesmo, salvo engano, em Hegel). Em *O Direito da Liberdade*, Honneth argumenta que a liberdade social já existe nas sociedades modernas, mas que seus partícipes ainda não são plenamente conscientes da mesma, e tal inconsciência gera patologias e desenvolvimentos errados. A função do crítico, portanto, seria a de trazer à consciência os princípios normativos que já estariam subjacentes às instituições e práticas da sociedade.

pelo hiato existente entre o que a sociedade é e o que ela mesma diz ser. Mas a crítica imanente pode designar, ainda, um procedimento bastante diverso. A recusa por um critério externo para julgar o existente pode justificar uma crítica que tampouco apele ao discurso legitimador. Em outras palavras, pode-se estabelecer por critério as possibilidades existentes em determinada situação, de modo que uma determinada ordem social é criticada por fazer mal uso daquilo que ela já tem disponível. A crítica imanente neste caso é justificada a partir da discrepância entre o existente e o que poderia ser o caso, entre a miséria do presente e a riqueza do possível, para mencionar o título do livro de André Gorz. Seguindo a sugestão de Postone, chamo tal procedimento de crítica imanente negativa (Cf. Postone, 2003, p. 90). Ela se compromete menos com a ordem existente e pode ser, portanto, mais radical; mas ao mesmo tempo se preocupa em estar contextualizada e em ser realista<sup>88</sup>.

### **III. O uso instrumental da crítica imanente positiva**

Assim, crítica imanente e crítica da ideologia podem ser vistas como sinônimos desde que se entenda elas em um sentido bem preciso, a saber, como o procedimento que toma os critérios inerentes ao próprio objeto em questão para julgá-lo e criticá-lo, isto é, que confronta o que existe com aquilo que o existente diz ser. No caso de Adorno, como foi visto, isto não significa de antemão uma aceitação peremptória dos próprios critérios adotados. Na visão dele, mesmo a crítica que termine por recusar tais critérios deve partir deles se quiser ser mais do que um mero “sermão” (DN: 166). Isto porque é preciso suscitar na própria coisa o seu processo de autorreflexão. Dito um pouco grosseiramente, tudo o que existe possui potenciais para ser melhorado, e em todas as coisas (ao menos, digamos, nas “espirituais”) estão presentes também as marcas da contradição, os momentos em que a coisa contradita suas intenções. Neste sentido, o crítico social não é mais do que o incitador de um processo de autorreflexão da própria sociedade, mais ou menos como faz um psicanalista com seus pacientes. Ele também parte da constatação de “atos falhos” pois acredita que precisamente aí se revelam as fissuras que podem indicar os elementos mal-resolvidos

---

<sup>88</sup> Tal procedimento é muito usado por Marx. Nos *Grundrisse*, por exemplo, Marx afirma que a tecnologia poderia libertar os homens do trabalho, mas que as formas de relação social existentes faz com que os homens trabalhem ainda mais do que trabalhavam com tecnologias menos avançadas.

inerentes à sociedade. E, no caso de uma sociedade irreconciliada, tais “atos falhos” se manifestam em todos os produtos espirituais. Por isso, há sempre oportunidades para a crítica imanente. “As ideias vivem nos interstícios existentes entre aquilo que as coisas pretendem ser e aquilo que elas são” (DN: 131\*).

Ademais, como dito anteriormente, a ideologia é em parte falsa, mas em parte verdadeira. “Ideologia, como aparência socialmente necessária, sempre é também, em tal necessidade, a figura deformada do verdadeiro” (ÁT: 346). Isto significa, portanto, que o processo de autorreflexão (que o crítico almeja incitar) consiste justamente em transformar o objeto de tal modo que ele passe a corresponder a seu discurso legitimador, ou mesmo, em um determinado momento, transforme este próprio discurso. Este, justamente, é o diferencial da crítica da ideologia de Adorno, delineada ao longo da *Dialética negativa*. Ela não apenas critica a coisa por não corresponder a seu conceito, mas também o próprio conceito por estar, por assim dizer, contaminado pela existência abjeta da coisa.

A crítica recíproca de universal e particular, os atos identificadores que julgam se o conceito faz justiça àquilo que é apreendido e se o particular também preenche seu conceito, é o meio do pensamento da não identidade entre o particular e o conceito. E não apenas o meio do pensamento. Se a humanidade deve se libertar da compulsão que realmente se abate sobre ela sob a forma da identificação, então ela precisa alcançar ao mesmo tempo a identidade com o seu conceito. (DN: 128)

Trata-se de uma crítica recíproca e não unilateral. A fissura existente entre a coisa e seu conceito – que nesta sociedade irreconciliada é quase sempre um imenso abismo – não indica apenas que o existente é problemático por não corresponder a seu conceito, mas quase sempre indica que também os próprios conceitos tem problemas mal-resolvidos. A crítica da ideologia, a crítica imanente positiva, é o incitador deste processo de crítica recíproca de coisa e conceito<sup>89</sup>. Isto

---

<sup>89</sup> Jaeggi (Cf. 2008) sugere que a crítica da ideologia deve ser sempre entendida neste segundo sentido, de crítica recíproca entre conceito e coisa. Assim, ela seria uma forma de crítica imanente que supera os impasses da alternativa (a seu ver improdutiva) entre crítica interna e crítica externa, na medida em que ela é não-normativa, mas normativamente importante. No entanto, creio que mesmo

aponta, justamente, para o seu próprio limite: “a crítica imanente tem seus limites no fato de que, por fim, a lei da conexão de imanência se confunde com a ofuscação que seria preciso quebrar. Mas esse instante, que só é verdadeiramente o salto qualitativo, não se produz senão na realização da dialética imanente que tem a característica de se transcender” (DN: 157). Adorno defende, portanto, uma forma de crítica imanente que, ao fim e ao cabo, possui a capacidade de transcendência, de ir mais além do próprio objeto e de seu conceito. “Enquanto dialética, a teoria precisa – como em grande parte a teoria marxista – ser imanente, mesmo que ela negue por fim toda a esfera na qual se movimenta” (DN: 168\*).

O fato de a crítica imanente poder negar toda a esfera na qual se movimenta evidencia aquilo que sugeri anteriormente: a crítica de Adorno é imanente apenas no sentido de não partir de critérios exteriores, mas não no sentido de buscar realizar necessariamente os ideais contidos no objeto. Assim, sua crítica à modernidade parte dos ideais emancipatórios contidos no pensamento do esclarecimento, no pensamento burguês, e confronta tais ideais com a realidade factual, com o que realmente ocorre na sociedade moderna. Mas esse movimento de confrontação o leva tanto a conclusão de que a sociedade moderna capitalista nunca poderá realizar tais ideais emancipatórios, e que portanto a crítica imanente deve conduzir em última instância a uma transformação radical que supere o capitalismo e a modernidade, quanto ainda faz com que recuse os ideais emancipatórios na forma em que são expressos pelos principais pensadores da modernidade, de modo que estes ideais sejam, por assim dizer, corrigidos, melhorados.

Contudo, mesmo esta versão bastante complexa e refinada de crítica imanente, de crítica da ideologia, lida com duas objeções presentes, de certa forma, na própria obra de Adorno. Só lidando com elas se pode chegar a um exame preciso acerca da justificação normativa de suas críticas<sup>90</sup>.

---

o procedimento defendido por Jaeggi não responde inteiramente a segunda das objeções que logo será analisada.

<sup>90</sup> Como dito anteriormente, a literatura mais avançada que lida especificamente com esse assunto da obra adorniana se diferencia por parte defender a hipótese da crítica imanente (Cf. Cook, 2001, 2004; O’Connor, 2013), e parte defender a hipótese da crítica do sofrimento (Cf. Benzer, 2011; Freyenhagen, 2013). A meu ver, as duas objeções que faço a seguir mostram as limitações da primeira abordagem e corroboram a segunda. No entanto, tento mostrar, ao contrário dos dois autores citados, como de certa forma a crítica do sofrimento é também uma

A primeira objeção diz respeito a um fenômeno diagnosticado pelo próprio frankfurtiano na sociedade contemporânea, a saber: o concretismo. O concretismo diz respeito à esfera da consciência dos indivíduos, a forma como eles percebem o mundo social circundante. Mais exatamente, o concretismo é o vínculo demasiado forte ao dado, às relações imediatas, que faz com que se perca a capacidade de imaginar que as coisas poderiam ser diferentes. Este fenômeno provoca uma aceitação resignada do existente e impede o questionamento dele, tornando obsoleto o próprio discurso legitimador. O próprio Adorno mostra que tal fenômeno tem uma causa objetiva: a impotência dos indivíduos de transformarem a situação social. Isto significa, de certa forma, que se estaria novamente num estado de falta de liberdade completa, ou quase completa. Uma na qual a obediência é devida não tanto ao medo de sanções imediatas, mas à falta de alternativas, à inexistência de cursos de ação distintos. O discurso legitimador, com isso, começa a se tornar uma espécie de ornamento desnecessário.

Não obstante, o que vem acontecendo em épocas mais recentes é uma exteriorização do supereu em vista de uma adaptação incondicional, mas não de sua suspensão em um todo mais racional. Os rastros efêmeros da liberdade, mensageiros da possibilidade da vida empírica, são tendencialmente mais raros; a liberdade torna-se um valor limite. Ela não ousa mais nem mesmo se apresentar propriamente como uma ideologia complementar; enquanto técnicos da propaganda, os detentores do poder, que ao mesmo tempo passaram a administrar com mãos de ferro a ideologia, manifestamente não acreditam muito na força de atração da liberdade. Essa força é esquecida. A não-liberdade plenifica-se em uma totalidade invisível que não tolera mais nenhuma exterioridade a partir da qual pudesse ser visualizada e quebrada. O mundo tal como ele é torna-se a única ideologia e os homens, os seus elementos. (DN: 229)

No entanto, o concretismo é antes uma tendência do que algo consumado. O frankfurtiano não afirma que houve uma adaptação

---

forma de crítica imanente, mas uma muito *sui generis*, uma vez que parte de um ideal contido no próprio objeto, mais do que no conceito ou no discurso legitimador.

incondicional, mas sim que está ocorrendo um processo em que a capacidade crítica dos indivíduos é cada vez mais solapada. Isto não impossibilita a crítica da ideologia, pois a ideologia segue existindo, mas diminui a sua importância e eficácia.

A segunda objeção é bastante simples, e apresento ela na forma de um exemplo. Em primeiro lugar, é difícil reconhecer qual o discurso legitimador de uma sociedade. Um texto, como a presente tese de doutoramento, costuma dizer claramente qual é o seu propósito e assim fica fácil identificar o critério a partir do qual julgá-lo de forma imanente, mas o mesmo não ocorre com uma sociedade. É certo que existem documentos, como o preâmbulo de uma constituição, na qual a própria sociedade elenca os seus propósitos, as finalidades que regem ou deveriam reger a organização social<sup>91</sup>; porém tomar tais documentos como expressão de suas promessas pode ser, sociologicamente falando, um pouco ingênuo, pois é preciso levar em conta como a constituição foi escrita, quando, e como a população em questão lida com ela (se a conhece, se há uma identificação ou afinidade com ela etc.). Mesmo assim, dizer que não há um discurso predominante na esfera pública – certamente não aquele do preâmbulo da constituição, infelizmente –, parece-me, dito de modo franco, uma ingenuidade ainda maior. Embora não seja unânime, é visível a preponderância de certo ideário meio neoliberal, meio neoconservador, em grande parte das sociedades ocidentais, e na sociedade brasileira em particular. Assim, a crença na incapacidade e ineficiência do Estado e dos serviços públicos está amplamente disseminada, da mesma forma em que há certa confiança quase irrestrita na qualidade e eficiência dos serviços oferecidos pelo mercado<sup>92</sup>, para citar apenas um exemplo facilmente constatável. Tal preconceito dificilmente pode ser visto como uma noção espontânea das massas, antes, ele é inculcado nelas por meio de ampla divulgação nas grandes corporações midiáticas, nas escolas e centros de formação etc.<sup>93</sup>.

---

<sup>91</sup> Como fazem Rego e Pinzani em *Vozes do Bolsa Família*, em que, algumas vezes, escolhem o próprio preâmbulo da Constituição Brasileira como norma para criticar o descaso com a pobreza no país.

<sup>92</sup> Algo que é bem analisado por Jessé Souza na introdução à obra organizada por ele, em companhia de André Grillo, *A Ralé Brasileira* (Cf. Souza e Grillo, 2009).

<sup>93</sup> Pierre Bourdieu e Luc Boltanski conseguem mostrar magistralmente como se dá o surgimento e a disseminação de um discurso dominante em “La production de l’idéologie dominante” (Cf. Bourdieu e Boltanski, 1976). Aliás, muitos anos depois Boltanski, agora em companhia de Ève Chiapello, volta ao mesmo

É quase evidente, também, a predominância do valor da meritocracia, isto é, da crença de que uma situação é justa se corresponde ao que as pessoas merecem, ao esforço feito por elas para conseguirem seus objetivos. Assim, escolho tal valor para ilustrar a primeira objeção. Que seja aceita, mesmo que apenas para fins explicativos, que a sociedade brasileira se orienta de acordo com ideais meritocráticos; isto significa, por conseguinte, que o crítico da ideologia deve no primeiro momento adotar tal ideal para criticar a situação existente. Ele pode fazer isto de muitos modos: pode, por exemplo, mostrar que a desigualdade do ponto inicial, do fato de alguns indivíduos nascerem em meio da abundância e de outros crescerem em meio à miséria, interfere no que tais indivíduos obtêm ao longo de suas vidas, fazendo com que a situação existente não corresponda ao esforço de tais indivíduos, que em vez disso o processo é distorcido e privilegia aquele que teve um leque bem maior de oportunidades. O crítico da ideologia mostra assim que a sociedade não é coerente com seus princípios e que, para sê-la, precisa ou corrigir as desigualdades iniciais (fazendo uma redistribuição radical da riqueza, por exemplo) ou fazer com que tais desigualdades não interfiram no processo (fazendo com que o leque de oportunidades oferecidas não dependa da capacidade de se pagar por elas, algo que se pode conseguir por meio de um Estado de bem-estar social vigoroso, por exemplo). Mas um crítico da ideologia pode, ao contrário, focar nas políticas sociais que visam atenuar tais desigualdades iniciais (como é o caso do Programa Bolsa-Família ou das cotas para afro-descendentes e alunos oriundos de escolas públicas com baixa renda ingressarem no ensino superior) e mostrar que elas dão benefícios imerecidos a uma parcela da população, pois tais benefícios não refletem nenhum esforço anterior delas e quebram com a igualdade formal de oportunidades ou com a distribuição “natural” da riqueza, demandando assim o término de tais políticas. Destarte, o mesmo procedimento pode servir para fins completamente opostos, e como é possível escolher entre eles? Pode-se argumentar que só no primeiro caso a situação final almejada seria coerente com o ideal meritocrático. Mas aí surgem outros problemas: é realmente desejável uma sociedade meritocrática coerente? Exigir coerência com os valores predominantes não pode nos levar a uma situação ainda mais indesejável, uma na qual a solidariedade social se encontraria ainda mais reduzida? O próprio ideal meritocrático pode ser

---

tópico, de forma aprofundada, para mostrar o discurso gerencial-administrativo que se tornou quase onipresente no capitalismo contemporâneo (Cf. Boltanski e Chiapello, 2011).

realizado de forma coerente, uma vez que o esforço pessoal é algo que não pode ser mensurável? Adotar de antemão tal critério não pode acabar solapando políticas progressistas que vão contra ele, como talvez seja o caso do projeto de renda básica universal?

Tais questões certamente não encontram uma resposta explícita na obra adorniana. Mas ele próprio afirma que em algum momento o crítico deve transcender o próprio critério imanente. O problema, justamente, é como saber que momento é este, em que momento uma situação deixa de ser criticada por não ser coerente com os princípios que adota, e em que os próprios princípios passam a ser criticados. Em algumas passagens, Adorno afirma que uma situação irreconciliada nunca será coerente, que o antagonismo presente na sociedade sempre marca cada elemento seu com o signo da contradição. Isto fica claro nesta passagem crucial da *Dialética negativa*:

O conhecimento dialético não tem, como seus adversários lhe imputam, que construir de cima contradições e continuar progredindo por meio de sua dissolução, apesar de Hegel por vezes proceder dessa forma. Em vez disso, ela tem por tarefa perseguir a inadequação entre pensamento e coisa; experimentá-la na coisa. A dialética não precisa se deixar intimidar pela acusação de estar possuída pela ideia fixa do antagonismo objetivo, apesar de a coisa já estar pacificada; nada singular encontra a sua paz no todo não-pacificado. Os conceitos aporéticos da filosofia são as marcas daquilo que não é resolvido, não apenas pelo pensamento, mas objetivamente. Creditar as contradições como uma culpa na conta da teimosia especulativa incorrigível não faria senão deslocar essa culpa; o pudor ordena à filosofia não reprimir a intelecção de Georg Simmel segundo a qual é espantoso o quão pouco os sofrimentos da humanidade são observados na história da filosofia. (DN: 133)

Esta passagem é de fundamental importância uma vez que explicita os diversos elementos da crítica da ideologia de Adorno e mostra o encadeamento deles. Em primeiro lugar, deixa claro que o teórico crítico deve “perseguir a inadequação entre pensamento e coisa”, isto é, fazer esta contínua confrontação entre a situação existente e o conceito ao qual ela diz corresponder, logo, deve fazer crítica da ideologia. Em segundo, afirma que “nada singular encontra sua paz no

todo não-pacificado”, que todas as coisas, até mesmo os conceitos filosóficos, assinalam a presença do antagonismo objetivo, portam o selo da contradição, da inadequação; portanto, que a crítica da ideologia é válida para lidar com qualquer situação antagônica. E justamente aí vem o essencial: Adorno vincula muito diretamente a existência da contradição com a presença do sofrimento. O sofrimento indica, assim, que o antagonismo persiste, que a coisa não se encontra conciliada e, desta forma, assinala também que a situação deve ser transformada. Por isso Adorno afirma que: “a necessidade de dar voz ao sofrimento é a condição de toda verdade” (DN: 24).

Assim, segundo o autor, a incoerência se refere, ao fim e ao cabo, ao sofrimento. Por isso seria impensável, para ele, uma sociedade coerente pautada pelo ideal da meritocracia, uma vez que tal ideal causaria sofrimentos (que, por sua vez, deixariam marcas). Isto permite ao frankfurtiano manter-se fiel até o fim a tal procedimento crítico-imanente. E mais: isto explica porque tanta ênfase no conceito de identidade. Tal conceito é exemplar para a crítica da ideologia porque remete justamente à conciliação. Só no mundo conciliado haveria realmente identidade, a coisa corresponderia a seu conceito: “o momento ideológico do pensamento puro é a suposição da identidade. Nesse pensamento, contudo, também se esconde o momento de verdade da ideologia, a indicação de que não deve haver nenhuma contradição, nenhum antagonismo” (DN: 130).

Se Adorno se mantém fiel à noção de crítica imanente, porém, é por subvertê-la. Em última instância, o teórico crítico não persegue o ideal normativo contido no discurso legitimador, no conceito. Ao contrário, é na própria coisa, no faticamente existente, que se encontra o clamor para que tudo seja melhor. Não porque a coisa indica aquilo que ela deveria ser, mas sim porque nela está presente o indício que diz que ela ainda não é isto, o sofrimento. “O momento corporal anuncia ao conhecimento que o sofrimento não deve ser, que ele deve mudar. ‘A dor diz: pereça’” (DN: 173). Com isso, a crítica da ideologia se transforma em crítica do sofrimento.

#### **IV. A crítica do sofrimento**

Adorno não oferece um sólido critério positivo que fundamente a sua crítica social. Isto é, ele não parte de um ideal do que seria uma sociedade justa, correta ou boa para criticar a presente sociedade por não corresponder a tal ideal. Para ele é fundamental, como vimos, partir do próprio discurso legitimador e perseguir a inadequação deste com a

situação que busca justificar, mas em última instância Adorno não se atém aos valores presentes neste discurso legitimador. Isto, novamente, coloca a objeção de um déficit, não de fundamentação, mas agora de justificação. Ao fim e ao cabo, como Adorno justifica as suas críticas?

A resposta de Adorno parece ser bastante simples: não sabemos o que queremos, mas sabemos exatamente aquilo que não queremos e isto já nos é suficiente, já basta para justificar as críticas que são tecidas à sociedade moderna. Neste sentido, concordo inteiramente com Freyenhagen quando ele sugere que Adorno seja um negativista normativo. Ele defende que, segundo Adorno, “nós podemos somente conhecer o mal (ou parte dele), e não o bem, em nosso mundo social moderno, e que este conhecimento do mal é suficiente para sustentar sua teoria crítica (incluindo sua ética de resistência)” (Freyenhagen, 2013, p. 11)<sup>94</sup>. Na verdade, isto é expresso pelo próprio frankfurtiano em uma passagem de seu curso sobre filosofia moral:

Nós podemos não saber o que é o bem absoluto ou a norma absoluta, nós podemos nem mesmo saber o que é o homem, o humano ou a humanidade – mas o que o inumano é nós de fato sabemos muito bem. Diria que o lugar da filosofia moral hoje está mais na denúncia concreta do inumano do que em tentativas vagas e abstratas de situar o homem em sua existência. (PM: 261)

Esta passagem se assemelha ao ensinamento da teoria crítica sugerido por Horkheimer:

A teoria crítica declara que o mal, em primeiro lugar na esfera social, mas também nos indivíduos, pode ser identificado, mas que o bem não pode. O conceito do negativo contém (...) o positivo como seu oposto. Em outras palavras: a denúncia de um ato como mal ao menos sugere a direção que um mundo melhor tomaria. (...) Se alguém quiser definir o bem como uma tentativa de abolir o mal, este pode ser determinado. E este

---

<sup>94</sup> E com Rahel Jaeggi, a qual afirma que “em uma sociedade errada o bem não pode ser *feito*, não pode ser *conhecido*, e, independente de sua realização, não *existe*, e por isso não está disponível como um padrão independente (contrafactual) para a ação correta” (2005, p. 69), mas que isto não conduz a uma situação sem saída, uma vez que “nós não podemos dizer como uma sociedade liberta viveria, mas podemos analisar objetivamente o que a impede” (2005, p. 75).

é o ensinamento da teoria crítica. Mas o oposto – definir o mal a partir do bem – seria uma impossibilidade. (Horkheimer, 1974, p. 215)

De acordo com Adorno, sabemos o que não queremos porque isto se manifesta em forma de sofrimento, de dor. Embora não tenhamos uma norma absoluta que nos permita dizer o que seria uma situação correta, embora tampouco tenhamos certeza de um procedimento adequado que nos poderia levar a estas normas, temos uma indicação precisa do que uma situação correta não é. Um estado de coisas em que existe sofrimento desnecessário é um mal estado de coisas. Segundo Adorno, não é possível chegar à situação correta por meio de uma longa e paulatina aproximação ao ideal regulador, nem mesmo por meio de um processo adequado – que supostamente levaria em conta a situação social de todos os envolvidos – mas sim pela negação determinada do sofrimento existente. Destarte, a sociedade correta seria aquela que “teria seu *telos* na negação do sofrimento físico ainda do último de seus membros e nas formas de reflexão intrínsecas a esse sofrimento” (DN: 174).

No entanto, é necessário precisar melhor o que Adorno quer dizer por sofrimento, em especial pelo fato de ele ora acrescentar o adjetivo “físico”, ora por especificar com o fato de que ele é “sem sentido”<sup>95</sup> (DN: 173). Estaria Adorno contrapondo uma forma de sofrimento que deve ser abolido, o físico e sem sentido, e dizendo que outra não precisaria sê-lo, digamos, o psíquico e com sentido? Infelizmente, o frankfurtiano não é muito claro quanto a isto, mas ao menos um equívoco certamente podemos evitar. Ele não está contrapondo o sofrimento físico ao psíquico, mas apontando para o fato do sofrimento ser somático, de alguma forma material. Também um sofrimento meramente psíquico, digamos, uma forma de humilhação, é vista pelo frankfurtiano como um sofrimento sem sentido, e mesmo físico. Na verdade, a ênfase no “físico” precisa ser entendida como um elemento materialista do conhecimento, o fato de que o espiritual não é o primeiro, mas derivado, e portanto de estar sempre relacionado com o corpóreo. Esta é a afinidade que liga o materialismo com a teoria crítica (“o especificamente materialista converge com aquilo que é crítico, com a práxis transformadora” [DN: 173]).

Ademais, Adorno não está falando que todo o sofrimento poderia ser abolido. É certo que também numa sociedade emancipada as

---

<sup>95</sup> Cabe lembrar que *sinntlos* significa tanto sem sentido, absurdo, quanto inútil.

pessoas sofreriam com desilusões, perdas, doenças e outras fontes de desprazer. Mas para o frankfurtiano tal sociedade seria caracterizada essencialmente por uma redução significativa, drástica, na parcela e tipo de sofrimento que se padece. “Sofrimento sem-sentido” é justamente o tipo de sofrimento que pode ser suprimido por uma organização social que seja voltada para a satisfação das necessidades das pessoas, e não para a autovalorização do capital. Não é difícil apontar para inúmeros casos de sofrimentos dessa ordem: a fome e privação numa situação de extrema abundância, a falta de cuidados médicos e escolares, as humilhações sofridas por causa de opções de estilo de vida ou de certas características físicas, o dispêndio de tempo em atividades heterônomas – isto é, no trabalho – em vez do gozo de tempo livre etc. Tudo isto é causado socialmente e desnecessário. Houveram épocas em que a falta de alimentos era um acontecimento oriundo de uma escassez de chuvas, de uma catástrofe, ou de outros motivos que estavam para além do controle humano. Em certos momentos não haviam suprimentos suficientes para nutrir toda a população. Assim, pode-se dizer que mesmo a mais extrema privação, a fome, era algo inevitável ou intangível, mas nada disso ocorre hoje ou tem ocorrido nos últimos séculos. As forças produtivas foram desenvolvidas a tal ponto que com um dispêndio mínimo de esforço se produz facilmente suprimentos abundantes, capazes de satisfazer das formas mais adequadas as carências dos humanos. Por isso, a persistência da fome e de outras formas extremas de necessidade só são explicáveis pela análise das relações de produção e só são sanáveis por meio de transformações radicais nelas.

Por isso, ao menos em última instância, a crítica do sofrimento converge com a crítica imanente negativa. Sofrimento inútil é aquele que já poderia estar abolido no contexto atual. A justificação da crítica, assim, situa-se na discrepância entre o que é e aquilo que, dado o atual estágio da tecnologia, das forças produtivas, tornou-se possível. Cabe ainda enfatizar que a justificativa da teoria crítica de Adorno assenta-se em um sentimento somático, não discursivo: o repúdio à dor, seja em si mesmo, seja alheia. É mesmo isto o que conduz à reflexão. As pessoas teorizam, segundo a teoria materialista do frankfurtiano, movidas por estes sentimentos de incômodo. De certa forma, ao menos para ele, o desejo é o pai do pensamento, de tal forma que sem um deliberado anseio por um mundo melhor não poderia haver teoria crítica.

## V. Conclusão

Em síntese, no presente capítulo apresentei a justificação normativa da teoria crítica tardia de Adorno, respondendo, na medida do possível, a objeção de que ela incorreria num déficite de fundamentação. Mais precisamente, argumentei: 1) Que Adorno recusa o procedimento da fundamentação teórica, isto é, da escolha prévia do critério com o qual julga a sociedade, em benefício da justificação, uma explicação *a posteriori* que pode conduzir ao endosso de sua crítica; 2) Que existem basicamente três formas de crítica imanente: a crítica imanente positiva, que julga o existente com base no discurso legitimador, de modo que o crítico adota os valores subjacentes a tal discurso; a crítica imanente positiva instrumental, que julga o existente com base no discurso legitimador sem necessariamente concordar com ele, de maneira que faz um uso instrumental desse procedimento como uma forma de primeira aproximação; e a crítica imanente negativa, que julga o existente com base no que se tornou possível, isto é, com base em uma alternativa realista e contextualizada; 3) Que Adorno usa o procedimento da crítica imanente positiva num sentido instrumental, perseguindo a contradição entre conceito e coisa de modo a desenvolver uma crítica tanto do conceito quanto da coisa; 4) Mas que, em última instância, a sua crítica é justificada com base na crítica imanente negativa, uma vez que o sofrimento desnecessário, que já poderia estar suprimido, é o indício de que as coisas não estão bem e o que incita a crítica. Com isso, fica claro que Adorno é, no que se refere ao aspecto normativo, um negativista, alguém que, por inúmeros motivos, não crê que possamos saber o que seria uma boa sociedade, mas que sabemos o que é uma má. Em suas próprias palavras: “o falso, uma vez conhecido com precisão, já é um índice do correto, do melhor” (Kr: 793).



## Conclusão: A dialética negativa como teoria crítica da sociedade

Dialética negativa é não só o nome da última grande obra de Adorno publicada em vida, mas também a designação do procedimento que ele apresenta em tal obra. Procedimento [*verfahren*] que deve ser entendido antes como um modo de atuar, uma atitude ou uma conduta, portanto, do que como um método, uma técnica a qual seria preciso submeter o objeto que está sendo investigado. Na introdução deste trabalho citei um trecho das *Preleções à dialética negativa* que agora é preciso recordar:

Gostaria de propor, de modo geral, que a dialética negativa, cujos elementos e ideia tenho exposto para vocês, é essencialmente idêntica à teoria crítica. Sugeriria que os dois termos – teoria crítica e dialética negativa – têm o mesmo significado. Talvez, para ser mais preciso, com a única diferença de que a teoria crítica, na verdade, significa apenas o lado subjetivo do pensamento, isto é, *teoria*, enquanto dialética negativa significa não apenas este momento do pensamento mas também a *realidade* que é afetada por ele. (VüND: 37)

Como conclusão do trabalho gostaria de especificar esta afirmação, a saber, a da identidade de dialética negativa e teoria crítica, a fim de esclarecer o procedimento dialético negativo (que por conseguinte nada mais é do que uma forma de atitude crítica, dentre outras possíveis), e assim oferecer uma interpretação ao mesmo tempo do procedimento e da obra em que ele é desdobrado.

Em sua primeira conferência, *A Atualidade da filosofia*, o frankfurtiano usa uma metáfora segundo a qual a realidade seria tal como um enigma ao qual caberia ao filósofo tentar decifrar. Para tanto, ele precisa reunir elementos singulares e dispersos em uma determinada ordenação que seja capaz de fazer saltar a solução. Igualmente, ao apresentar a categoria de constelação, na *Dialética negativa*, Adorno usa outra metáfora com sentido semelhante. O conceito seria como uma espécie desses cadeados especiais, de cofres-forte, que só abrem por uma determinada combinação de chaves, e nunca por uma única. Acredito que também esta obra, e a proposta que ela contém, não pode ser interpretada corretamente a partir de uma ideia ou tese central, mas unicamente a partir da disposição e ordenação exata de seus diversos

elementos-chave. Não é mais do que isso, e quiçá já seja mesmo demais, o que aqui pretendo oferecer.

## I. A *Crítica da Razão Pura* de Adorno?

Conforme informação de Rolf Tiedemann – a quem foi incumbida a tarefa da edição das obras póstumas e das obras completas de Adorno –, a *Dialética negativa* comporia, juntamente com a *Teoria estética* e um livro sobre teoria moral, que não chegou a ser iniciado, uma trilogia que, nas palavras de Adorno, seria o que ele “tinha para por na balança” (Tiedemann, 1986, p. 537). Se, como bem nota Tiedemann, com tal sentença Adorno comete uma injustiça com suas obras anteriores, menosprezadas nela, ele revela, ao mesmo tempo, o quão importante era esta trilogia final da qual só a obra aqui analisada foi concluída. A semelhança para com o projeto crítico de Kant salta aos olhos. Um livro principalmente sobre teoria do conhecimento, um sobre moral e outro sobre estética. A *Dialética negativa* ocuparia assim na trilogia adorniana o papel exercido pela *Crítica da razão pura* no tríptico kantiano. No entanto, é só com grandes dificuldades que se pode caracterizar tal obra como sendo principalmente de teoria do conhecimento<sup>96</sup>. É certo que Adorno está interessado em discutir a relação sujeito-objeto, o como e o quanto o primeiro pode conhecer do segundo e mesmo em propor uma forma de conhecimento distinta da atualmente predominante; temas estes que são usualmente classificados

---

<sup>96</sup> Na verdade, nesta conclusão pretendo justamente mostrar que é equívoca a interpretação, amplamente disseminada, de que a *Dialética negativa* é essencialmente uma obra de teoria do conhecimento (como sugere, p.ex., Zuidervaart, 2011). O'Connor, por sua vez, interpreta a *Dialética negativa* como a “fundação teórica do tipo de reflexividade – a postura crítica – requerida pela teoria crítica. A dialética negativa nos oferece maneiras pelas quais podemos questionar ‘o dado’ ou reconhecer distorções da experiência” (2004, p. ix). Assim, embora a *Dialética negativa* seja, de acordo com O'Connor, a parte puramente filosófica do trabalho de Adorno, a função desta seria “não apenas exemplificar a atitude crítica, mas, sobretudo, demonstrar que ela é possível (2004, p. x). No entanto, Adorno é enfático em seu antifundacionismo e parece mais preocupado, mesmo na *Dialética negativa*, em criticar a sociedade do que em demonstrar que isso é possível. Destarte, sugiro, pelo contrário, que a *Dialética negativa* é um escrito de teoria crítica, que difere de seus textos de intervenção da década de sessenta apenas por seu caráter programático, o que lhe confere um patamar mais alto de abstração (sendo, em parte, uma reflexão segunda ou terceira acerca de seus outros escritos).

como pertencentes ao campo da reflexão epistêmica, à teoria do conhecimento. Mas igualmente é certo que o frankfurtiano debate nela a falta de liberdade existente na sociedade burguesa, a falsidade da vida no mundo contemporâneo e a impossibilidade de não se fazer o mal ao se estar em um todo antagonista; assuntos que fogem das reflexões sobre epistemologia usuais e encontram refúgio no campo da filosofia prática<sup>97</sup>. Mas deixe-se por ora em suspenso a difícil questão de como conciliar a crítica social com a crítica ao conhecimento nesta obra, retornando à questão da semelhança entre o projeto adorniano e o da filosofia crítica do teórico de Königsberg. Tal analogia com a obra kantiana seria gratuita se não fosse acrescentada a ela outro detalhe, bem mais importante, e que consiste, a meu ver, em um primeiro passo, não o único, para começar a decifrar o “enigma” *Dialética negativa*. Adorno propõe nesta obra nada menos que uma nova “revolução axial da guinada copernicana” (DN:8). Ora, é sabido que o objetivo de Kant, em sua primeira crítica, foi fazer uma guinada no pensamento: assim como Copérnico tirara a Terra do centro do universo para colocar o Sol em seu lugar, Kant tirou o objeto do centro da investigação para colocar o sujeito nele. Por conseguinte, a primeira crítica almeja inquirir a capacidade cognitiva do sujeito a fim de responder a pergunta, “que podemos conhecer?”. Adorno, em contrapartida, propõe uma nova guinada do centro de investigação filosófico: tirar o foco do sujeito e recolocá-lo no objeto. Eis o primeiro elemento-chave para a compreensão da obra. Não é desnecessário lembrar que voltar o centro de investigação para o objeto não significa simplesmente se desfazer de toda a reflexão acerca da capacidade cognitiva contida na obra kantiana; pode-se dizer que essa operação visa algo como a *aufhebung* hegeliana, uma superação que, no entanto, mantém em grande parte aquilo que suprime.

Mas por quais motivos se deve tomar o objeto como o centro da investigação? E quais as consequências decorrentes desta inversão? Aqui é preciso lembrar do tema recorrente em todas as obras adornianas que tratam da atualidade e persistência da filosofia, assim como das que tecem reflexões acerca da teoria do conhecimento, a saber, a crise e o declínio do idealismo. Para Adorno, o idealismo consiste sobretudo na primazia do sujeito sobre o objeto e, por conseguinte, foi a corrente

---

<sup>97</sup> Tanto Türcke (2004) quanto Behrens (2005) mostram o entrelaçamento entre a crítica da teoria do conhecimento e a crítica da sociedade que permeiam a *Dialética negativa*, oferecendo uma interpretação, ao menos em suas linhas gerais, semelhante a que aqui apresento.

majoritária da filosofia moderna ao menos até o século XIX. Ele pode possuir características díspares: ser, como na obra cartesiana, uma construção erguida sobre um conhecimento interno, a certeza de que se é, de que se pensa, e de que o conhecimento obtido por meio do pensamento puro não é vago e incerto como aquele adquirido por meio da experiência sensível. Pode igualmente consistir no idealismo transcendental kantiano, em que os objetos não são cognoscíveis tais como são em si mesmos, sendo preciso se contentar com o conhecimento limitado de como eles aparecem para nós. Pode ainda ser o sistema idealista hegeliano em que sujeito e objeto mediam-se reciprocamente, de modo que poderia ser até mesmo problemático falar em primazia do sujeito não fosse o fato de ambos serem desdobramentos da ideia, e que, ao fim e ao cabo, finda com a conclusão de que o objeto é, ele mesmo, parte constituinte do sujeito, do espírito. Não obstante tais variações, o idealismo contém semelhanças para além da primazia do sujeito (embora com ligação a ela): ele tem por intuito o domínio da natureza, seja interna, seja externa; propõe um tipo de conhecimento que visa conceituar os objetos, isto é, tem como *telos* a identificação, a subsunção do ente singular em seu conceito universal e, por causa disso, despreza os elementos particulares e contingentes daquilo que conceitua. *Assim, a guinada em direção ao objeto visa a superação do idealismo pela proposição de uma filosofia materialista que quer sobretudo conhecer o não-idêntico nos objetos.* O que pode ser considerado o segundo elemento para montar o mosaico *Dialética negativa*.

## **II. O não-idêntico como telos do conhecimento**

Se a filosofia idealista propõe um conhecimento da identidade, a filosofia materialista, tal como proposta por Adorno, visa o conhecimento do não-idêntico. Sob esta fórmula aparentemente enigmática subjaz uma ideia bastante simples, como se vê na expressão de Adorno que melhor a explicita: o conhecimento do não-idêntico “quer dizer o que algo é, enquanto o pensamento da identidade diz sob o que algo cai, do que ele é um exemplar ou representante, ou seja, aquilo que ele mesmo não é” (DN: 130). Assim, o pensamento da identidade da filosofia idealista, mas não só dela (para o frankfurtiano o pensamento científico usual herda tal legado), se satisfaz com um conhecimento classificatório, que apenas rotula o objeto indicando a qual gênero ele pertence e, por conseguinte, despreza todos os seus elementos singulares que são indiferentes ou desnecessários para tal classificação; destarte, o que o pensamento identitário faz é apenas dizer do que o objeto

investigado é representante ou exemplar. O pensamento não-identitário, ao contrário, pretende descobrir o que o objeto é e, para tanto, não prescinde da identificação do objeto com seu conceito, mas tampouco se contenta com ela. Saber a que classe um determinado objeto pertence é apenas um dos primeiros passos para conhecê-lo, sendo preciso também examinar aqueles elementos que não são levados em conta na identificação, mas que não deixam, por isso, de ser determinantes no objeto. Não resisto à tentação de usar um exemplo para clarificar este ponto, mesmo ao custo de, posteriormente, dizer porque é um equívoco o uso de exemplos nesse caso. Pense-se em um objeto corriqueiro qualquer, a mesa sobre a qual escrevo agora. Que significa conhecê-la? Segundo o que foi recém-dito nas linhas acima, para o defensor do pensamento identitário conhecer a mesa significa saber dizer simplesmente que tal objeto é uma mesa, que por suas características essenciais ele pode ser rotulado desta forma. Aquele que advoga a causa do não-idêntico dirá, no entanto, que quase nada sei deste objeto determinado com esta rotulação. Conhecê-lo significa não apenas identificar, dizer que o objeto é uma mesa, mas também, com ajuda de diversos outros conceitos, especificar as peculiaridades do objeto: dizer que ela é de madeira, escura, que possui duas gavetas, que já apresenta marcas de deterioração causadas pelo tempo, que sua parte superior é retangular etc. A enumeração de suas qualidades talvez seja uma tarefa sem fim, mas quanto mais for perseguida mais também o objeto em questão será conhecido. Fica assim manifesto mais um elemento fundamental para a compreensão da proposta adorniana: *enquanto o pensamento identitário só identifica o objeto com seu conceito, o pensamento não-identitário pretende conhecer o objeto fazendo uso de uma constelação conceitual*. No exemplo dado acima, o defensor do pensamento não-identitário fez uso de uma miríade de conceitos tais como mesa, madeira, escuro, etc. para descrever a mesa. E mais, para ele não basta enumerar diversos elementos do objeto para dizer que o conhece, antes, é preciso mostrar como estes diversos elementos se relacionam entre si, expor a configuração que eles formam. Aliás, precisa ainda mostrar o processo pelo qual o objeto devém, torna-se aquilo que agora é; e ao mesmo tempo abrir a pluralidade de possibilidades de usos diferentes dele, vendo-o sob outras perspectivas. Fica manifesta, portanto, a importância da categoria de constelação, uma vez que é ela que permite ir além da mera identificação conceitual e, sem em momento algum prescindir do conceito, conhecer os elementos objetivos não contidos nesta.

Fiz a ressalva, acima, quanto ao uso de exemplos. Por levar a sério a proposta que fez, Adorno teve que condená-los. O exemplo pressupõe que uma tese geral se aplica sobre casos singulares mais ou menos como o conceito sobre os objetos. O caso singular, então, serve apenas para representar a tese geral e, com isso, as suas peculiaridades são simplesmente ignoradas. Rechaçando o uso de exemplos, o frankfurtiano adota o procedimento por modelos. Pensar por modelos é uma forma de tentar respeitar as peculiaridades dos casos sem, contudo, deixar de fazer referências às teses gerais<sup>98</sup>. Mas no modelo o caso não é simples representação da tese, antes é tanto abarcado quanto não-abarcado por ela. Abarcado porque de fato sem a tese geral o caso não é passível de ser conhecido. Não-abarcado porque as peculiaridades do caso são ignoradas pela tese geral e o conhecimento que se contenta com esta permanece parcial. O modelo tenta desdobrar as diferenças entre caso e tese e, com isto, desenvolver tanto um quanto o outro. Assim, e nisto se mostra mais uma das chaves que permitirá abrir o cadeado da metáfora supracitada, *enquanto o pensamento identitário usa exemplos, o conhecimento do não-idêntico procede por modelos*. Se no parágrafo anterior a mesa servia de exemplo para a tese de que o conhecimento não deve se satisfazer com sua mera rotulação, agora seria preciso mostrar como o caso da mesa, da enumeração de seus elementos, da configuração deles, da descrição de seu devir não é apenas uma enunciação da tese geral; ela também destoa dessa, possui especificidades que cabe ao pensamento micrológico desvendar.

Pode ser que aquele que leia estas mal-traçadas linhas esteja inquieto. Se a proposta da obra, tida muitas vezes como a *opus magnum* de Adorno, for esta, não seria ela somente um disparate? Afinal de contas, o que ela propõe não é substituir um conhecimento seguro, que pode ser adquirido, e, além do mais, que é manuseável, isto é, que permite que inúmeras coisas sejam feitas a partir dele, por um conhecimento que é sempre incipiente, cuja busca é incessante e que resulta, no mais das vezes, num mero conhecer por conhecer? Sim, seria

---

<sup>98</sup> Tais modelos, no entanto, não devem ser entendidos como paradigmas (a serem imitados ou a servirem de inspiração). Nas palavras de Bürger: “o significado do modelo consiste, entre outras coisas, em não estabelecer univocamente, já no plano teórico, a relação das ideologias com a realidade social, mas em apreender essa relação como contraditória e, assim, conceder à análise a margem necessária de conhecimento, de modo que esta não se torne mera demonstração de um esquema de antemão estabelecido” (Bürger, 2012, p. 30).

possível responder afirmativamente a tais indagações, exceto pela ressalva de que não se trata de substituir mas, antes, de complementar. Neste caso, o conhecimento filosófico materialista do não-idêntico acrescentaria um maior grau de conhecimento dos objetos ao já adquirido pelo pensamento identitário, seja ele o da filosofia idealista ou seja ele o da ciência usual. Quanto ao fato de ser infinda e insaciável, o próprio Adorno reconhece que o conhecimento do não-idêntico causa vertigens; o choque da multiplicidade está muito além da hercúlea tarefa, se não mesmo sisífica, de tentar apreendê-la. Mas cabe deter-se mais pormenorizadamente na questão de sua utilidade. À primeira vista, realmente o conhecimento do não-idêntico não serve para nada além de seu mero conhecer, ao passo que o pensamento identitário consegue, em grande medida, com seu conhecimento dobrar a natureza, seja ela externa ou interna, e assenhorear-se dela. Não obstante, falta ao pensamento identitário capacidade para refletir sobre aquilo que ele faz ao dominar a natureza, tanto o que ele faz a esta quanto o que faz àquele que pensa de forma identitária. O pensamento não-identitário é capaz de tal reflexão, mesmo sendo julgado, de antemão, como algo inútil e desnecessário. Mas é preciso deixar este assunto, por ora, em suspenso.

### **III. Pensamento não-identitário e dialética negativa**

Há pouco foi dito que Adorno propõe, na obra a qual se intenta aqui interpretar, uma filosofia materialista cujo objetivo é conhecer os objetos, inclusive seus elementos peculiares que o conceito que o identifica deixa de lado, despreza. O teórico frankfurtiano denomina esta proposta filosófica com o nome de sua obra, a saber, dialética negativa. No entanto, não é nada clara a relação entre o pensamento não-identitário e a dialética negativa. Explico-me: qualquer objeto (seja este uma coisa natural tal como uma árvore, algo manufaturado como uma mesa, um processo social como uma reivindicação por direitos) parece conter elementos que não são abarcados nos conceitos que o identificam e, por conseguinte, poderiam ser melhor conhecidos por meio de um pensamento não-identitário (o conceito de árvore nada nos diz sobre o tom e a forma de suas folhas, o de mesa tampouco expressa o material que a compõe, o de reivindicação de direitos tampouco expõe sua justiça ou as benesses provindas de sua aceitação). Parece, portanto, que o pensamento não-identitário pode lidar com qualquer tipo de objetos, indiferente de seu processo de devir e indiferente ao contexto social em que este está inserido. À primeira vista, ao menos, a proposta de conhecer os elementos não-idênticos de um objeto parece ser válida para

qualquer sociedade e em qualquer época. Contudo, isto não se passa com a dialética negativa. Em uma passagem tão obscura quanto importante Adorno afirma que: “assim como a dialética não pode ser estendida até a natureza enquanto princípio universal de explicação, não se deve erigir um ao lado do outro os dois tipos de verdade, a verdade dialética intrassocial e uma outra que lhe é indiferente” (DN:124). Esta passagem afirma ao menos duas coisas: a primeira é que não se deve usar a dialética – e pressuposto está seu complemento, negativa – como princípio de explicação para objetos naturais, para a natureza; a segunda é que não se deve contrapor dois modelos de verdade – e pode-se acrescentar, de conhecimento – um sobre a natureza e um sobre a sociedade. Sabe-se que Adorno tem verdadeira ojeriza pela ideia positivista, que provavelmente constitui a quintessência deste, de que o conhecimento da sociedade é idêntico ao conhecimento da natureza e deve ser pautado por ele, tê-lo como modelo. Por conseguinte, quando Adorno diz não haver duas formas de verdade, de conhecimento, deve-se rechaçar a suposição de que estaria encampando esta solução a seu ver positivista, defendendo que também a sociedade poderia ser conhecida da mesma forma que os objetos investigados pela física. Minha hipótese é que Adorno sustenta aqui tese bastante similar a de Hegel, a saber, que natureza e sociedade (Hegel diria história) não devem ser hipostasiadas, separadas uma da outra como dois elementos hostis, mas vistas sempre como complementares, sobretudo a sociedade em relação à natureza. Como é visto no segundo modelo da obra, e nisto Adorno se distancia de Hegel, por um lado a sociedade não rompeu com a lei natural do devorar e ser devorado e, com isso, segue presa à dinâmica da história natural (muito embora esta dinâmica possa ser suprimida); por outro, uma situação de liberdade, de rompimento com a dinâmica cega da natureza, carece especialmente do reconhecimento da natureza em si próprio, do tornar-se consciente acerca de seu próprio pertencimento à natureza e dos impulsos naturais que subjazem em seu comportamento. Mas, voltando a questão do objeto, segundo a passagem recém-citada fica claro que a dialética negativa não lida com a natureza, com objetos naturais, mesmo que tais objetos também possam ser conhecidos para além de sua mera identificação. Gostaria, portanto, de traçar a seguinte hipótese: *mesmo que qualquer objeto em qualquer momento possa ser melhor conhecido ao se levar em conta seus elementos não-idênticos e seu processo de devir, a dialética negativa só lida com um determinado tipo de objeto, historicamente específico, a saber, os objetos contraditórios*. Esta hipótese distingue, por conseguinte, a dialética negativa do conhecimento do não-idêntico,

muito embora ressalte sua reciprocidade. Na verdade, a dialética negativa poderia ser vista aqui como um subtipo de conhecimento do não-idêntico. Como Adorno explicitamente afirma a respeito da razão dialética: “mesmo sua própria essência veio a ser e é tão efêmera quanto a sociedade antagonística” (DN:124). Por conseguinte, a dialética negativa é um procedimento para lidar única e exclusivamente com os objetos contraditórios da sociedade antagonística.

Mas que objetos são estes? Novamente, há poucas indicações concretas. A melhor delas é atentar para o que é oferecido nos três modelos que complementam a obra: uma investigação sobre o conceito de liberdade, uma acerca do conceito de espírito do mundo e uma reflexão que tem a metafísica por objeto. Nos dois primeiros casos, o frankfurtiano mostra a ambiguidade destes conceitos nas obras de Kant e de Hegel para, com isso, apontar para uma ambiguidade destas categorias na própria sociedade burguesa, mostrando como os dois autores conseguiram, por um lado, mostrar o potencial emancipatório presente nelas ao mesmo tempo em que, por outro, deixaram-nas ser contaminadas com o fático que as contradita. Sem dúvida, a dialética negativa seria para Adorno um procedimento adequado para lidar com tais categorias, que não devem ser pensadas meramente como conceitos teóricos, que estariam somente na cabeça de filósofos, mas também como processos sociais, presentes e institucionalizados na sociedade moderna. Mas para quais outras categorias e objetos ela seria também adequada? Na falta de indicações mais precisas do próprio autor, traço aqui uma nova hipótese, a saber: *os objetos contraditórios com os quais a dialética negativa lida são aqueles que portam em si potenciais normativos e/ou emancipatórios que não só não são plenamente realizados faticamente como, em sua existência fática, se opõem a tais potenciais, pervertendo-os*. Além de categorias como liberdade e espírito do mundo, portanto, poder-se-iam pensar inúmeras outras, tais como sociedade, humanidade, justiça, democracia, igualdade etc. Todas estas categorias são centrais para a autocompreensão da sociedade moderna e fundamentam suas práticas e instituições, mesmo que nenhuma delas esteja efetivada plena ou mesmo satisfatoriamente nela. Objetos contraditórios, nesta acepção, ao menos, é um sinônimo de objetos ideológicos, ressaltando a ênfase adorniana em não ver a ideologia de modo puramente pejorativo, como um conhecimento encobridor da verdadeira realidade social, mas sim como “a figura deformada do verdadeiro” (ÄT: 346), como algo falso que, não obstante, tem elementos de verdade, potenciais de emancipação. A partir desta hipótese, fica clara a proximidade da dialética negativa com a teoria

crítica, e a relação de sua crítica do conhecimento com a crítica da sociedade, como será visto a seguir.

#### **IV. Dialética negativa como teoria crítica**

Conforme a citação referida no começo do texto, Adorno é enfático ao afirmar a identidade entre dialética negativa e teoria crítica. Com isto, o frankfurtiano está claramente ressaltando a continuidade, em sua obra tardia, do projeto teórico que guiou as investigações do Instituto de Pesquisa Social. Criado em 1923, o Instituto tinha a pretensão de ser um espaço acadêmico no qual se pudesse desenvolver pesquisas acerca da sociedade, especialmente sobre o movimento operário, com influência ou inspiração marxista; algo que, salvo engano, era impossível de ser feito em qualquer universidade alemã, ou mesmo ocidental. Trazer o marxismo para um espaço acadêmico era também um meio de fazer discussões aprofundadas em torno da crítica da sociedade e do capitalismo sem precisar obedecer aos dogmas então aceitos pelos “representantes oficiais”, por assim dizer, do marxismo. Mas o que é propriamente chamado de teoria crítica é o tipo de investigação que passa a ser feita a partir do momento em que Horkheimer assume a direção do Instituto, em 1931. Em seu discurso de posse, Horkheimer tratou do estado em que se encontrava a filosofia social, a qual tinha sua gênese no idealismo alemão, em especial na obra hegeliana. Mas Horkheimer inverte o veredito de Hegel segundo o qual a filosofia não deveria se ocupar com os eventos arbitrários e contingentes do mundo, mas tão somente com a transfiguração [*Verklärung*] do real em racional. A nova possibilidade aventada pelo Instituto e que receberá adiante a designação de teoria crítica é justamente a ideia de “desenvolver uma teoria da sociedade em que a construção filosófica não seja mais dissociada da pesquisa empírica” (Horkheimer, 1999, p. 129), na qual a filosofia “deve estar em condições de solicitar e animar as pesquisas particulares e, ao mesmo tempo, ser suficientemente aberta para se deixar por sua vez influenciar e transformar pelo progresso dos estudos concretos” (Idem, p. 128). Para tanto é preciso conseguir reunir e fazer cooperar um grupo de pesquisadores de distintas áreas (Horkheimer elenca: filósofos, sociólogos, economistas, historiadores e psicólogos) para lidar com:

O problema da conexão que subsiste entre a vida econômica da sociedade, o desenvolvimento psíquico dos indivíduos e as transformações que têm lugar nas esferas culturais em sentido estrito –

às quais não pertencem somente os assim chamados conteúdos espirituais da ciência, da arte e da religião, mas também o direito, os costumes, a moda, a opinião pública, o esporte, as formas de divertimento, o estilo de vida etc. (Horkheimer, 1999, p. 130).

Por mais rico que seja este discurso, é preciso cautela para não sobre-estimá-lo. Convém salientar que se trata de uma conferência proferida na Universidade que abrigava o Instituto, mas de certa forma a contragosto. O objetivo era atrair simpatia ao projeto ou, ao menos, abrandar a resistência a ele. Por conseguinte, nenhuma menção a Marx ou ao capitalismo, tampouco algo que pudesse indicar a rejeição, por parte dos pesquisadores integrantes do Instituto, pelo objeto – a sociedade, referindo-se ao mesmo tempo à ordem econômica, psíquica e cultural então vigente – investigado, ou melhor, pela estado de coisas então em curso.

O artigo programático de 1937, “Teoria tradicional e teoria crítica”, também escrito por Horkheimer, agora sem a necessidade de ser tão meticuloso com as palavras – uma vez que publicado na revista do Instituto, no exílio, e portanto sem precisar angariar a simpatia alheia – é que dará a ênfase crítica ao projeto de uma teoria materialista, interdisciplinar, capaz de conectar filosofia e pesquisa empírica, delineado seis anos antes. Nele, Horkheimer é enfático na recusa do existente, dizendo, de forma emblemática, que este mundo não é o mundo dos indivíduos críticos, “mas sim o mundo do capital” (Horkheimer, 1975, p. 138). A inspiração marxiana fica manifesta na afirmação de que o comportamento é crítico “não tanto no sentido da crítica idealista da razão pura como no sentido da crítica dialética da economia política” (Idem, p. 139, nota 26). Mas tal inspiração não se orienta em direção ao dogmatismo ortodoxo ou à exegese de Marx; muito pelo contrário, o programa da teoria crítica da sociedade consiste precisamente na constatação da transformação da economia capitalista liberal descrita por Marx em uma economia capitalista tardia ou monopolista, a qual por conseguinte é acompanhada de novas configurações no campo psíquico e cultural que precisam ser analisadas (cf. idem, pp. 156-161). Ela sabe que seu objeto – a sociedade – está em constante transformação, de forma que também a teoria precisa ser sempre refeita. Consciente de que a própria verdade tem um núcleo temporal (DE: 9), a teoria crítica almeja analisar a sociedade em seu próprio processo de transformação atrás de indícios de possibilidades

emancipatórias. Assim, ela rechaça a não-valorização e a aspiração à neutralidade em prol de um declarado “desejo de um mundo sem exploração nem opressão” (idem, p. 161).

Certamente não cabe buscar uma definição do tipo “gênero próximo, diferença específica” para a teoria crítica. Já nestes primeiros escritos fica clara a sua preocupação não somente com o conteúdo propriamente dito, mas também com a forma de abordá-lo, e uma de suas características é precisamente indagar pela função de cada objeto dentro da totalidade de suas relações em vez de esquadrihá-lo isoladamente. Dizer o que é a teoria crítica, portanto, é necessariamente elencar seus diversos elementos, mostrando os seus devires e a configuração que eles formam. Uma primeira imagem, ao menos, terá sido formada pela reunião do que aqui foi listado: materialismo; interdisciplinariedade; vínculo da especulação filosófica com a pesquisa empírica; recusa do existente; anseio por um mundo sem exploração nem opressão; núcleo temporal da verdade; análise da sociedade com vistas, sobretudo, aos potenciais emancipatórios latentes em seu processo de transformação. Uma série de comentadores<sup>99</sup>, no entanto, indica como o traço distintivo da teoria crítica justamente um elemento ainda não-elencado, a saber, a crítica imanente. Horkheimer afirma que:

As ideias com as quais a burguesia explica a sua própria ordem – a troca justa, a livre concorrência, a harmonia dos interesses, etc. – mostram, se tomadas a sério e se, como princípios da sociedade, levadas até as últimas consequências, a sua contradição interna e com isso também a sua oposição a esta ordem. (Horkheimer, 1975, p. 143)

Assim, afirma ele, “a meta que este [o pensamento crítico] quer alcançar, isto é, a realização do estado racional, sem dúvida, tem suas raízes na miséria do presente” (idem, p. 145) de modo que não se trata

---

<sup>99</sup> Como, por exemplo, Antonio (1981); Pinzani (2012); Stahl (2013). Estou de acordo com eles, embora frise (vide o capítulo anterior) que por crítica imanente se pode entender dois procedimentos críticos bastante diversos. Horkheimer afirma que a associação de homens livres almejada pela teoria crítica “se diferencia da utopia pela prova de sua possibilidade real fundada nas forças produtivas humanas desenvolvidas” (Horkheimer, 1975, p. 146). Pode-se dizer, portanto, que é crítica imanente em seu sentido negativo, feita a partir da constatação da discrepância entre o que a sociedade é e o que ela poderia ser (se fosse organizada de modo mais racional).

de contrapor um ideal ao mundo e criticá-lo por não estar a altura do ideal, mas sim de buscar “uma imagem do futuro surgida da compreensão profunda do presente” (idem, p. 147).

Este breve excurso ajuda a compreender a afirmação de Adorno. Todos os elementos acima elencados são válidos igualmente para a dialética negativa, os dois termos, ao fim e ao cabo, são idênticos. Não obstante, há dessemelhanças entre a teoria crítica dos anos trinta e a dialética negativa dos anos sessenta, o que não poderia deixar de ser o caso em se tratando de um tipo de teoria que tem no diagnóstico do tempo presente sua razão de ser. Em primeiro lugar, um aspecto biográfico não deve ser ignorado: a teoria crítica dos anos trinta (e quarenta) girou em torno da pesquisa de um grupo de investigadores que estava distanciado da prática docente por razões trágicas (a ascensão nazista e o conseqüente exílio). Isto possibilitava uma dedicação em tempo integral aos inúmeros projetos em que estavam inseridos concomitantemente, dos mais especulativos aos mais empíricos (por exemplo, Adorno, ao mesmo tempo em que escrevia, com Horkheimer, a *Dialética do esclarecimento*, trabalhava, com vários outros pesquisadores, na *Personalidade autoritária*, e os aportes disso são visíveis em ambas as obras). Durante os anos sessenta, ao contrário, Adorno não só lecionava como considerava que uma das tarefas mais necessárias era a de formar um novo grupo de pesquisadores de ponta capazes de dar continuidade ao projeto teórico-crítico que fora desenvolvido nos quarenta anos anteriores. Ademais, o que antes era um grupo colaborativo havia sido reduzido drasticamente a ele e dois novos integrantes: Friedeburg e Habermas<sup>100</sup>, animados, é certo, por vários jovens promissores. As próprias circunstâncias, por conseguinte, exigiam um tipo de trabalho por um lado mais isolado, por outro mais especulativo. O interessante a notar (o que fica claro sobretudo nos cursos *Introdução à sociologia, Filosofia e sociologia* e *Elementos filosóficos de uma teoria da sociedade*) é o quanto Adorno estava não apenas antenado nas pesquisas empíricas então em curso como tomava parte delas na medida em que conseguia (vide o caso das pesquisas sobre o ambiente empresarial levadas a cabo por Friedeburg, dentre

---

<sup>100</sup> Escreve Adorno a Marcuse: “negas que o Instituto seja ‘nosso velho Instituto’. Que ele não possa ser idêntico ao de Nova Iorque, é evidente. Outrora, havia a possibilidade de reunir no Instituto uma grande quantidade de pesquisadores mais ou menos amadurecidos, dos quais a maioria há muito tempo trabalhava juntos; aqui precisamos primeiro formar o próprio conjunto dos colaboradores” (CM: 12-3).

outros); e o quanto seu próprio trabalho passava a apresentar um aspecto de intervenção no qual a teoria filosófica era trazida para junto das discussões mais diretamente sociológicas.

Em segundo, a sociedade era outra. Como já salientado ao longo da tese, a efetivação da barbárie nos anos quarenta trouxe à tona a necessidade de refletir sobre o que deu errado no processo de esclarecimento, em outras palavras, era preciso descobrir porque a razão havia se pervertido em desrazão. Com isso vem a primeiro plano a análise e crítica da forma de racionalidade que se desenvolveu ao longo da modernidade (assim como a dominação desenfreada da natureza que lhe é inerente). Mas isto, como venho argumentando, não implicou em nenhuma substituição, mas antes numa complementação. Agora passa a ser preciso não apenas indagar pelo nexos existente entre a vida econômica, psíquica e cultural, senão também questionar a própria racionalidade que permeia todas estas esferas. Ademais, o fato de a queda na barbárie ter deixado de ser uma ameaça longínqua e ter se efetivado no cerne da sociedade esclarecida faz com que a teoria crítica deixe de se orientar apenas pelos potenciais emancipadores. Doravante, é preciso igualmente constatar as tendências regressivas que poderiam conduzir a uma recaída. Em outras palavras, a teoria crítica passa a ser um tipo de teoria orientada não apenas à libertação dos homens das condições que o escravizam como também ao impedimento da barbárie.

É essencial, portanto, que mesmo a proposição do conhecimento do não-idêntico, ao menos da parte de Adorno, esteja imediatamente associada com a ideia da busca por uma sociedade melhor (ou pela resistência ante tendências regressivas), por uma situação mais justa ou correta. Para ele “a crítica da sociedade é crítica do conhecimento, e vice-versa” (SO: 748). Mas como explicar tal afirmação? Por um lado, criticar a sociedade implica questionar o modo como a própria sociedade se compreende, e, deste modo, significa fazer, concomitantemente, uma crítica do conhecimento. Mas isto é permanecer no nível mais superficial do problema. Dentre as inúmeras considerações hegelianas que Adorno partilha, uma é a de que também as categorias do conhecimento são históricas, elas devém. Isto é, não há algo como um sujeito anterior ao contato com o objeto que possuiria uma estrutura cognitiva pré-dada, mas esta própria estrutura se desenvolve e se modifica com o tempo, ao longo de sua relação com o objeto. Tanto sujeito quanto o objeto, por conseguinte, se codeterminam. Neste nível, é possível afirmar, por exemplo, que as categorias do conhecimento foram estabelecidas de acordo com certas práticas sociais (e vice-versa). Assim, como Adorno não se cansa de repetir ao longo da

*Dialética negativa*, há uma codeterminação entre o desenvolvimento do pensamento identitário e o progresso do intercâmbio mercantil, do princípio da troca. Aquilo que a operação da troca exige, a redução da pluralidade de qualidades de um objeto num simples amontoado quantitativo de valor, numa quantidade pura, influencia e é influenciado pelo processo análogo que ocorre na identificação do objeto, sua pluralidade de qualidades é reduzida a um único aspecto considerado essencial. Desta perspectiva, a proposta epistêmica do teórico frankfurtiano de, por meio de constelações, conhecer as diversas qualidades de um objeto sem reduzi-las a um único aspecto essencial é, por mais estranho que isto soe, a sugestão de uma atividade prática capaz de mudar a realidade: ela incentivaria a solapar a equiparação mercantil de objetos distintos; a se pensar um meio de superar a troca de mercadorias como padrão das relações sociais.

## **V. Crítica da falsidade e crítica do sofrimento**

Mas mais do que solapar a longo prazo a troca mercantil como forma padrão de relação social, Adorno está interessado, sobretudo, em mostrar certo potencial utópico, emancipador, contido em muitos conceitos usados para legitimar a sociedade moderna mas não realizados plena ou satisfatoriamente nela, ao mesmo tempo em que busca incitar o processo de autocrítica destes próprios conceitos, de modo a purificá-los das contaminações fáticas, contra-emancipatórias, que estão amalgamadas neles. Ao fazer isso, ele busca mostrar como a organização atual da sociedade provoca sofrimentos nos indivíduos que poderiam ser atenuados ou mesmo abolidos caso a sociedade fosse ordenada de outra forma. Crítica ao conhecimento e crítica social estão unidas no procedimento central da dialética, que consiste na confrontação do conceito com seu objeto, isto é, por exemplo, na confrontação do conceito de liberdade com a suposta liberdade factual da sociedade burguesa, tal como ele faz no primeiro modelo da obra. No fundo, o procedimento proposto por Adorno, a dialética negativa, consiste em grande medida em uma versão refinada da crítica imanente positiva, de crítica da ideologia. Nesse sentido, a proposta da obra é esta: *por meio da confrontação do conceito com o objeto, mostrar por um lado que a realidade não corresponde ao discurso que a legitima e, por outro, o quanto as próprias teorias filosóficas que tratam destes conceitos, deste discurso legitimador, estão contaminadas com o meramente fático, com a realidade empírica, e por isso se contradizem a si mesmas (pois elas tampouco são somente expressão deste fático,*

*uma vez que no tratamento destes conceitos apontam também para um estado das coisas correto). Desta confrontação surge a condenação de que a sociedade, assim como a vida dentro desta, é falsa, isto é, hipócrita, diferente daquilo que ela diz ser. Aqui, no entanto, é preciso redobrada cautela. Se é certo que Adorno espousa a estratégia de crítica da ideologia, entendida principalmente como a recusa de critérios externos ou postulados para julgar a situação social, e adota o próprio discurso legitimador, ou os discursos legitimadores, da sociedade para mostrar a hipocrisia dela e da ordem vigente – procedimento este que prescinde de qualquer base normativa para fundamentar sua crítica (desde, é claro, que ela fique no nível da denúncia da hipocrisia, da falsidade, no caso adorniano) –; é igualmente certo que Adorno espousa também uma estratégia diferente, que lhe serve para justificar outras críticas sociais, ou mesmo justificar, em última instância, a própria crítica da ideologia. Trata-se da crítica do sofrimento. Adorno critica à sociedade moderna por impingir um grande sofrimento desnecessário aos indivíduos. Pessoas passarem fome quando há uma situação de abundância de alimentos é um claro exemplo do que significa sofrimento desnecessário, ou sem-sentido. Tal sofrimento, no entanto, tem ocorrido de forma contínua ao menos desde os avanços nas técnicas agrícolas que datam do começo do capitalismo (antes, quando havia fome, quase sempre havia ao mesmo tempo uma escassez de alimentos). O pensador frankfurtiano caçoaria ou lamentaria se lhe fosse pedido uma fundamentação para dizer que a situação na qual indivíduos padecem de fome em meio à abundância é incorreta. Para ele, creio, isto seria apenas uma mostra do quão arraigada está a frieza burguesa, esta indiferença para com o sofrimento alheio. Mas isto mostraria, justamente, o ponto no qual tal asserção está baseada. Para Adorno, existe algo como um impulso corporal, presente tanto nos homens quanto nos animais, que reivindica a supressão da dor. Para ele a máxima nietzschiana, que aliás é citada em sua obra, “a dor diz: pereça” (DN:173), é sem sombra de dúvida válida. Daí que, entrelaçada com a crítica imanente da vida falsa, Adorno também critique a sociedade burguesa pelo sofrimento por ela causado e que poderia, em uma situação mais correta, ser poupado.*

Resumindo, sugiro que a dialética negativa, enquanto procedimento, seja interpretada como uma espécie de atitude teórica, que mescla saberes de distintas áreas do conhecimento (ou melhor, que desconhece as fronteiras entre elas [filosofia, sociologia, psicologia etc.]), materialista, que tenta incitar tanto um processo de autorreflexão social, por meio da confrontação do *status quo* com os conceitos usados

para sua legitimação, quanto um processo de autocrítica do conceito, por meio da análise quase filológica dos textos filosóficos em que tais conceitos aparecem de modo a desvelar, por meio das tensões e contradições destes textos, o quanto estes próprios conceitos estão contaminados pela prática abjeta que contradita suas melhores intenções. Destarte, a *Dialética negativa* leva a cabo concomitantemente uma crítica social e uma crítica do conhecimento. Enquanto crítica social, ela condena a sociedade por não corresponder ao seu discurso legitimador, por não ser aquilo que ela diz ser, e sobretudo por impingir aos indivíduos que dela participam um sofrimento desnecessário. Já como crítica do conhecimento, tal obra questiona a forma de conhecimento predominante, pautada pela identidade, pela lógica classificatória, pela aplicabilidade imediata e propõe uma forma alternativa caracterizada por uma entrega aos objetos, pela minúcia dos detalhes, pela reflexão incessante. Com isso, a teoria deveria conseguir, ao menos para Adorno, contribuir para a obtenção de uma ordem social mais justa, mais racional.



## Que horas são?

“O ‘futuro’ só existe nas bolsas de derivativos”  
T.J. Clark

“A longa noite negra do fim da história tem que ser  
compreendida como uma oportunidade enorme”  
Mark Fisher

### I

Adorno escreveu sua obra, e em especial sua obra tardia, em um momento em que não só a humanidade não havia se libertado como o caminho que poderia levar à libertação estava bloqueado. De acordo com ele, a integração do proletariado e a intensificação da dominação, tanto física (armamentos), quanto psíquica (indústria cultural), fizeram com que todo confronto com a ordem estabelecida estivesse fadado de antemão. As coisas permanecem iguais e todavia são diferentes. Adorno não conheceu nem o *Rivotril* nem o *facebook*. Sua vida findou no ocaso da era dourada do capitalismo, pouco antes dos experimentos dos teólogos do neoliberalismo (como sabiamente Hobsbawn designava aqueles que detinham fé inabalável nos princípios do livre-mercado) serem implementados a torto e a direito mundo afora. Por isso, não há como reler Adorno agora pressupondo sua atualidade, por mais que grande parte de seus argumentos pareça ter como alvo problemas contemporâneos. Ao longo da presente tese tenho argumentado que o teórico frankfurtiano foi um excelente sismógrafo de nossa era; isto é, ele conseguiu detectar, como apenas poucos outros, as mudanças estruturais pelas quais passava a sociedade, e refletir os danos e as possibilidades que estas transformações traziam tanto no plano objetivo, na esfera material das relações sociais, quanto no plano subjetivo, na consciência dos indivíduos que mais sofreram do que causaram tais transformações. Nas notas que seguem, e que concluem a presente tese de doutorado, gostaria de tentar delinear, na medida do possível, o que difere o nosso mundo daquele experienciado pelo frankfurtiano, de forma a oferecer com isso uma espécie de diálogo em que o próprio potencial crítico latente na obra adorniana mostre sua relevância contemporânea.

## II

Vivemos hoje em um mundo muito mais desigual do que aquele em que Adorno viveu seus últimos anos. Por maiores que sejam as dificuldades de mensurar e estimar o quanto cresceram as disparidades, parece haver claras indicações na literatura especializada de que há uma concentração cada vez maior da riqueza em um número cada vez menor de pessoas, isto é, uma concentração que se dá sobretudo no topo do topo, no 1% ou mesmo no 0,1% mais rico (Cf. Piketty, 2014, p. 270-5). O Brasil, ao contrário do que se pensou, não parece ser uma exceção<sup>101</sup>. Aparentemente, este fato deve ser interpretado como um sinal de reversão de uma tendência que se deu a partir do final do século XIX e que durou boa parte do XX, na qual houve uma contínua diminuição do abismo que separava os mais ricos dos mais pobres. Por meio de impostos progressivos e de contínua intervenção na economia, o assim chamado Estado providência ou Estado de bem-estar social, onde foi implementado, ao menos, conseguiu elevar o patamar da qualidade de vida, em especial das parcelas mais pobres da população, garantindo uma ampla série de direitos que davam estabilidade e segurança a seus portadores. Quando Adorno se refere ao fato do proletariado ter deixado de ser uma classe hostil à ordem social e passado a estar integrado a esta, ele não faz nada mais do que comentar este processo de ascensão social. No entanto, é preciso não endossar o coro dos nostálgicos, não entoar loas ao que parece estar irremediavelmente perdido. Por mais que tais melhorias não devam ser desprezadas, a social democracia europeia em momento algum foi a “associação de homens livres” com a qual a teoria crítica sonhara desde seus primeiros dias. Nos anos 60, tal como hoje e tal como na época em que Marx escrevera *O Capital*, os homens foram tão somente “apêndices da maquinaria”, ou, mais precisamente, engrenagens do sistema de valorização do capital. De certa forma, o aumento da desigualdade pode ser visto como um sintoma de que a dominação econômica a qual os homens seguem estando submetidos acontece de forma ainda mais direta e intensa hoje do que nos anos sessenta.

---

<sup>101</sup> “A desigualdade no Brasil é muito alta e estável. O 1% mais rico da população adulta concentra mais de um quarto de toda a renda do país. O 5% mais ricos detém quase metade da renda. A concentração é tamanha que um milésimo das pessoas acumula mais renda que toda a metade mais pobre da população junta” (Medeiros, Souza e Castro, 2014).

### III

Como tem começado a ficar claro, a situação excepcional não é a nossa, que em parte é cada vez mais similar à vivida ao longo do século XIX, mas sim a do pós-guerra no Atlântico norte, cuja pretensão de se disseminar mundo afora nunca se concretizou. Uma série de acontecimentos, a começar pela catástrofe vivida sobretudo na Europa ao longo de duas guerras como nunca se vira até então, passando pelo combate ideológico com a União Soviética e com o “socialismo realmente existente” e a esperança que uma parcela da população ocidental nutria por uma ordem social radicalmente diferente, fizeram com que os representantes do capital, por assim dizer, fossem obrigados a fazer uma série de concessões que provavelmente nunca teriam feito em outras condições. Imensos sindicatos monopolizavam a venda da força de trabalho, impondo limites à exploração. Ao mesmo tempo, os próprios representantes do capital reconheciam que as perspectivas de lucro numa situação caracterizada por um amplo planejamento estatal eram não só mais seguras como até mesmo maiores do que as que poderiam ser obtidas na anarquia do livre mercado típica do século XIX (a qual é, como argumentarei a seguir, muito diferente do capitalismo neoliberal desregulamentado contemporâneo). Os *Trente Glorieuses*, contudo, não sobreviveram a crise econômica mundial de meados dos anos setenta. O pilar do pacto social tácito que mantinha tal ordem foi abalado ao mesmo tempo pelos aumentos súbitos do petróleo (portanto, uma crise energética), pelo declínio da atividade industrial e pelo retorno do desemprego, acontecimentos que foram tanto causas quanto efeitos do esgotamento do ciclo de lucros planejados que seguiu o pós-guerra. A solução proposta para tal crise implica na passagem de um estágio do capitalismo marcado pela intervenção estatal regulamentado para um igualmente caracterizado pela intervenção estatal, mas agora desregulamentado, cuja retórica de livre mercado salvo engano nunca foi mais do que um ornamento discursivo. Tal passagem implicou uma reestruturação do Estado, que deixa de ser uma espécie de contrapeso ao mercado para se tornar cada vez mais um instrumento de fomento deste.

### IV

Uma das grandes transformações é a passagem de uma situação em que o Estado-Nação é protagonista para uma na qual ele não é mais do que um coadjuvante. A constituição de um mercado global serviu para retomar as taxas de lucro que estiveram declinantes nos anos setenta, mas fizeram isto consumindo a base que permitia o pacto social antecedente. O mercado globalizado único serve como uma espécie de

coação que dita um ritmo ao qual cada Estado ou grupo de Estados não tem opção senão se adaptar. A pressão social foi aos poucos substituída por uma pressão oriunda do próprio mercado, representado agora por corporações de tamanhos inimagináveis, por cada vez mais flexibilização e precarização. Por meio de um endividamento crescente, os Estados se tornam reféns da dominação econômica e a democracia é reduzida aos seus aspectos formais e abstratos, se é que tal termo não tenha se tornado simplesmente um eufemismo para designar um regime político em que quem realmente dá as cartas não carece sequer desta legitimação formal concedida a cada determinado período de tempo pelos cidadãos eleitores. Ademais, a própria esfera da política é reduzida ou mesmo aniquilada pela administração tecnocrática, ao passo que a adesão ao sistema político passa a ser mobilizada quase tão somente por meio da obsessão securitária, isto é, pelo medo. Evidentemente, a derrocada da política eleitoral parlamentar é antes uma tendência do que um fato consumado, e coisas importantes ainda dependem daqueles que administram politicamente a crise. Do ponto de vista emancipatório, contudo, a política eleitoral aparenta estar morta.

## V

A crise do capital que se inicia em meados dos anos setenta traz à cena novos atores por meio de profundas alterações no mercado de trabalho. Do revolucionamento constante das forças produtivas, e, por conseguinte, do fato de que uma força de trabalho cada vez mais diminuta é capaz de criar um montante cada vez maior de riqueza material, decorre a consequência de que para manter a reprodução material da humanidade é necessário cada vez menos mão de obra, força de trabalho. Como Marx já previra, isto cria uma população supérflua, excedente, que não é o mesmo que o famoso “exército industrial de reserva”. Enquanto este segundo sempre se constituiu como uma espécie de substitutos sempre prontos para adentrar no campo produtivo assim que algum fenômeno como um aumento da demanda exigisse, o primeiro é simplesmente uma parcela que se tornou desnecessária, seja para a acumulação do capital, seja para a própria reprodução material da sociedade. Este novo grupo social pode ser descrito, como sugere Kurz, como “sujeitos monetários sem dinheiro” (Kurz, 1993, p. 195), uma vez que vivem em sociedades completamente monetarizadas, em que praticamente tudo é mediado pelo dinheiro, mas carecem deste meio universal de mediação. Na medida em que esta população supérflua é crescente, e as ofertas de emprego tendem a ser escassas, é preciso continuamente rebaixar as expectativas de ganhos (e os direitos

trabalhistas) para aumentar a oferta de trabalhos deste tipo (por exemplo, é preciso sujeitar-se a ganhar muito pouco para que alguém que não seja exatamente rico possa contratá-lo para um serviço qualquer). E tais trabalhos tendem a ser sazonais e pouquíssimo estáveis. Aquele que está sujeito a esta forma de trabalho na qual inexistente a ideia de carreira e de estabilidade é chamado de precariado (Cf. Standing, 2011). Ao contrário do proletariado, o precariado não se constitui enquanto uma classe que tem um conjunto de interesses comuns e que estabelece uma solidariedade interna. Ao contrário, ele precisa se colocar em constante competição com os demais para conseguir os poucos postos de trabalho ofertados. As pessoas que estão na mesma situação são vistas portanto como um espécie de inimigos que devem ser superados, e não como possíveis companheiros de uma luta por melhores condições de vida. Ao mesmo tempo, porém, o precariado fica naquela espécie de limbo social que, de acordo com Adorno, era também o local em que o proletariado ficava no século XIX. Isto é, eles ao mesmo tempo fazem parte e não fazem parte da sociedade, e, nesta medida, são “a nova classe perigosa” – como diz o próprio subtítulo do livro de Standing sobre o assunto.

## VI

Um dos tópicos mais recorrentes da obra adorniana foi a denúncia dos males causados pela mercantilização. Toda a crítica da indústria cultural nada mais é do que uma denúncia da padronização e da perda de qualidade dos produtos culturais uma vez que passaram a ser feitos como se nada mais fossem do que mercadorias, isto é, feitos com vistas ao lucro. Ao mesmo tempo, ele também notava que tal operação de redução e padronização ia além da esfera propriamente produtiva, atingindo até mesmo a forma de racionalidade e, portanto, o pensamento. Como observa Peck (Cf. 2008) e Wacquant (Cf. 2012), o neoliberalismo é em grande medida uma reengenharia do Estado que visa impor a marca do mercado sobre a cidadania. Assim, mesmo serviços não mercantis (como a educação e a saúde pública) passam a ser geridos como se o fossem, de acordo com os mesmos padrões de eficiência e produtividade. Obviamente, os resultados são desastrosos. Na medida em que os repasses de verbas são feitos de acordo com o número de operações feitas e de pessoas atendidas, os hospitais se adaptam para realizar cava vez mais operações simples e rápidas em detrimento das mais demoradas e complicadas, ainda que urgentes. Também na academia se impõe um ideal de produtividade que de forma alguma condiz com uma melhoria na pesquisa. Há uma multiplicação de

*papers* cujo objetivo não é senão o cumprimento de requisitos formais para progressão (ou mesmo manutenção) na carreira ou ingresso em uma, sem qualquer contribuição, ainda que diminuta, para a área do conhecimento em questão. O que ocorre, na verdade, é que o cumprimento formal das exigências se torna cada vez mais prioritário frente ao real conteúdo dos trabalhos em questão. Não importa, por exemplo, que uma aula seja bem dada ou uma pesquisa bem realizada, mas apenas que se represente isto de forma a satisfazer as metas de produção (um determinado número de alunos formados, uma determinada quantia de artigos publicados). A isto Mark Fisher (Cf. 2009, p. 42) dá o nome de “stalinismo de mercado” por causa de suas muitas semelhanças com absurdidades soviéticas. Esta situação seria cômica não fosse, para se restringir ao terreno da educação supramencionado, seus danos colaterais: a substituição da figura do intelectual, que debate temas que não interessam somente a seus pares mais imediatos, pela do acadêmico, este superespecialista tapado incapaz de compreender qualquer coisa que não seja seu objeto imediato de pesquisa.

## VII

Hobsbawn denominou “desmoronamento” a última fase do “breve século XX”, que de acordo com ele finda com o colapso dos regimes do socialismo realmente existente. Mas seria interessante conjecturar sobre quando, de fato, começa o século XXI. Teria começado com tal acontecimento, que levou a uma reunificação global e ao suposto triunfo do capitalismo, com o fim da história de Fukuyama? Teria começado com as novas invasões bárbaras, o 11 de setembro norte-americano, com a emergência de um permanente estado de emergência, por fim, com a consequente criminalização de toda ameaça ao *status quo*? Ou só teria vindo à luz com a crise financeira internacional, que estourou em Agosto de 2007 e precipitou o mundo inteiro na grande recessão, sem data marcada para terminar? É certo que só retrospectivamente, portanto daqui muito tempo, se poderá dizer qual destes eventos foi mais decisivo para a transformação da ordem social. De qualquer forma, a ideia de uma ordem mais ou menos estável, pautada por uma economia de mercado vinculada a uma democracia representativa, parece agora um mero devaneio obsoleto. O breve século XX, como repetidas vezes advertiu Hobsbawn, foi um tempo de enormes e drásticas mudanças. Pode-se dizer, e ele o disse, que nunca antes o mundo havia se transformado tanto e tão rápido. Mas muito provavelmente o mesmo poderá ser dito de nosso cada vez mais

enigmático presente. Não se pode acreditar mais, tal como fez Marx, que “a humanidade só se propõe as tarefas que pode resolver” (1982, p. 26). Tal otimismo hoje é insuportável. Por mais que se deva nutrir suspeitas frente a todo catastrofismo, nada parece assegurar que a imensa plasticidade do capital seja tão maleável assim e que ele possa contornar os problemas com os quais se defronta agora. Não um inimigo externo que aparente ser mais forte, não uma classe antagonista que lhe coloque em cheque, mas sua simples extenuação, sua incapacidade de, em um mundo finito, conseguir dar vazão a sua necessidade de acumulação incessante. Nada parece assegurar – aliás, todas as evidências demonstram o contrário – que a também imensa capacidade regenerativa do planeta dará conta de absorver todo o lixo e toda a demanda por novos materiais que tal acumulação incessante exige. Como Fisher nota, “é impossível aceitar que não existem controladores gerais, que a coisa mais próxima que temos de poderes governantes agora são incontáveis interesses nebulosos exercendo irresponsabilidade corporativa” (Fisher, 2009, p. 63), e que, portanto, por trás da aparente irracionalidade não há qualquer mão invisível protetora que poderia evitar algum colapso econômico ou ecológico, mas tão somente uma espécie de corrida louca e sem qualquer escrúpulo por ganhos sejam quais forem as consequências sociais e naturais decorrentes disso.

## VIII

Em outros tempos, a polícia agia a serviço de um sistema produtivo que necessitava de mão de obra abundante e dócil. A justiça castigava os vadios e os agentes os empurravam para dentro das fábricas a golpes de baioneta. Assim a sociedade industrial europeia proletarizou os camponeses e pôde impor, nas cidades, a disciplina do trabalho. Como se pode impor, agora, a disciplina da falta de trabalho? Que técnicas de obediência obrigatória podem funcionar contra as crescentes multidões que não têm e não terão emprego? Que se pode fazer com os náufragos, quando são tantos, para que seus destemperos não ponham o bote a pique? (Galeano, 2010, p. 96)

Adorno constatou a existência de uma tendência de interiorização da dominação. De acordo com ele, os homens começam por dominar a natureza, a seguir dominam-se uns aos outros para, no

fim, dominarem sua própria natureza interior. Não se trata, é claro, de uma dominação reflexiva que expande a autonomia; pelo contrário, tal dominação nada é senão a continuação da obstinação cega, a solapar muitas vezes as próprias condições de possibilidade de vida futura. Não é exagero supor que aquilo em que mais se progrediu foi, no tempo que separa Adorno de nós, a intensificação da dominação interior, psíquica, dos indivíduos. Passou-se de uma sociedade disciplinar para uma sociedade de controle (Cf. Deleuze, 1992, pp. 219-226). Uma sociedade em que certas formas de comportamento eram inculcadas por meio de longos processos a que se costumou denominar educativos, por meio de uma contínua vigilância e sob a constante ameaça de sanções, deu lugar a uma sociedade em que a mera adaptação já não é suficiente, em que o sistema exige uma adesão afetiva a ele – e aí daqueles que ousarem questionar, pois de antemão se sabe que o barco é demasiado pequeno para o número de tripulantes e que nem todos terminarão a viagem. O medo da exclusão passa a ser a paixão fundamental num momento em que a ascensão social se tornou coisa do passado. “A competição funciona como uma máquina ideal de condução das condutas, pois seu mecanismo age de tal forma que os indivíduos aplicam a si próprios, pelo efeito de uma vontade aparente, as normas de comportamento resultantes das exigências da competição” (Baschet, 2014, p. 41). Trata-se mesmo de uma nova forma de subjetividade, moldada de antemão para satisfazer os critérios pelos quais se poderá considerar a si mesmo um *winner*. Aos *losers* não resta senão a culpabilização de não ter rendido o suficiente. O sistema nunca é injusto nem mal, a culpa é sempre daquele que fracassa em seu fracasso ou em seu sucesso, pois é ilusório pensar que os antidepressivos são tomados apenas pelos primeiros. A sociedade deprimida é o mercado ideal da indústria farmacêutica, pronta a satisfazer a demanda das drogas legais necessárias para se suportar uma vida em que a repressão da libido atinge picos históricos. A sociedade de trabalho pinta a si mesma de forma hedonista, mas nela até mesmo o prazer deixa de ser um direito do qual se goza para se tornar um dever a ser cumprido de acordo com as injunções da indústria cultural.

## IX

Hoje é mais fácil imaginar o fim do mundo do que o término do capitalismo (Jameson, 1994, p. xii). Não é à toa que o próprio discurso legitimador da ordem existente não tenta mais convencer ninguém de que este é o melhor dos mundos possíveis, agora basta a ele mostrar que não há alternativas. A naturalização do existente se torna cada vez mais

em uma fatalidade: estamos condenados a viver no mundo em que vivemos e da forma em que vivemos. Isto tem consequências para a teoria crítica; em especial para seu procedimento de crítica imanente enquanto crítica da ideologia. Só se pode falar que o sistema não gera a liberdade que promete quando ele mesmo leva a sério tal promessa; não quando se contenta em afirmar que este é o único mundo possível, e tanto faz se ele realiza ou não algum ideal de liberdade. O discurso se torna assim cada vez mais cínico: ele incorpora a própria crítica e reconhece as deficiências do sistema social, mas o faz apenas como um procedimento de manutenção do estado de coisas vigente. Talvez seja preciso, por isso, abandonar o procedimento da crítica da ideologia. A função da crítica parece hoje estar mais na descolonização do imaginário (algo que sempre foi também sua tarefa: desnaturalização das construções sociais), em mostrar que outras realidades são possíveis, desejáveis e, sobretudo, necessárias. E em medida crescente a crítica precisa enfrentar o risco da *renegação*, da crença em duas realidades contraditórias: sabemos que o mundo é finito, que as geleiras derretem, que ele já não dá conta de se regenerar na velocidade em que se o destrói, mas mesmo assim agimos como se fosse possível continuar produzindo cada vez mais, cada vez mais depressa; sabemos que uma parcela crescente da população, seja dos países superdesenvolvidos, seja dos excluídos do desenvolvimento, ficará fora do sistema produtivo, ou melhor, do econômico, mas mesmo assim se continua a acreditar na fábula de um capitalismo universal, capaz de incluir a todos aqueles que continuamente ele mesmo expulsa. Mas o discurso legitimador dessa vez está certo: não há alternativas, só resta a saída: saída de um sistema produtivo e existencial que se tornou um estorvo e está a acabar com a possibilidade de sobrevivência.

## X

O desespero é um luxo e o catastrofismo uma espécie de acomodação. Numa época de grandes e rápidas transformações as possibilidades são imensas, mas também, e sobretudo, os riscos. O colapso ecológico-econômico iminente corre o risco de ter apenas uma crítica apocalíptica serena, a se lamentar, ressentida, de que aquilo que ela tanto denunciou está ocorrendo. A mudança climática legará um mundo pior, mas uma transformação social radical pode criar a chance de se viver melhor neste ambiente piorado (cf. Castro e Danowski, 2014). A crise econômica atual reverte, no entanto, às expectativas. Sempre se imaginou a derrubada do capitalismo como um evento, e não

como um processo, ao qual quicá já estejamos a vivenciar (Cf. Streeck, 2014).

Todos os movimentos revolucionários modernos e quase toda a crítica social sempre imaginaram que o capitalismo seria vencido por forças organizadas, decididas a aboli-lo e a substituí-lo por algo melhor. A dificuldade era vencer o imenso poder do capitalismo, que se instalava tanto nas armas de seus exércitos como no que havia metido nas cabeças das pessoas; mas se isso fosse alcançado, a solução estava ao alcance da mão. De fato, a existência de um projeto de sociedade alternativa era o que, em última instância, provocava as revoluções. O que vemos, hoje, é a derrubada de um sistema, sua auto-destruição, seu esgotamento, seu colapso. (Jappe, 2014)

Um colapso de certa forma previsto e esperado, mas que mesmo assim não encontra uma solução prévia. E aqui é preciso não nutrir ilusões: “Nada pode garantir que o possível fim do capitalismo resulte em uma sociedade melhor” (Idem). O fim do capitalismo não significa, de modo algum, na entrada automática em uma civilização realmente humanizada, no término da dominação ou no fim da irracionalidade. Na verdade, os momentos de crise são prenhes não apenas de possibilidades emancipatórias, mas sobretudo de regressões as formas mais diretas e violentas de dominação. A xenofobia e o fascismo costumam ser os primeiros a ganharem adeptos quando as coisas vão realmente mal, e eles já crescem a olhos vistos. Depois de um tempo de relativa “tranquilidade” social, marcado por grande ausência de contestações massivas, é praticamente certo que as convulsões sociais se tornarão cada vez mais frequentes. A função da teoria crítica, neste momento, passa a ser a de denunciar os bodes expiatórios que serão apontados como causadores da crise e a apontar por indícios de uma forma de vida que possa, trabalhando, produzindo e consumindo cada vez menos, reinventar uma vida melhor, ainda que em um mundo pior.

## REFERÊNCIAS

- ADORNO, Theodor. *Philosophische Terminologie (Band I)*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1973.
- \_\_\_\_\_. *Philosophische Terminologie (Band II)*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1974.
- \_\_\_\_\_. “Introdução à controvérsia sobre o positivismo na sociologia alemã”. In: BENJAMIN, W., ADORNO, T., HORKHEIMER, M., e HABERMAS, J. *Textos escolhidos*. São Paulo: Abril Cultural, 1975.
- \_\_\_\_\_. *Gesammelte Schriften* (20 volumes). Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1986.
- \_\_\_\_\_. *Theodor W. Adorno: sociologia*. (Org. Gabriel Cohn). São Paulo: Ática, 1986.
- \_\_\_\_\_. *Minima moralia*. Tradução de Luiz Eduardo Bicca. Revisão de Guido de Almeida. São Paulo: Ática, 1992.
- \_\_\_\_\_. *Probleme der Moralphilosophie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1996.
- \_\_\_\_\_. *Prismas*. Tradução de A. Wernet e J. M. B. de Almeida. São Paulo: Ática, 1998.
- \_\_\_\_\_. *Vorlesung über Negative Dialektik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 2003.
- \_\_\_\_\_. “Graecullus (II)”. In: *Frankfurter Adorno Blätter VIII*. (p. 9-41) Frankfurt am Main: Text und Kritik, 2003.
- \_\_\_\_\_. *Introdução à sociologia*. Tradução de W. Leo Maar. São Paulo: Unesp, 2008.
- \_\_\_\_\_. *Philosophische Elementer einer Theorie der Gesellschaft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 2008.
- \_\_\_\_\_. *Dialética negativa*. Tradução de M. A. Casanova. Revisão de E. S. Neves Silva. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.
- \_\_\_\_\_. *Três Estudos sobre Hegel*. Tradução de U. R. Vaccari. São Paulo: Unesp, 2013.
- \_\_\_\_\_. *Introducción a la dialéctica*. Tradução de Mariana Dimópulos. Buenos Aires: Eterna Cadencia, 2013.
- \_\_\_\_\_, e HORKHEIMER, Max. *Dialética do esclarecimento*. Tradução de Guido de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1985.
- \_\_\_\_\_, e HORKHEIMER, Max. *Briefwechsel* (Band 4.II 1938-1944). Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 2003.
- \_\_\_\_\_, e GEHLEN, Arnold. “Ist die Soziologie eine Wissenschaft vom Menschen? Ein Streitgespräch (von 1965)”. In: GRENZ, Friedemann.

*Adornos Philosophie in Grundbegriffen*. (Pp. 225-252). Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1974.

ALVES JÚNIOR, Douglas Garcia. *Dialética da vertigem: Adorno e a filosofia moral*. São Paulo: Escuta; Belo Horizonte: Fumec/FCH, 2005.

ANTONIO, Robert J. “Immanent critique as the core of critical theory: its origins and developments in Hegel, Marx and contemporary thought”. In: *British Journal of Sociology*, v. 32, n. 3 (pp. 330-45), 1981.

BASCHET, Jérôme. *Adieux au capitalisme*. Paris: Éditions la découverte, 2014.

BEHRENS, Roger. “A Dialética negativa da negação determinada”. In: DUARTE, R.; FIGUEIREDO, V. e KANGUSSU, I. *Theoria aesthetica: em comemoração ao centenário de Theodor W. Adorno*. Porto Alegre: Escritos, 2005.

BENHABIB, Seyla. *Critique, Norm, Utopia*. Nova Iorque: Columbia University Press: 1986.

BENZER, Matthias. *The Sociology of Theodor Adorno*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.

BERENDZEN, J.C. “Max Horkheimer”. In: ZALTA, E. (ed.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2013 Edition), URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/fall2013/entries/horkheimer/>>. 2013.

BOHMAN, James. “Critical Theory”. In: ZALTA, E. (Ed.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2013 Edition), URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/spr2013/entries/critical-theory/>>. 2013.

BOLTANSKI, Luc e BOURDIEU, Pierre. “La production de l’idéologie dominante”. *Actes de la recherche en sciences sociales* 2.2, pp. 3-73, 1976.

BOLTANSKI, Luc e CHIAPELLO, Ève. *Le nouvel esprit du capitalisme*. Paris: Éditions Gallimard, 2011.

BUKHARIN, Nikolai. *Imperialism and World Economy*. London: Martin Lawrence, 1972.

BÜRGER, Peter. *Teoria da vanguarda*. Tradução de José Pedro Antunes. São Paulo: Cosac Naify, 2012.

CASTRO, E. V. e DANOWSKI, D. “Diálogos sobre o fim do mundo”. Entrevista feita por Eliane Brum. *El País*, 29 de setembro de 2014. Disponível em: <[http://brasil.elpais.com/brasil/2014/09/29/opinion/1412000283\\_365191.html](http://brasil.elpais.com/brasil/2014/09/29/opinion/1412000283_365191.html)>, 2014.

CHIARELLO, Maurício. *Natureza-morta: finitude e negatividade em T. W. Adorno*. São Paulo: Edusp, 2006.

CLARK, Timothy J. *Por uma esquerda sem futuro*. São Paulo: Ed. 34, 2013.

CLAUSSEN, Detlev. *Theodor W. Adorno: One Last Genius*. Cambridge, London: Harvard University Press, 2008.

\_\_\_\_\_. “Teoría crítica y experiencia viva”. *Constelaciones: Revista de Teoría Crítica*, n. 1 (pp. 105-159), 2009.

COHEN, Jean. *Class and civil society: The limits of Marxian critical theory*. Amherst: University of Massachusetts Press, 1982.

COHN, Gabriel. “Introdução: Adorno e a teoria crítica da sociedade”. In: COHN, Gabriel (Ed.). *Theodor W. Adorno: sociologia*. São Paulo: Ática, 1986.

COOK, Deborah. “Adorno, ideology and ideology critique”. In: *Philosophy and social criticism*, n. 27, v. 1 (pp. 1-20), 2001.

\_\_\_\_\_. *Adorno, Habermas and the search of a rational society*. Londres: Routledge, 2004.

\_\_\_\_\_. “*Ein reaktionäres Schwein?* Political Activism and Prospects for Change in Adorno”. In: *Revue internationale de Philosophie*, n. 227 (pp. 47-67), 2004b.

\_\_\_\_\_. *Adorno on Nature*. Durham: Acumen, 2011.

CRUZ, Chaxiraxi M. E. “El materialismo como anamnesis de la génesis. La influencia de Alfred Sohn-Rethel en la interpretación

adorniana del sujeto trascendental”. In: *Constelaciones*, vol. 5 (220-235), 2013.

DELEUZE, Gilles. “*Post-Scriptum* sobre as sociedades de controle”. In: *Conversações*. Tradução de Peter Pál Pelbart. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1992.

DEWS, Peter. “Adorno, pós-estruturalismo e a crítica da identidade”. In: ZIZEK, Slavoj. *Um Mapa da ideologia*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996.

DUARTE, Rodrigo. *Mimesis e racionalidade*. São Paulo: Loyola, 1993.  
\_\_\_\_\_. *Adornos. Nove ensaios sobre o filósofo frankfurtiano*. Belo Horizonte: UFMG, 1997.

DUBIEL, Helmut. *Theory and Politics*. Cambridge: MIT Press, 1985.

EAGLETON, Terry. *A Ideologia da estética*. Tradução de . Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1993.

\_\_\_\_\_. *Ideologia. Uma introdução*. Tradução de S. Vieira e L. C. Borges. São Paulo: Ed. Unesp; Ed. Boitempo, 1997.

FISHER, Mark. *Capitalist Realism. Is there no alternative?* Hents: 0 Books, 2009.

FLECK, Amaro. “A Emancipação ociosa, ou, o que nos propõe a teoria crítica de Marx?”. In: *Trans/form/ação*, v. 35, n. 1 (pp. 73-88), 2012.

FRASER, Nancy. “Marketization, social protection, emancipation: toward a neo-Polanyian conception of capitalist crisis”. In: CALHOUN, Craig e DERLUGUIAN, Georgi (Ed.). *Business as usual: The roots of the global financial meltdown*. New York: New York University Press, 2011.

FREYENHAGEN, Fabian. *Adorno’s Practical Philosophy: Living Less Wrongly*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.

\_\_\_\_\_. “Adorno’s Politics. Theory and Praxis in Germany’s 1960s”, In: *Philosophy and Social Criticism*, v. 40, n. 9 (pp. 867-893), 2014.

GALEANO, Eduardo. *De pernas pro ar. A escola do mundo ao avesso*. Porto Alegre: L&PM, 2010.

GAGNEBIN, Jeanne-Marie. “Do conceito de mimesis no pensamento de Adorno e Benjamin”. In: *Perspectivas*, n. 16 (pp. 67-86), 1993.

GATTI, Luciano. *Contelações. Crítica e verdade em Benjamin e Adorno*. São Paulo: Loyola, 2009.

GORZ, André. *Misérias do presente, riqueza do possível*. Tradução de Ana Montoia. São Paulo: Annablume, 2004.

HABERMAS, Jürgen. *Teoria do agir comunicativo*. Tradução de P. A. Soethe e F. B. Siebeneichler. São Paulo: Martins Fontes, 2012.

HAMMER, Espen. *Adorno and the Political*. Londres: Routledge, 2006.

HEGEL, G. W. F. *Vorlesung über die Geschichte der Philosophie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1986.

\_\_\_\_\_. *Enciclopédia das ciências filosóficas*. I – A Ciência da lógica. Tradução de Paulo Meneses. São Paulo: Loyola, 1995.

HOBSBAWN, Eric. *Era dos extremos: o breve século XX*. Tradução de M. Santarrita. São Paulo: Companhia das letras, 1995.

HOLLOWAY, J.; MATAMOROS, F.; TISCHLER, S. *Negatividad y revolución. Theodor W. Adorno y la política*. Buenos Aires: Herramienta; Mexico: Universidad de Puebla, 2007.

HONNETH, Axel. *The Critique of power: reflective stages in a critical social theory*. Cambridge: MIT Press, 1993.

\_\_\_\_\_. *Luta por reconhecimento. A Gramática moral dos conflitos sociais*. São Paulo: Ed. 34, 2003.

\_\_\_\_\_. *Freedom's Right: The Social Foundations of Democratic Life*. Columbia University Press, 2014.

HORKHEIMER, Max. “Notizen”. In: *Notizen 1950 bis 1969 und Dämmerung*. Frankfurt am Main: S. Fischer Verlag, 1974.

\_\_\_\_\_. “Teoria tradicional e teoria crítica”. In: BENJAMIN, W., ADORNO, T., HORKHEIMER, M., e HABERMAS, J. *Textos escolhidos*. São Paulo: Abril Cultural, 1975.

\_\_\_\_\_. *Eclipse da razão*. Tradução de S. Leite. Rio de Janeiro: Labor, 1976.

\_\_\_\_\_. “The Authoritarian State” (pp. 95-117). In: ARATO, A. e GEBHARDT, E (Ed.). *The Essential Frankfurt School Reader*. New York: Continuum, 1985.

\_\_\_\_\_. “Nachtrag”, (pp. 217-225). *Gesammelte Schriften*, Band 4. Frankfurt am Main: S. Fischer Verlage, 1988.

\_\_\_\_\_. “A Presente situação da filosofia social e as tarefas de um instituto de pesquisas sociais”. Tradução de Carlos Machado e Isabel Loureiro. *Praga*, n. 7 (pp. 121-132), 1999.

HOUAISS, Antônio. *Dicionário eletrônico Houaiss da Língua Portuguesa 3.0*. São Paulo: Objetiva, 2009.

HULLOT-KENTOR, Robert. *Things beyond resemblance: On Theodor W. Adorno*. New York: Columbia University Press, 2006.

JAEGGI, Rahel. “‘No Individual Can Resist’: Minima Moralia as Critique of Forms of Life”. In: *Constellations*, vol. 12, n. 1 (pp. 65-82), 2005.

\_\_\_\_\_. “Repensando a ideologia”. In: *Civitas*, vol. 1, n. 1 (pp. 137-65), 2008.

\_\_\_\_\_. “What (if Anything) is Wrong with Capitalism? Three Ways to Critique Capitalism”. In: <[https://www.philosophie.hu-berlin.de/institut/lehrbereiche/politik/jaeggi/mitarbeiter/jaeggi\\_rahel/capitalismenglish\\_final.pdf](https://www.philosophie.hu-berlin.de/institut/lehrbereiche/politik/jaeggi/mitarbeiter/jaeggi_rahel/capitalismenglish_final.pdf)>, 2013.

JAMESON, Fredric. *Seeds of time*. Columbia University Press, 1994.

JAPPE, Anselm. *As Aventuras da mercadoria: para uma nova crítica do valor*. Tradução de José M. Justo. Lisboa: Antígona, 2006.

\_\_\_\_\_. “Porquoi lire Sohn-Rethel aujourd’hui?”. In: SOHN-RETHEL, Alfred. *La Pensée-marchandise*, (pp. 7-38). Bellecombe-en-Bauges: Éditions du Croquant, 2010.

\_\_\_\_\_. *Crédito à morte*. Tradução de R. J. F. de Oliveira. São Paulo: Hedra, 2013.

\_\_\_\_\_. “Protestos: falta um horizonte pós-capitalista”. In: *Outras Palavras*, 04/02/2014, disponível em: <<http://outraspalavras.net/posts/protestos-falta-um-horizonte-pos-capitalista/>>.

JARVIS, Simon. *Adorno*. New York: Routledge, 1998.

JAY, Martin. *A Imaginação dialética*. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008.

\_\_\_\_\_. *As idéias de Adorno*. Tradução de Adail Sobral. São Paulo: Cultrix, EDUSP, 1988.

JUÁREZ, Esteban A. “Th. W. Adorno: El elogio de la teoría y la impaciencia de la praxis”. In: *Signos filosóficos*, vol. XIV, núm. 27 (pp. 89-118), 2012.

KELLNER, Douglas. “The Frankfurt School Revisited: A Critique of Martin Jay’s *The Dialectical Imagination*”. In: *New German Critique*, n. 4 (pp. 131-152), 1975.

KOLAKOWSKI, Leszek. *Main currents of marxism*. Vol. III: The Breakdown. Tradução de P. S. Falla. Oxford: Oxford University Press, 1978.

KRAHL, Hans-Jürgen. “The Political Contradiction in Adorno's Critical Theory.”. In: *The Sociological Review*, núm. 23, pp. 831-834, 1975.

KURZ, Robert. *O Colapso da modernização*. Tradução de Karen Barbosa. São Paulo: Paz e terra, 1993.

\_\_\_\_\_. “Dominação sem sujeito: acerca da superação de uma crítica social limitada” (pp. 213-297). In: *Razão Sangrenta*. Tradução de F. Barros. São Paulo: Hedra, 2010.

LUKÁCS, Georg. “Prefácio (1962)”. In: LUKÁCS, G. *A Teoria do romance*. Tradução de J. M. M. de Macedo. São Paulo: Duas Cidades; Ed. 34, 2000b.

\_\_\_\_\_. *História e consciência de classe*. Tradução de Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

MACHADO, Nuno M. C. “O dinheiro do espírito e o deus das mercadorias. A abstracção real segundo Sohn-Rethel”. In: *Sinal de menos*, n. 9 (pp. 187-224), 2013.

MAISO, Jordi. *Elementos para la reapropiación de la Teoría Crítica de Theodor W. Adorno*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 2010.

\_\_\_\_\_. “La subjetividad dañada: teoría crítica y psicoanálisis”. In: *Constelaciones*, vol. 5 (pp. 132-150), 2013.

MAISO, Jordi e MAURA, Eduardo. “Crítica de la economía política, más allá del marxismo tradicional: Moishe Postone y Robert Kurz”. In: *Isegoria*, n. 50 (pp. 269-284), 2014.

MARCUSE, Herbert. “Correspondência Marcuse-Adorno: As últimas cartas”. In: *Praga*, n. 3 (pp. 7-17), 1997.

MARX, Karl. *Para a Crítica da Economia Política*. São Paulo: Abril Cultural, 1982.

\_\_\_\_\_. *O Capital*. Livro I. Tradução de R. Barbosa e F. R. Kothe. São Paulo: Nova Cultural, 1985.

\_\_\_\_\_. *O Capital*. Livro III. Tradução de R. Barbosa e F. R. Kothe. São Paulo: Nova Cultural, 1988.

\_\_\_\_\_. *Sobre o suicídio*. Tradução de R. Enderle e F. Fontanella. São Paulo: Boitempo, 2006.

\_\_\_\_\_. *A Ideologia alemã*. Tradução de R. Enderle; N. Schneider; L. C. Martorano. São Paulo: Boitempo, 2007.

\_\_\_\_\_. “Ad Feuerbach (1845)”. In: *A Ideologia alemã*. Tradução de R. Enderle; N. Schneider; L. C. Martorano. São Paulo: Boitempo, 2007b.

\_\_\_\_\_. “Cartas dos *Anais franco-alemães*”, In: *Sobre a questão judaica*. Tradução de Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2010.

\_\_\_\_\_. *Grundrisse: manuscritos econômicos de 1857-1858*. Tradução de M. Duayer e N. Schneider. São Paulo: Boitempo; Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2011.

\_\_\_\_\_. *Crítica ao programa de Gotha*. Tradução de Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2012.

MARRAMAO, Giacomo. “Political Economy and Critical Theory”. In: *Telos*, n. 24 (pp. 56-80), 1975.

MEDEIROS, Marcelo; SOUZA, Pedro H. G. F.; CASTRO, Fabio Avila. “A Estabilidade da Desigualdade de Renda no Brasil, 2006 a 2012: estimativa com dados do Imposto de Renda e Pesquisas Domiciliares.” In: *Ciência e saúde coletiva*, 2014.

MELO, Rúrion. *Marx e Habermas: Teoria crítica e os sentidos da emancipação*. São Paulo: Saraiva, 2013.

MÜLLER-DOOHM, Stefan. *Adorno: A Biography*. Malden, Cambridge: Polity Press, 2009.

NEUMANN, Franz. *Behemoth*. Chicago: Ivan R. Dee, 2009.

NOBRE, Marcos. *A Dialética negativa de Theodor W. Adorno: a ontologia do Estado falso*. São Paulo: Iluminuras, 1998.

\_\_\_\_\_ e MARIN, Inara Luisa. “Uma nova antropologia, unidade crítica e arranjo interdisciplinar na *Dialética do esclarecimento*”. In: *Cadernos de Filosofia Alemã*, vol. 20 (pp. 101-122), 2012.

O’CONNOR, Brian. *Adorno*. New York: Routledge, 2013.

\_\_\_\_\_. *Adorno’s Negative Dialectics*. Cambridge: MIT Press, 2004.

PECK, Jamie. “Remaking Laissez-Faire”. In: *Progress in Human Geography*, n. 32 (pp. 3-43), 2008.

PEDROSO, Gustavo. “Entre o capitalismo de Estado e o Behemoth: o Instituto de Pesquisa Social e o fenômeno do fascismo”. In: *Cadernos de Ética e Filosofia Política*, vol. 15 (pp. 151-179), 2009.

\_\_\_\_\_. “Capitalismo de Estado ou Capitalismo Tardio” (pp. 99-106). In: CARVALHO, M. e FIGUEIREDO, V. *Filosofia alemã: de Marx a Nietzsche*. São Paulo: ANPOF, 2013.

PERIUS, Oneide. *Esclarecimento e dialética negativa: Sobre a negatividade do conceito em Theodor W. Adorno*. Passo Fundo: IFIBE, 2008.

PETRY, Franciele B. *Além de uma crítica à razão instrumental*. Tese de doutorado. Florianópolis: UFSC, 2011.

PICKFORD, Henry W. “The Dialectic of Theory and Praxis: On Late Adorno”. In: GIBSON, N.; e RUBIN, A. *Adorno: A Critical Reader*. (pp. 312-40). Oxford: Blackwell, 2007.

PIKETTY, Thomas. *O Capital no século XXI*. Tradução de Mônica Baumgarten de Bolle. Rio de Janeiro: Intrínseca, 2014.

PINZANI, Alessandro. “De objeto de políticas a sujeitos da política: dar voz aos pobres”. In: *Ethic@*, vol. 10, n. 3 (pp. 83-101), 2011.

\_\_\_\_\_. “Teoria crítica e justiça social”. In: *Civitas*, v. 12, n. 1 (pp. 88-106), 2012.

POLLOCK, Friedrich. "State Capitalism". In: *Studies in Philosophy and Social Science*, vol. IX, n. 2 (pp. 200-25), 1941.

POSTONE, Moishe. *Time, Labor and Social Domination: A reinterpretation of Marx's critical theory*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

RAMOS, Diogo. "Franz Neumann e o nazismo como destruição do Estado". In: *Ethic@*, vol. 11, N. 3 (pp. 299-327), 2012.

REGO, Walquíria Leão, e PINZANI, Alessandro. *Vozes do Bolsa Família*. São Paulo: Editora Unesp, 2013.

RENAULT, Emmanuel. "Filosofia". In: RENAULT, E.; LÖWY, M. e DUMÉNIL, G. *Ler Marx*. São Paulo: UNESP, 2011.

\_\_\_\_\_. "The Political Philosophy of Social Suffering" (pp. 158-176). In: BRUIN, B. e ZURN, C. *New Waves in Political Philosophy*. Hampshire: Palgrave Macmillan, 2009.

ROSE, Gillian. *The Melancholy science*. Londres: Macmillian Press, 1978.

RYAN, Alan. "The Power of Positive Thinking". In: *The New York Review of Books*, n. 16 January, 2003.

SAFATLE, Vladimir. "Espelho sem imagens", In: *Trans/Form/Ação*, n. 28, vol. 2 (pp. 21-45), 2005.

SCHWARZ, Roberto. "Sobre Adorno". In: *Martinha versus Lucrecia: ensaios e entrevistas* (pp. 44-51). São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

SCHWEPPENHÄUSER, Gerhard. *Theodor W. Adorno: An introduction*. Duke University Press, 2009.

SILVA, Eduardo S. Neves. *Filosofia e arte em Theodor W. Adorno: a categoria de constelação*. Tese de doutorado. Belo Horizonte: UFMG, 2006.

\_\_\_\_\_. “Mimesis e forma: a crítica de Habermas a Adorno (e uma resposta)”. In: DUARTE, R.; FIGUEIREDO, V. e KANGUSSU, I. (Org.). *Theoria Aesthetica*. Porto Alegre: Escritos, 2005.

SOHN-RETHEL, Alfred. *Trabalho espiritual e corporal: para a epistemologia da história ocidental*. Tradução de C. G. Galvan. 1998. Disponível em: <<http://adorno.planetaclix.pt/sohn-rethel.htm>>, acesso em Novembro de 2013.

SOUZA, Jessé e GRILLO, André (Orgs.). *A Ralé brasileira: quem é e como vive*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2009.

STAHL, Titus. “What is Immanent Critique?”. In: <<http://ssrn.com/abstract=2357957>>, 2013.

STANDING, Guy. *The Precariat: The New Dangerous Class*. Bloomsbury Academic, 2011.

STREECK, Wolfgang. “How will capitalism end?”. In: *New Left Review*, n. 87 (pp. 35-64), 2014.

THOMSON, Alex. *Compreender Adorno*. Rio de Janeiro: Vozes, 2010.

TIBURI, Márcia. *Metamorfoses do conceito*. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2005.

TIEDEMANN, Rolf. “Editorisches Nachwort”. In: ADORNO, Theodor. *Gesammelte Schriften* (Band 7). Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1986.

TÜRCKE, Cristoph. “Pronto-socorro para Adorno”. In: ZUIN, A.A.S.; PUCCI, B; RAMOS-DE-OLIVEIRA, N. (Orgs.). *Ensaio frankfurtianos*. São Paulo: Cortez, 2004.

VAZ, Alexandre e BASSANI, Jaison. “Mimesis e rememoração da natureza no sujeito em Theodor W. Adorno”. In: *Pro-posições*, v. 22, n. 1 (pp. 151-165), 2011.

WACQUANT, Luc. “Três etapas para uma antropologia histórica do neoliberalismo realmente existente”. In: *Caderno CRH*, v. 25, n. 66 (pp. 505-518), 2012.

WIGGERSHAUS, Rolf. *The Frankfurt School: its history, theories, and political significance*. MIT Press, 1995.

WILDING, Adrian. "Pied Pipers and Polymaths: Adorno's Critique of Praxisism". In: HOLLOWAY, J.; MATAMOROS, F.; e TISCHLER, S. *Negativity and Revolution. Adorno and Political Activism*. Londres, Pluto Press, 2009.

ZAMORA, José A. "Th. W. Adorno y la aniquilación del individuo". In: *Isegoría*, n. 28 (pp. 231-243), 2001.

\_\_\_\_\_. "El enigma de la docilidad. Teoría de la sociedad y psicoanálisis en Th. W. Adorno". In: CABOT, M. (Ed.). *El pensamiento de Th. W. Adorno. Balances y perspectivas*. Palma: Universitat de les illes Balears, 2007.

ZUIDERVAART, Lambert. *Social Philosophy after Adorno*. Cambridge University Press, 2007.

\_\_\_\_\_. "Theodor W. Adorno". In: ZALTA, E. (Ed.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2011 Edition), URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/win2011/entries/adorno/>>. 2011.