



UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS  
FACULDADE DE EDUCAÇÃO  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO

DENIS SOUZA DE MORAIS

**A lógica da desintegração na *Dialética Negativa* e na *Teoria Estética* de Theodor W. Adorno**

GOIÂNIA  
2021

**UFG**UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS  
FACULDADE DE EDUCAÇÃO**TERMO DE CIÊNCIA E DE AUTORIZAÇÃO (TECA) PARA DISPONIBILIZAR VERSÕES ELETRÔNICAS DE  
TESES****E DISSERTAÇÕES NA BIBLIOTECA DIGITAL DA UFG**

Na qualidade de titular dos direitos de autor, autorizo a Universidade Federal de Goiás (UFG) a disponibilizar, gratuitamente, por meio da Biblioteca Digital de Teses e Dissertações (BDTD/UFG), regulamentada pela Resolução CEPEC nº 832/2007, sem ressarcimento dos direitos autorais, de acordo com a [Lei 9.610/98](#), o documento conforme permissões assinaladas abaixo, para fins de leitura, impressão e/ou download, a título de divulgação da produção científica brasileira, a partir desta data.

O conteúdo das Teses e Dissertações disponibilizado na BDTD/UFG é de responsabilidade exclusiva do autor. Ao encaminhar o produto final, o autor(a) e o(a) orientador(a) firmam o compromisso de que o trabalho não contém nenhuma violação de quaisquer direitos autorais ou outro direito de terceiros.

**1. Identificação do material bibliográfico**

[ ] Dissertação [ x ] Tese

**2. Nome completo do autor**

Denis Souza de Moraes

**3. Título do trabalho**

A lógica da desintegração na Dialética Negativa e na Teoria Estética de Theodor W. Adorno

**4. Informações de acesso ao documento (este campo deve ser preenchido pelo orientador)**Concorda com a liberação total do documento [ x ] SIM [ ] NÃO<sup>1</sup>

[1] Neste caso o documento será embargado por até um ano a partir da data de defesa. Após esse período, a possível disponibilização ocorrerá apenas mediante:

**a)** consulta ao(à) autor(a) e ao(à) orientador(a);

**b)** novo Termo de Ciência e de Autorização (TECA) assinado e inserido no arquivo da tese ou dissertação. O documento não será disponibilizado durante o período de embargo.

Casos de embargo:

- Solicitação de registro de patente;
- Submissão de artigo em revista científica;
- Publicação como capítulo de livro;
- Publicação da dissertação/tese em livro.

**Obs. Este termo deverá ser assinado no SEI pelo orientador e pelo autor.**



Documento assinado eletronicamente por **DENIS SOUZA DE MORAIS, Discente**, em 29/09/2021, às 11:37, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).

---



Documento assinado eletronicamente por **Tadeu João Ribeiro Baptista, Usuário Externo**, em 29/09/2021, às 11:47, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).

---



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site [https://sei.ufg.br/sei/controlador\\_externo.php?acao=documento\\_conferir&id\\_orgao\\_acesso\\_externo=0](https://sei.ufg.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0), informando o código verificador **2381410** e o código CRC **058E9A1C**.

---

DENIS SOUZA DE MORAIS

**A lógica da desintegração na *Dialética Negativa* e na *Teoria Estética* de Theodor W. Adorno**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação da Faculdade de Educação da Universidade Federal de Goiás (UFG) para obtenção do título de Doutor em Educação.

Área de Concentração: Educação

Linha de Pesquisa: Cultura e processos educacionais

Orientador: Professor Doutor Tadeu João Ribeiro Baptista

Coorientadora: Professora Doutora Anita C. Azevedo Resende

GOIÂNIA  
2021

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor, através do Programa de Geração Automática do Sistema de Bibliotecas da UFG.

Morais, Denis Souza de

A lógica da desintegração na Dialética Negativa e na Teoria Estética de Theodor W. Adorno [manuscrito] / Denis Souza de Moraes. - 2021. 214 f.

Orientador: Prof. Dr. Tadeu João Ribeiro Baptista; co-orientadora Dra. Anita Cristina Azevedo Resende.

Tese (Doutorado) - Universidade Federal de Goiás, Faculdade de Educação (FE), Programa de Pós-Graduação em Educação, Goiânia, 2021. Bibliografia.

1. Sujeito. 2. Ontologia. 3. Liberdade. 4. Metafísica. 5. Estética. I. Baptista, Tadeu João Ribeiro, orient. II. Título.

CDU 37



UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS

FACULDADE DE EDUCAÇÃO

**ATA DE DEFESA DE TESE**

Ata Nº 48 da sessão de Defesa de Tese de **DENIS SOUZA DE MORAIS** que confere o título de Doutor em **Educação** pelo Programa de Pós-Graduação em Educação da Faculdade de Educação da Universidade Federal de Goiás-PPGE/FE/UFG, na *área de concentração em Educação*.

Aos vinte dias do mês de setembro de dois mil e vinte e um (20/09/2021), a partir das 14:00, em plataforma virtual no link público <http://meet.google.com/yxo-qivy-mwv>, realizou-se a sessão pública de Defesa de Tese intitulada "*A lógica da desintegração na Dialética Negativa e na Teoria Estética de Theodor W. Adorno*". Os trabalhos foram instalados pelo Orientador Prof. Dr. Tadeu João Ribeiro Baptista (PPGE/FE/UFG), doutor em Educação pela UFG, com a participação da Coorientadora Profª. Drª. Anita Cristina Azevedo Resende (PPGE/FE/UFG), doutora em Ciências Sociais pela PUC/SP e dos demais membros da Banca Examinadora: Profª. Drª. Rita Márcia Magalhães Furtado (PPGE/FE/UFG), doutora em Educação pela UNICAMP - membro titular interna, Profª. Drª. Juliana de Castro Chaves (PPGE/FE/UFG), doutora em Psicologia Social pela PUC/SP - membro titular interna; Profª. Drª. Renata Leite Soares (FE/UFG), doutora em Psicologia pela UnB - membro titular externa e Prof. Dr. André Barcelos Carlos de Souza (FE/UFG), doutor em Educação pela UFG - membro titular externo. Durante a arguição os membros da banca não fizeram sugestão de alteração do título do trabalho. A Banca Examinadora reuniu-se em sessão secreta a fim de concluir o julgamento da Tese, tendo sido o candidato **aprovado** pelos seus membros. Proclamados os resultados pelo Prof. Dr. Tadeu João Ribeiro Baptista, Presidente da Banca Examinadora, foram encerrados os trabalhos e, para constar, lavrou-se a presente ata que é assinada pelos Membros da Banca Examinadora, aos vinte dias do mês de setembro do ano de dois mil e vinte e um.

Banca Examinadora:

Prof. Dr. Tadeu João Ribeiro Baptista

Profª. Drª. Anita Cristina Azevedo Resende

Profª. Drª. Rita Márcia Magalhães Furtado

Profª. Drª. Juliana de Castro Chaves

Profª. Drª. Renata Leite Soares

Prof. Dr. André Barcelos Carlos de Souza

TÍTULO SUGERIDO PELA BANCA



Documento assinado eletronicamente por **Tadeu João Ribeiro Baptista**, Usuário Externo, em 20/09/2021, às 18:58, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).

---



Documento assinado eletronicamente por **Anita Cristina Azevedo Resende**, Usuário Externo, em 21/09/2021, às 00:34, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).

---



Documento assinado eletronicamente por **Rita Márcia Magalhães Furtado**, Professor do Magistério Superior, em 21/09/2021, às 23:35, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).

---



Documento assinado eletronicamente por **Renata Leite Soares**, Professor do Magistério Superior, em 27/09/2021, às 08:10, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).

---



Documento assinado eletronicamente por **Andre Barcellos Carlos De Souza**, Professor do Magistério Superior, em 27/09/2021, às 12:45, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).

---



Documento assinado eletronicamente por **Juliana De Castro Chaves**, Professora do Magistério Superior, em 28/09/2021, às 14:35, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).

---



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site [https://sei.ufmg.br/sei/controlador\\_externo.php?acao=documento\\_conferir&id\\_orgao\\_acesso\\_externo=0](https://sei.ufmg.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0), informando o código verificador 2353367 e o código CRC 54C56B8E.

---

*À memória de*

*Paulo César Carrilho  
(1973-2008)*

## Agradecimentos

Registre-se aqui minha dívida de gratidão a todas as pessoas que contribuíram para que esta tese fosse escrita. As qualidades que venham a ser reconhecidas neste trabalho são compartilhadas com todas. As fragilidades são de responsabilidade exclusiva do autor. Obrigado ao orientador, Dr. Tadeu João Ribeiro Baptista; à coorientadora, Dra. Anita C. Azevedo Resende; à banca examinadora: Professora Renata Leite Soares; Professor André Barcelos Carlos de Souza; Professor Juliana de Castro Chaves; Professora Rita Márcia Magalhães Furtado; Professor Márcio Penna Corte Real; e Professora Regiane de Ávila Chagas. Aos colegas de pós-graduação e grupos de estudos, especialmente: Adnelson, Adriane, Alexandre, Aline, Augusto, Bárbara, Isabela, Jairo, Janainy, Kelly, Lara, Luciano, Nathalia e Victor Hugo; aos colegas da Universidade Federal de Jataí, pelo apoio para a concessão da licença: Angela, Cátia, Chaysther, David, Edney, Giselle, Keila, Lilian, Luís César, Marcos, Michele, Nestor, Paulo, Renata, Sabrina, Vivianne; à minha família: pai, mãe, Alex, Alice, Maria Luiza, Tai e Railda; aos amigos Marcel, Sandro, Suelio, Wanderson, Wendell; ao Milton; à Elisabeth.

*A dissonância é a verdade da harmonia.*  
(T. W. Adorno)

## Resumo

MORAIS, Denis Souza de. **A lógica da desintegração na *Dialética Negativa* e na *Teoria Estética* de Theodor W. Adorno**. 214f. Tese de Doutorado - Faculdade de Educação, Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2021.

Palavras-chave: Sujeito, ontologia, liberdade, metafísica, estética.

Trata-se de demonstrar a tese de que a experiência intelectual de Theodor W. Adorno é marcada: (1) pelo uso ininterrupto da lógica da desintegração do conceito em sua forma objetificada e reificada; (2) pela exposição do movimento das categorias através de seu desenvolvimento histórico como produto do trabalho social; (3) pela exposição central da categoria de sujeito em suas determinações múltiplas inscritas no devir histórico, demolindo a ilusão de uma subjetividade apriorística, original, absoluta e imutável; (4) pelo fornecimento, a partir da teoria estética, de um modelo de utilização possível e próprio das categorias da razão que se liberte da coerção do procedimentos da lógica da identidade, produzindo sínteses provisórias e não violentas e; (5) pela compreensão da arte moderna, com sua tendência à desintegração dos materiais e das formas, como modelo por excelência da relação sujeito-objeto próprio de uma racionalidade que supera a mera razão instrumental. A exposição, desta que foi uma pesquisa teórica de procedimento exclusivamente bibliográfico, procura mostrar como o sujeito ilumina e modifica seu próprio conceito de acordo com a constelação empregada em cada modelo. Assim, afirma-se que o sujeito se dá a conhecer de maneiras distintas quando a dialética negativa mostra o que estava oculto sob o véu da identidade do conceito. O recorte feito abrange o ápice do desenvolvimento de Adorno, suas obras de maturidade: a *Dialética Negativa* e a *Teoria Estética*. Da primeira obra extraem-se os modelos dialéticos que desintegram os conceitos tradicionais da ontologia, liberdade, história natural e metafísica. Da segunda extrai-se o modelo estético de Adorno que desintegra e reconfigura as categorias tradicionais da teoria da arte. A exposição procura mostrar a interpenetração dos diferentes modelos.

## Abstract

MORAIS, Denis Souza de. **The logic of disintegration in Theodor W. Adorno's *Negative Dialectics* and *Aesthetic Theory***. 214f. Thesis - Faculty of Education, Federal University of Goiás, Goiânia, 2021.

Keywords: Subject, ontology, freedom, metaphysics, aesthetic.

The thesis demonstrate that Theodor W. Adorno's intellectual experience is marked: (1) by the uninterrupted use of the logic of the disintegration of the concept in its objectified and reified form; (2) by exposing the movement of categories through its historical development as a product of social work; (3) by the central exposure of the subject category in its multiple determinations inscribed in the historical becoming, demolishing the illusion of an a priori, original, absolute and immutable subjectivity; (4) by providing, based on aesthetic theory, a model of possible and proper use of the categories of reason that frees itself from the coercion of the identification procedures, producing provisional and non-violent syntheses and; (5) for the understanding of modern art, with its tendency to disintegrate materials and forms, as a model par excellence of the subject-object relationship proper to a rationality that surpasses mere instrumental reason. The presentation, which was an exclusively bibliographic research, seeks to show how the category of subject is illuminated and modified according to the conceptual constellation used in each model. Thus, it is stated that the category of subject is possible to understand in different ways when the negative dialectic shows what was hidden under the veil of identity. The cut made covers the apex of the development of this author, his works of maturity: *Negative Dialectics* and *Aesthetic Theory*. The first work draws on the dialectical models that disintegrate the traditional concepts of ontology, freedom, natural history and metaphysics. From the second, the aesthetic model of Adorno is extracted, which disintegrates and reconfigures the traditional categories of art theory. The presentation seeks to show the interpenetration of the different models.

## GLOSSÁRIO DOS TERMOS EM GREGO

<b>Grego</b>	<b>Transliteração</b>	<b>Tradução</b>
ἀρχή / ἀρχαί	Arché/archai	Princípio/origem/fundamento
ἔθος	Éthos	Costume/hábito
Θέσεις/ θέσις	Thesei / Thesis	Convenção/costume
λόγος	Lógos	Razão/palavra/juízo/explicação
μέθεξις	Méthexis	Participação
μετάβασις εἰς ἄλλο γένος	Metábasis eis alógenos	Transposição para outro gênero
ὄργανον	órganon	Instrumento de trabalho
πάθος	Páthos	Paixão/experiência/mudança/acontecimento
πρώτη οὐσία	Próte Ousía	Substância primeira
τέλος	Télos	Fim/realização/desenvolvimento pleno/formação acabada
τέχνη	Tékne	Arte manual/ofício/habilidade/conhecimento teórico/método/artifício/meio/recurso
ὑβρις	Hybris	Excesso/orgulho/insolência/desenfreio
φύσις	Physis	Natureza
χωρισμός	Chorismós	Separação
ψεῦδος	pseudos	Mentira

## SUMÁRIO

INTRODUÇÃO .....	15
CAPÍTULO I: FRAGMENTOS ONTOLÓGICOS.....	43
CAPÍTULO II: RETALHOS DE LIBERDADE .....	64
CAPÍTULO III: RUÍNAS - CRÍTICA DO CONCEITO DE HISTÓRIA .....	90
CAPÍTULO IV: ESTILHAÇOS METAFÍSICOS.....	117
CAPÍTULO V: DISSONÂNCIA - A DESINTEGRAÇÃO DA HARMONIA E O MODELO DE LIBERDADE .....	146
5.1 Gênio e originalidade .....	147
5.2 O espectador.....	152
5.3 Sujeito e forma .....	159
CONCLUSÃO: RUMO À DESINTEGRAÇÃO DO DISSONANTE.....	185
REFERÊNCIAS.....	202

## INTRODUÇÃO

Não parece fortuito que as respostas de Édipo e de Adorno<sup>1</sup>, enfim, se assemelhem. Se o primeiro responde “é o homem” ao enigma da Esfinge relacionado a um ser que mantinha seu nome ao mudar de forma, fazendo sucumbir o monstro que aterrorizava Tebas, o segundo responderá “com a força do sujeito” à tarefa posta pela reflexão filosófica no decorrer do século XX. O ser que muda de forma, mas que insiste em manter o nome, em permanecer obstinadamente com sua identidade, em negar que possua algo além de sua identidade imediata, e que acaba por insistir em sua capacidade supostamente irrevogável de constituir o seu outro, o objeto, seria desconstruído por Adorno no decorrer de sua experiência intelectual. O conceito de sujeito é central no pensamento adorniano para defendê-lo de forma paradoxal. Pode-se dizer que a força do sujeito é utilizada para demonstrar a primazia do objeto. Desarticula-se o conceito para que este possa mostrar seu conteúdo de verdade ainda não realizado, o que a cultura promete, mas não entrega ao sujeito.

A questão do sujeito como determinante fundamental de uma filosofia da consciência<sup>2</sup>, capaz de explicar o objeto a partir das propriedades cognitivas, foi cifrada pelo pensamento cartesiano<sup>3</sup>, no advento da modernidade e a partir de então a certeza do

---

<sup>1</sup> A comparação se refere ao personagem fictício do teatro grego e ao filósofo que é o objeto central desta tese: Theodor Wiesengrund Adorno (1903-1969). A comparação que de início soa arbitrária é, na verdade, um modo de colocar o problema da constituição subjetiva em linguagem estética. Para informações biográficas sobre Adorno cf. Jay (1974), Buck-Morss (2011) e Wiggershaus (2010).

<sup>2</sup> Para aprofundar neste tema a literatura é vastíssima. Conferir especialmente Horkheimer (2002), Adorno; Horkheimer (1985), Marcuse (1973; 1997; 1998), Lukács (2012).

<sup>3</sup> René Descartes (1596-1650): “*De resto, não somente aprendi hoje o que devo evitar para não mais falhar, mas também o que devo fazer para chegar ao conhecimento da verdade. Pois, certamente, chegarei a tanto se demorar suficientemente minha atenção sobre todas as coisas que conceber perfeitamente e se as*

sujeito que conhece se desenvolveu em ritmo acelerado junto às transformações realizadas no plano social, principalmente nos campos político e produtivo. Por filosofia da consciência compreende-se todo intento filosófico que tenciona a relação sujeito-objeto para o lado do primeiro. Nesta tese, os termos subjetivismo, filosofia da consciência, positivismo, fenomenologia, existencialismo, racionalidade subjetiva e razão instrumental referem-se ao mesmo fenômeno. Ainda que se tratem de perspectivas diversas, autores variados e distinções conceituais possam ser verificadas, o elemento que aglutina todos esses esforços é o mesmo: a subjetivação exagerada da teoria do conhecimento. Neste sentido, a teoria crítica de inspiração frankfurtiana imortalizou o termo razão instrumental quando esta confere primazia aos meios de produção de conhecimento, desprezando suas finalidades objetivas.

Adorno encontrará a problemática do sujeito do conhecimento dentro de uma disputa epistemológica já bastante desenvolvida. A crítica da razão operada por Kant codifica as propriedades e capacidades do sujeito cognoscente, cuja inspiração será a física newtoniana<sup>4</sup> elaborada algumas décadas antes, desautorizando qualquer uso que extrapolasse as categorias definidas de maneira legislativa. Dentre as limitações da razão postulada por Kant estavam a concordância<sup>5</sup> com o aristotélico princípio da não contradição<sup>6</sup> e a compreensão da dialética como uma tarefa transcendental, isto é, que ultrapassa as possibilidades de conhecimento empírico para o sujeito<sup>7</sup>.

---

*separar das outras que não compreendo senão com confusão e obscuridade. E disto, doravante, cuidarei zelosamente*" (DESCARTES, 1983, p. 122).

<sup>4</sup> "O verdadeiro método da metafísica é, em princípio, idêntico ao método que Newton introduziu na ciência natural e que ali foi de consequências tão úteis. Deve-se, é dito ali, procurar, por meio de experiências seguras e com a ajuda quando muito da geometria, as regras de acordo com as quais ocorrem determinados fenômenos da natureza" (KANT apud BECKENKAMP, 2017, p. 51).

<sup>5</sup> "Por isso, também temos que deixar o **princípio de contradição** valer como o **princípio universal e inteiramente suficiente de todo o conhecimento analítico** [...]" (KANT, 1980, p. 110, grifos de Kant).

<sup>6</sup> "[...] todos os intermediários são intermediários entre dois determinados opostos, porque só a partir dos opostos enquanto tais ocorre mudança (e é justamente por isso que é impossível que haja um intermediário entre coisas que não são opostas). Ora, entre os dois opostos da contradição não existe um termo intermediário: de fato, a contradição consiste numa oposição na qual um e outro dos dois membros deve necessariamente estar presente em qualquer coisa, sem que haja algum termo intermediário" (ARISTÓTELES, 2005, p. 465).

<sup>7</sup> Immanuel Kant (1724-1804): "Ora, disto decorre incontestavelmente que os conceitos puros do entendimento jamais poderão ter um uso **transcendental**, mas **sempre** e somente um uso **empírico**, e que os princípios do entendimento puro somente em relação com as condições universais de uma experiência possível podem referir-se a objetos dos sentidos, jamais a coisas em si mesmas (sem tomar em consideração o modo como podemos intuí-las). A analítica Transcendental possui, pois, este importante resultado, a saber, que o entendimento a priori jamais pode fazer mais do que antecipar a forma de uma experiência possível em geral e, visto que o que não é fenômeno não pode ser objeto algum da experiência, que o entendimento não pode jamais ultrapassar os limites da sensibilidade, dentro dos quais unicamente podem ser-nos dados objetos" (KANT, 1980, p. 157, grifos de Kant).

Hegel<sup>8</sup> infringe os limites da razão impostos por Kant e usa como fundamento de seu sistema lógico justamente estas duas categorias: a dialética<sup>9</sup> e a contradição<sup>10</sup>. Hegel verá no sistema kantiano uma racionalidade da finitude, uma razão que não consegue ir além de seus limites, e dirá que Kant não percebeu que definir o limite já contém o fundamento para sua ultrapassagem<sup>11</sup>. A partir das capacidades racionais definidas pela filosofia de seu tempo, Hegel poderá tecer uma história da constituição do sujeito através da negação das categorias apriorísticas definidas por Kant. A *Fenomenologia do Espírito*<sup>12</sup> não é outra coisa senão este empreendimento de expor como o sujeito se constitui na relação com o objeto, incorporando suas contradições e desenvolvendo tanto o seu domínio sobre o objeto quanto o domínio de suas próprias capacidades subjetivas, negando as condições anteriores para ressurgir em formas cada vez mais complexas.

A ruptura com a autoridade filosófica hegeliana se dará, ainda no século XIX, com Marx<sup>13</sup>. Se tanto Kant quanto Hegel empreenderam esforços para fundamentar as instituições sociais, com destaque, aqui, para o Direito, a Economia e a Arte, a partir de seus sistemas filosóficos totalizantes, Marx partirá da crítica a estes sistemas para fundamentar seu pensamento demolidor sobre essas mesmas instituições. Marx verá tanto o sujeito kantiano quanto o hegeliano como expressões de uma filosofia de viés

---

<sup>8</sup> Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831).

<sup>9</sup> “[...] a tarefa de anular o controle do senso comum pertence à lógica dialética. Hegel afirma repetidamente que a dialética tem este caráter ‘negativo’. O negativo ‘constitui a qualidade da Razão dialética, e o primeiro passo ‘em direção ao verdadeiro conceito de Razão’ é um ‘passo negativo’; a negatividade ‘constitui o procedimento dialético genuíno’. Em todos estes exemplos, o ‘negativo’ abriga dupla referência: indica, em primeiro lugar, a negação das categorias fixas e estáticas do senso comum; em segundo lugar, o caráter negativo e, portanto, falso, do mundo designado por estas categorias. Como já vimos, a negatividade se manifesta no processo mesmo da realidade, tanto que nada que existe é, na forma em que está dado, verdadeiro. Se cada coisa singular tende a perfazer suas potencialidades, tem que desenvolver novas formas e condições” (MARCUSE, 2004, p. 114-115).

<sup>10</sup> “A contradição, isto é, a forma concreta do que estamos discutindo, a oposição, não anula a identidade efetiva da coisa, mas produz esta identidade sob a forma de um processo no qual se desdobram as potencialidades das coisas. O princípio de identidade, pelo qual a lógica tradicional se guia, implica o chamado princípio de contradição. A é igual a A unicamente enquanto oposto a não-A, ou, a identidade de A resulta da contradição e a contém. Hegel sustenta que A está em contradição, não com um não-A exterior, e sim com um não-A que pertence à identidade mesma de A; em outras palavras, A é em-si contraditório” (MARCUSE, 2004, p. 115, grifo do autor).

<sup>11</sup> “Em especial, Kant argumentara que existem limites para a cognição humana e procurou especificar esses limites. Mas isso, sustentou Hegel, é impossível: se existe um limite, existe algo além desse limite, e se estou consciente de um limite (isto é, se o elevo a uma restrição), devo estar consciente de algo para além desse limite” (INWOOD, 1997, p. 209).

<sup>12</sup> Hegel (2002).

<sup>13</sup> Karl Marx (1818-1883). “[...] podemos dizer que no sistema de Hegel todas as categorias acabam por se aplicar à ordem existente, enquanto que no sistema de Marx elas se referem à negação desta ordem. Elas visam uma nova ordem da sociedade, mesmo quando descrevem a forma corrente da sociedade. Elas se dirigem essencialmente a uma verdade que está para vir através da abolição da sociedade civil. A teoria de Marx é uma ‘crítica’, no sentido de que todos seus conceitos são uma acusação à totalidade da ordem existente” (MARCUSE, 2004, p. 225).

exclusivamente burguês, uma possante ideologia que justifica as contradições sociais perversas que causam sofrimento constante à maior parte da população, obstruindo as possibilidades de compreensão de suas causas, justamente por encobrir as essências contraditórias dos fenômenos sob um véu de uma aparência harmônica e legitimamente regulada. Mesmo o sujeito hegeliano será objeto da crítica marxista pela postulação de um suposto sujeito reconciliado com a totalidade<sup>14</sup>.

Alguns filósofos e sociólogos<sup>15</sup> contemporâneos a Marx, ou apenas um pouco mais jovens que este, ver-se-ão obrigados a ignorar o marxismo ou terão que assumir algumas de suas críticas à sociedade de uma forma atenuada, visando reformas pontuais, jamais revolucionárias. No primeiro caso, a categoria do sujeito continuará em pauta, instaurando desenvolvimentos que caminham no sentido de acentuar as capacidades formais, lógicas, instrumentais, matemáticas, desarmando o sujeito de qualidades que extrapolem estas capacidades cognitivas. Comte<sup>16</sup> e Durkheim<sup>17</sup> serão os expoentes deste caso. No segundo caso, Husserl<sup>18</sup> e seus epígonos<sup>19</sup> insistirão na capacidade cognoscente do sujeito, mas darão ênfase à percepção imediata e à intuição como formas categoriais destacadas no conhecimento da realidade. Isso na tentativa de responder às críticas de

---

<sup>14</sup> “*Se a prática do espírito absoluto, da arte, da religião e da filosofia constituem a essência do homem, o proletário está para sempre afastado desta essência, pois sua existência não lhe deixa tempo para se comprazer naquelas atividades*” (MARCUSE, 2004, p. 227).

<sup>15</sup> Recordar-se aqui que as diversas ciências humanas surgem da filosofia e se consolidam durante o século XIX.

<sup>16</sup> Auguste Comte (1798-1857): “*é, de resto, evidente que, colocando a ciência matemática no topo da filosofia positiva, apenas estamos estendendo ainda mais a aplicação desse princípio de classificação, fundado na dependência sucessiva das ciências, resultante do grau de abstração de seus fenômenos respectivos, que nos forneceu a série enciclopédica [...]*” (COMTE, 1978, p. 38).

<sup>17</sup> Émile Durkheim (1858-1917): “*Chamaremos normais os fatos que apresentam as formas mais gerais e daremos aos outros o nome de mórbidos ou patológicos. Se concordarmos em chamar o tipo médio o ser esquemático que constituíramos ao reunir num mesmo todo, numa espécie de individualidade abstrata, os caracteres mais frequentes na espécie com suas formas mais frequentes, poderemos dizer que o tipo normal se confunde com o tipo médio e que todo desvio em relação a esse padrão da saúde é um fenômeno mórbido*” (DURKHEIM, 2014, p. 58).

<sup>18</sup> Edmund Husserl (1859-1938): “[...] *a intuição fenomenológica, como já o sublinhamos várias vezes, exclui desde o início qualquer apercepção psicológica e científico-natural, bem como qualquer posição de ser real, todas as posições da natureza psicofísica com coisas efetivas, corpos vivos, homens, incluindo o próprio eu-sujeito empírico, como também, em geral, todas e cada uma das coisas transcendentais à consciência pura. Esta exclusão realiza-se eo ipso pelo próprio fato de que a visão fenomenológica da essência, enquanto ideia imanente com base na intuição interna, se realiza de tal modo que o olhar ideador se orienta exclusivamente para a consistência própria, real e intencional, da vivência observada, e leva à intuição adequada a essência específica da vivência que se individualiza nestas vivências singulares, bem como as relações de essência (portanto, ‘apriorísticas’, ‘ideais’) que lhe correspondem*” (HUSSERL, 2012, p. 379).

<sup>19</sup> “[...] *a questão é que esse método [husserliano] é, em termos de ponderação burguesa e responsabilidade crítica, tão superior aos seus adeptos, que esses não gostam nem mesmo de lembrar de Husserl. Isso vale tanto para Max Scheler, quanto para Heidegger*” (ADORNO, 2015, p. 302-303).

alienação<sup>20</sup>, reificação, ausência de liberdade, comportamento padronizado, entre outras, sistematizadas por Marx<sup>21</sup> e desenvolvidas pelos diversos marxismos a partir do final do século XIX.

Adorno surge exatamente neste momento, no início do século XX. Alguns pesquisadores da Escola de Frankfurt<sup>22</sup> tiveram contato direto com Husserl, outros conviveram e trabalharam com um de seus discípulos mais destacados: Heidegger. Adorno desenvolverá sua trajetória intelectual se filiando à corrente marxista, e empreenderá, desde o início de sua carreira, a crítica ao sistema filosófico de Husserl, vendo-o neste o exemplo de um subjetivismo abstrato, carente de substância e identificado com a ideologia alemã<sup>23</sup>.

Juntamente com o desenvolvimento da crítica filosófica, Adorno empreenderá esforços intelectuais diversificados. Músico pianista de formação clássica, mantém-se atualizado quanto aos desenvolvimentos da arte moderna em suas diferentes manifestações, seja na pintura, na literatura, na arquitetura, na própria música, ou até mesmo na cultura de massas, incluindo o rádio, o cinema e a televisão. No final da década de 1920 Adorno já começara a publicar artigos em uma revista musical vienense onde já se notavam suas influências adquiridas na juventude, especialmente Kracauer<sup>24</sup>, Lukács<sup>25</sup> e Benjamin<sup>26</sup>. Da mesma forma, ele participa do desenvolvimento da sociologia empírica,

---

<sup>20</sup> Martin Heidegger (1889-1976): “A alienação da decadência, tentadora e tranquilizante, em sua mobilidade própria, faz com que a presença se aprisione em si mesma. Os fenômenos aqui demonstrados de tentação, tranquilidade, alienação e aprisionamento (prisão) caracterizam o modo de ser específico da decadência. Designamos essa ‘mobilidade’ da presença em seu próprio ser de precipitação. A presença se precipita de si mesma para si mesma na falta de solidez e na nulidade de uma cotidianidade imprópria” (HEIDEGGER, 2013, p. 243-244).

<sup>21</sup> Cf. MARX; ENGELS (2003; 2007).

<sup>22</sup> Cf. Jay (1974), Buck-Morss (2011) e Wiggershaus (2010).

<sup>23</sup> “Na fenomenologia, o espírito burguês busca, com um empenho obstinado, fugir do aprisionamento da imanência da consciência, da esfera da subjetividade constitutiva, com o auxílio das mesmas categorias adotadas pela análise idealista da imanência da consciência. [...] É possível depreender muita coisa tanto dessa tentativa quanto desse fracasso. A tentativa indica que a autoconsciência burguesa avançada não pode mais se satisfazer com o fetichismo dos conceitos deduzidos, no qual se reflete, para o seu observador, o mundo das mercadorias” (ADORNO, 2015, p. 306).

<sup>24</sup> Siegfried Kracauer (1889-1966). Amigo mais velho de Adorno cuja influência este admite a partir de um estudo, ainda na adolescência, da obra de Kant. Cf. Wiggershaus (2010, p. 98 e ss.).

<sup>25</sup> György Lukács (1885-1971). Também grafado como Georg Lukács, foi um intelectual húngaro que exerceu enorme influência no meio acadêmico alemão na época de juventude de Adorno a partir dos livros *Teoria do Romance* e *História e Consciência de Classe*. É possível identificar a influência que Adorno sofrera do húngaro desde sua juventude: “‘Ele [Adorno] foi preparado, antes de tudo, em grande parte por Lukács e por mim’: era esse o juízo de Siegfried Kracauer, numa carta de dezembro de 1921, a seu outro discípulo, Löwenthal” (WIGGERSHAUS, 2010, p. 98). A influência de Lukács sobre Adorno se faz sentir mesmo nas obras de maturidade deste último, seja numa adequação sub-reptícia, seja no confronto abertamente crítico. Adorno cita Lukács por cinco vezes na *Dialética Negativa* e quatorze vezes na *Teoria Estética*.

<sup>26</sup> Walter Benjamin (1892-1940). Adorno e Benjamin se conheceram em 1923 por intermédio de Kracauer. Os primórdios da decisiva influência benjaminiana em Adorno se fazem notar no trabalho deste sobre a

elaborando pesquisas com o auxílio de outros pesquisadores, incorporando em suas análises tanto o conhecimento filosófico quanto uma ampla gama de saberes das diversas disciplinas que se consolidaram, a psicologia e a psicanálise, a antropologia, a história, a política e a economia. Sua prática não será interrompida nem mesmo durante a Segunda Guerra Mundial, pois continua seu trabalho durante seu exílio nos Estados Unidos<sup>27</sup>.

Quando decide voltar à Alemanha, após o término da guerra, Adorno dará prosseguimento ao seu percurso intelectual, intensificando suas reflexões no campo da estética e articulando novas críticas à cultura de massas, à psicologia, à sociologia e à filosofia, tanto a de viés instrumental e pragmático, quanto a de características próprias da imediatez da subjetividade intuitiva. É neste contexto do pós-guerra que Adorno escreverá a teorização mais completa do que seria seu modo de conceber a filosofia: a *Dialética Negativa* (ADORNO, 2009). Nesta obra se desdobrará a crítica ao subjetivismo vazio, próprio da ideologia alemã, cujo maior alvo de crítica será Heidegger, restando uns poucos comentários sobre a obra de Sartre. Adorno deixou ainda uma obra póstuma, intrinsecamente relacionada com a anterior, cujo tema maior será a arte: *Teoria Estética* (ADORNO, 2012). Esta tese de doutorado toma como objeto de estudo exclusivamente estas duas últimas obras de Adorno.

A *Dialética Negativa* é dividida em três partes, além de um prólogo e uma introdução. Tanto a introdução como as partes subsequentes são divididas em rubricas que orientam a escrita ensaística adorniana, caracterizada por longos parágrafos. A introdução e a segunda parte tratam das categorias da dialética negativa proposta por Adorno, tais como totalidade, conceito, infinito, contradição, sistema, síntese e sujeito. A primeira parte é dedicada à crítica à ontologia fundamental, o sistema filosófico elaborado por Heidegger cuja inspiração é claramente motivada por Husserl. A temática principal desta crítica adorniana a Heidegger é a apresentação de um conceito de ser esvaziado, “uma aura sem astro”<sup>28</sup>. Na terceira parte, Adorno formula três modelos de sua dialética negativa e dedica um capítulo a cada modelo. O primeiro é dedicado a mostrar como o conceito de liberdade em Kant se desintegra ao mostrar seu movimento em relação àquilo

---

Estética de Kierkegaard (ADORNO, 2010) e nos primeiros trabalhos docentes de Adorno a partir de 1931: “Em julho de 1932, Adorno pronunciou uma conferência na seção local frankfurtiana da Sociedade Kant, *Idee der Naturgeschichte* (A noção de história-natureza). Ele citou como fontes desse conceito *Theorie des Romans*, de Lukács e *Ursprung des Deutschen Trauerspiels*, de Benjamin” (WIGGERSHAUS, 2010, p. 126).

<sup>27</sup> Cf. Adorno (2019).

<sup>28</sup> “A expressão do ser [em Heidegger] não é outra coisa senão o sentimento dessa aura, certamente sem um astro que lhe entregasse sua luz” (ADORNO, 2009, p. 92).

que o constitui. A subjetividade, cerne da liberdade, que em Kant está despojada de determinações corporais, é enriquecida por Adorno pelas características somáticas, orgânicas, fundamentais à vida e enriquecidas pelas categorias da psicanálise e da economia política.

O segundo modelo é uma dialética entre espírito do mundo e história natural. Parte-se da desconstrução do conceito hegeliano de espírito do mundo através da exposição das categorias marxistas da economia política. O que para Hegel é a figura unificada de uma totalidade social reconciliada<sup>29</sup>, uma história humana que caminha rumo ao progresso, para Marx se apresenta como uma história natural que deve ser pensada criticamente. Natural no contexto marxista se refere à totalidade do processo social de produção e reprodução que escapa ao controle humano, tal como a natureza orgânica. É uma utilização crítica, dir-se-ia irônica, do conceito de natureza<sup>30</sup>.

O terceiro e último modelo adorniano trata de meditações metafísicas. Adorno toma categorias clássicas da metafísica, algumas exclusivas da teologia, tais como absoluto, felicidade, transcendência, morte, ressurreição, salvação, culpa e mostra como sua desintegração faz saltar um conteúdo de verdade. As preocupações metafísicas serão vistas como projeções ao transcendente de conteúdos que possuem raízes históricas. Forma alegórica da consciência tematizar a dominação, a injustiça e o sofrimento em um mundo que já poderia, graças ao avanço técnico, ter atenuado a dor.

Já no livro póstumo, *Teoria Estética*, como não foi preparado para publicação por Adorno, podemos contar apenas com as rubricas sinalizadas em cada um de seus longos parágrafos. A articulação com a *Dialética Negativa* se faz notar no uso das categorias em distensão, sua desintegração motivada para fazer surgir o outro do conceito, aquilo que o sujeito, no afã de compreender, retira para constituir suas sínteses cognitivas. Adorno

---

<sup>29</sup> “[...] la razón infinita se conoce en la autoconsciencia humana y sólo es infinita en este conocimiento finito de sí misma; y, a la inversa, la autoconsciencia humana sólo se alcanza a sí misma en este saber de sí y en esta reconciliación efectiva. El espíritu únicamente es absoluto cuando deviene tal, cosa que sólo sucede en la operación por medio de la cual se trasciende como espíritu finito” (HYPPOLITE, 1974, p.542).

<sup>30</sup> “A economia produz uma socialidade cada vez mais acentuada das categorias sociais. Todavia, nas sociedades classistas, isso ocorre de modo tal que a economia se objetiva diante dos homens como uma “segunda natureza”. Esse caráter fundamental, essa objetividade independente dos atos individuais alternativos, continua a ser irrevogável. E é isso que Marx quer dizer com sua expressão “reino da necessidade”. O salto qualitativo tem lugar quando essa “segunda natureza” é também dominada pela humanidade, o que não pode acontecer em nenhuma sociedade de classes. O capitalismo atual, por exemplo, é obrigado a fazer da esfera do consumo uma “segunda natureza”, que domina os homens de um modo jamais ocorrido” (LUKÁCS, 2012, p. 416).

chega a atribuir à grande arte o movimento de desintegração do que foi integrado pelo passado, pela razão, pela tradição.

A integração extrema é extrema só na aparência e isso provoca a sua modificação: os artistas que a levam a cabo mobilizam, desde o último Beethoven, a desintegração. O conteúdo de verdade da arte, cujo “*organon*” era a integração, volta-se contra a arte e nesta viragem encontra o seu instante enfático. [...] A verdade de tal desintegração, porém, só pode obter-se mediante o triunfo e a falta da integração. A categoria do fragmentário, que tem aqui o seu lugar, não é a da particularidade contingente: o fragmento é a parte da totalidade da obra, e que se lhe contrapõe (ADORNO, 2012, p. 76-77).

Nota-se como o pensamento adorniano articula diferentes conceitos em uma mesma temática. Para articular e dar movimento ao conceito de arte integral, construída para a formalização da harmonia, e assim desintegrar o conceito, Adorno usa outras categorias como conteúdo de verdade, fragmentário, particularidade, contingência, totalidade. Esse trabalho de articulação conceitual através da exposição do que escapa ao conceito rígido, invariante, é constante na trajetória intelectual de Adorno.

Outros textos de Adorno também mostram essa preocupação metodológica com a desconstrução de conceitos auto-idênticos. Basta lembrar do trabalho escrito juntamente com Horkheimer<sup>31</sup>, *Dialética do Esclarecimento*, no qual o excuro sobre o esclarecimento e a moral parte da desintegração da razão prática kantiana, cujo esquematismo visava unir a percepção ao entendimento, o particular ao universal. Os dados da percepção que Kant julgava serem condicionados com anterioridade pelo entendimento, são, na verdade, preconcebidos pela sociedade, e critérios particulares de gosto se veem inseridos numa ilusão de automatismo, cuja verdade radica na produção cultural.

A experiência intelectual adorniana é, na verdade, marcada por elaborações que ultrapassam o limite das categorias estritamente filosóficas, fazendo com que estas se movimentem para referências além de si mesmas, demonstrando o outro que as constitui e que a tradição filosófica procurou reter, formalizar, abstrair, excluir, silenciar. Na já citada segunda parte da *Dialética Negativa* encontra-se uma rubrica que é esclarecedora sobre a prática da reflexão adorniana, seu método dialético: lógica da desintegração<sup>32</sup>.

---

<sup>31</sup> Adorno; Horkheimer (1985).

<sup>32</sup> A tradução brasileira da Ed. Zahar prefere os termos *desagregação* e *decomposição*. A versão espanhola usa *desintegración*. O original alemão usa *Zerfalls* no trecho citado, mas em vários momentos, principalmente na *Teoria Estética*, também aparece *Desintegration*. Aproveito a oportunidade para esclarecer que a tradução brasileira será utilizada com algumas alterações quando necessárias para a melhor compreensão do texto.

De fato, a dialética não é nem apenas método, nem algo real no sentido ingênuo do termo. Ela não é nenhum método: pois a coisa não-reconciliada, à qual falta exatamente essa identidade que é substituída pelo pensamento, é plena de contradições e se opõe a toda tentativa de interpretá-la de maneira unívoca. É a coisa, e não o impulso à organização próprio ao pensamento, que provoca a dialética. Nada pura e simplesmente real: pois a contraditoriedade é uma categoria da reflexão, a confrontação pensante entre o conceito e a coisa. A dialética enquanto procedimento significa pensar em contradição em virtude e contra a contradição uma vez experimentada na coisa. Uma contradição na realidade é contradição contra essa última. Uma tal dialética, porém, não se deixa mais coadunar com Hegel. Seu movimento não tende para a identidade na diferença de cada objeto em relação a seu conceito; ela antes coloca o idêntico sob suspeita. Sua lógica é uma lógica da desintegração: da desintegração da figura construída e objetivada dos conceitos que o sujeito cognoscente possui de início em face de si mesmo. A identidade dessa figura com o sujeito é a não-verdade. Com ela, a pré-formação subjetiva do fenômeno se coloca diante do não idêntico, do indivíduo inefável. A soma conceitual das determinações idênticas corresponderia à imagem dos sonhos da filosofia tradicional, à estrutura a priori e à sua forma tardia arcaísta, à ontologia. Todavia, ante todo e qualquer conteúdo específico, enquanto algo firmado abstratamente, essa estrutura é negativa no sentido mais simples possível, espírito que se tornou coação. O poder dessa negatividade continua vigendo até hoje, realmente. Aquilo que poderia ser diverso ainda não começou (ADORNO, 2009, p. 126-127)

Esta citação esclarece muitos pontos que se juntam para formar a concepção adorniana de dialética, utilizando outras categorias que estruturam uma *constelação*<sup>33</sup> complexa. Adorno começa dizendo que a dialética não é nem somente método nem algo ingenuamente real. Não é método, pois a contradição está na própria coisa. É o objeto que exige a dialética, não é algo simplesmente posto e escolhido arbitrariamente pelo sujeito, pelo filósofo, pelo pesquisador. Será fracassada qualquer tentativa de unir no pensamento o que está desunido na coisa. Da mesma forma, a dialética não é meramente real, pois a contradição é uma categoria, uma ferramenta conceitual criada e usada pelo sujeito. Essa categoria expressa uma inadequação sempre presente em qualquer tentativa de deduzir o particular a partir do universal dado com anterioridade, ou induzir o universal através do recurso analítico sobre o particular, o ente, o dado, o fato. O instrumento dialético do pensamento deve pensar nas contradições que se encontram na própria coisa, mas, diferentemente do pensamento tradicional, o resultado não será uma afirmação, uma identidade entre o conceito e a coisa conceituada. O resultado será uma negação. O conceito vai formular uma positividade ainda não alcançada. O conceito vai se mostrar insuficiente em relação à coisa. A culpa não será expiada. O conceito servirá ao pensamento para guiar a ação, mostrando aquilo que ainda não foi realizado. Ao invés de se realizar no pensamento uma reconciliação imaginária, a razão deve mostrar aquilo que

---

<sup>33</sup> Para conhecer a história da maturação deste conceito em Adorno, partindo de W. Benjamin, ver Buck-Morss (2011, p. 226 e ss.).

foi insuficiente na coisa. Caso não se utilize a figura da negação, o pensamento identificador, afirmativo, surge como uma força coercitiva, que ignora o que está desagregado ou o elimina. A identidade aparece como figura conceitual que é posta pelo sujeito cognoscente para burlar a coisa em sua carência. O pensamento dialético critica simultaneamente a coisa ainda não realizada e o sujeito que, iludido, age como se a coisa se ajustasse ao conceito por ele criado.

A lógica da *Dialética Negativa*, a que o próprio Adorno denominou de lógica da desintegração, é um movimento intelectual que participa da lógica tradicional, mas que contém um passo extra. Como qualquer procedimento cognitivo, a lógica dialética também possui um momento afirmativo, identificador. Mas este momento inicial advém falso e precisa ser superado. É uma característica do idealismo filosófico a utilização da forma da afirmação “assim é”. Adorno mostra como o próprio ato de julgar um objeto já contém uma forma, uma forma gramatical que é também um meio de interpretar a realidade. Daí a ligação intrínseca do idealismo com as formas ideológicas, isto é, com as formas lógicas próprias de um sujeito cognoscente que fornecem a afirmação supostamente científica para uma realidade posta.

A filosofia idealista, ao conceituar um objeto sob a forma da identificação e negação do seu contrário, obediente à lógica da não-contradição, produz uma síntese daquilo que ela julga ser os momentos constitutivos da coisa. A lógica dialética resgata o que foi excluído pelo pensamento que procura meramente se adequar à coisa, e neste processo consegue expor tanto a inadequação do pensamento à coisa, quanto a inadequação da própria coisa. A identificação inicial, impossível de rejeitar, mostrará que o conceito falha na adequação ao objeto não devido a um mero erro propositivo. O prosseguimento da reflexão mostrará que o objeto, em seu movimento constitutivo, pois é processo, não poderá nunca se adequar à lógica afirmativa, pois a contradição é um de seus elementos constitutivos fundamentais.

A lógica da identidade contém ainda mais uma característica. Ela expressa o desejo de dominar o objeto, livrar-se de toda oposição ao seu conhecimento e uso. Assim, a filosofia da identidade criticada por Adorno, própria do idealismo filosófico, mostra que sua lógica centrada nas capacidades subjetivas, que conformam o objeto às propriedades cognitivas daquele que procura conhecê-lo, produz uma síntese intelectual que exclui de seu processo aquilo que não se conforma nem ao desejo, nem as capacidades intelectuais prefiguradas na própria lógica. A estrutura do idealismo, inicialmente tomada como uma mera forma gramatical da proposição afirmativa, torna-se, liberada de seu “envoltório

místico”, a forma da dominação. O procedimento racional, a própria razão, despojada de sua ingenuidade inicial que afirmava servir aos interesses de ideais progressistas, caros ao iluminismo, revela-se como a identidade do princípio de domínio.

Interessante notar como a exposição da crítica ao pensamento idealista faz Adorno se apropriar de uma configuração que ultrapassa os meros limites da formalização lógica. É preciso constituir uma nova gramática para que as determinações da razão possam ser exploradas para além de suas barreiras exclusivamente epistêmicas. Para que essa configuração passe a operar, Adorno articula não só com vários conceitos simultâneos, mas com categorias extraídas de diferentes especializações do conhecimento. Não são raras as reflexões adornianas que se apoiam nas ciências nascidas no século XIX, todas relacionadas ao fenômeno histórico de surgimento, maturação e decadência da subjetividade constitutiva, isto é, o nascimento do indivíduo moderno. São verdadeiras *constelações* conceituais que surgem da articulação entre filosofia e a estética, sociologia, psicologia, psicanálise, antropologia e economia política.

O sujeito nunca é em verdade totalmente sujeito, o objeto nunca é totalmente objeto; não obstante, os dois não são arrancados de um terceiro que os transcenderia. O terceiro não seria menos ilusório. É insuficiente a proposta kantiana de alijá-lo, enquanto algo infinito, do conhecimento positivo, finito, e de esporear esse conhecimento com o inalcançável para incitá-lo a um esforço incansável. É preciso insistir criticamente na dualidade do sujeito e do objeto, contra a pretensão de totalidade inerente ao pensamento. Em verdade, a cisão que torna o objeto algo estranho, a ser dominado, e que o apropria subjetivamente é o resultado de um arranjo ordenador. A crítica da origem subjetiva da cisão por si só não reúne uma vez mais aquilo que é cindido, depois que ele chegou realmente a se dividir. A consciência se vangloria da unificação daquilo que ela primeiro cindiu arbitrariamente em elementos; daí o tom ideológico dominante de todo discurso sobre a síntese. Ele serve para esconder a análise que encobre a si mesma e que se torna cada vez mais tabu. A antipatia de uma consciência vulgarmente nobre pela análise tem sua razão de ser no fato de o esfacelamento que o espírito burguês censura em seus críticos ser sua própria obra inconsciente. Seu modelo são os processos racionais do trabalho. Eles necessitam, como condição da produção de mercadorias, da divisão que equivale ao procedimento conceitual universal da síntese (ADORNO, 2009, p. 151-152).

Percebe-se aqui a articulação entre filosofia, psicologia, crítica social, antropologia e teoria econômica. Adorno parte da filosofia para mostrar que as categorias de sujeito e objeto estão numa relação intrínseca com outras categorias filosóficas, a saber, neste caso específico, as de essência e aparência. Tanto o sujeito quanto o objeto, para serem verdadeiramente analisados, necessitam ter suas determinações exploradas, fazendo surgir novas categorias que ultrapassam a esfera filosófica. Na argumentação, Adorno explora o processo de divisão no plano histórico, afirmando que sujeito e objeto

se tornaram cindidos, não o são desde sempre tal como o idealismo sugere. Mas ele prossegue com a reflexão e diz que a mera crítica intelectual desta divisão não tornaria a unir o que foi separado, pois a separação cognitiva expressa a divisão social do trabalho. É a racionalização dos processos produtivos que faz a consciência tomar como modelo a divisão das categorias de sujeito e objeto. A síntese produzida historicamente, a constituição de uma sociedade de indivíduos que se regulam e desregulam através dos processos de troca de mercadorias, serve como modelo de uma operação que ocorre no plano do sujeito cognoscente. Como o idealismo não lida com tais constelações conceituais, ele limita suas descobertas ao plano epistemológico e termina decretando a imobilidade daquilo que veio a ser, daquilo que é processo histórico. Uma última ressalva ao trecho que diz “a consciência se vangloria da unificação”. A frase tem por conteúdo manifesto a capacidade do sujeito produzir sínteses e é crítica à síntese, pois ela é uma racionalização incompleta, que exclui traços do objeto que não se adequam à união previamente desenhada pela consciência. Mas o verbo “vangloriar” indica ainda um conteúdo psíquico relacionado ao narcisismo, conceito caro à psicanálise, índice de um desejo de confirmação arcaica do processo de constituição do “Eu”.

O método de análise dialético por constelações é determinante para o pensamento adorniano. Ao invés de propor um avanço abstrato que partiria de conceitos mais específicos em direção aos mais gerais, Adorno afirma que os conceitos se apresentam em constelação que ilumina aquilo que o procedimento científico tradicional consideraria indesejado para seus processos de síntese. Ele é bastante claro neste ponto:

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. O modelo para isso é o comportamento da linguagem. Ela não oferece nenhum mero sistema de signos para as funções do conhecimento. Onde ela se apresenta essencialmente enquanto linguagem e se torna apresentação, ela não define seus conceitos. Ela conquista para eles a sua objetividade por meio da relação na qual ela coloca os conceitos, centrados na coisa. Com isso, ela serve à intenção do conceito de expressar totalmente aquilo que é visado. As constelações só representam de fora aquilo que o conceito amputou no interior, o mais que ele quer ser tanto quanto ele não o pode ser. Na medida em que os conceitos se reúnem em torno da coisa a ser conhecida, eles determinam potencialmente seu interior, alcançam por meio do pensamento aquilo que o pensamento necessariamente extirpa de si. (ADORNO, 2009, p. 140-141).

Adorno afirma que o modelo para seu método por constelações é a linguagem. Esta alcança um *status* de objetividade através da própria coisa que atua como um centro

de gravidade cujos conceitos se articulariam. A constelação é a forma de enriquecimento das determinações. Aquilo que o pensamento identificador eliminou do conceito, ela pode salvar. Neste processo, já é possível ver como o conceito se enriqueceu por novas determinações. Se o idealismo afirma que o sujeito possui capacidades cognitivas que tornam possível o conhecimento do objeto, através da desintegração desta identificação inicial que se efetua pela formação de uma constelação intelectual, já se sabe, neste momento da exposição, que o sujeito é, também, um modelo de relações de produção, uma categoria psicológica que expressa um sujeito desejante, uma forma de apropriação, controle e domínio daquilo que lhe escapa, enfim, uma forma histórica em processo de mudança.

Pode-se afirmar que o sujeito se enriquece com a reflexão sobre si mesmo proporcionada pelo método da dialética negativa. O sujeito que analisa a si mesmo, que descobre que além de um “eu penso” existe um “si próprio” que foge às determinações das figuras categoriais da tradição filosófica, não é outro senão a parcela de objeto dentro do sujeito. Aquilo que não é sujeito dentro do sujeito, que dele participa e o influencia, mas que foge ao seu afã de controle. O sujeito se torna objeto para-si, o que não é novidade desde Descartes, mas vem se constituindo e se enriquecendo em determinações através da história da filosofia, até que a dialética de cunho materialista faz explodir as pretensões sintéticas e totalizantes do sujeito epistêmico.

O enriquecimento das determinações do sujeito também será notado no âmbito do objeto:

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

Uma das determinações do sujeito é a configuração das relações de produção como modelo das suas capacidades epistêmicas. A universalização das relações de

produção própria à modernidade é o processo que se cristalizou no indivíduo como forma histórica necessária para a socialização no mundo capitalista. Estas características objetivas da história humana são exteriores e anteriores ao indivíduo empírico, isolado, mas o atravessam de modo a determinar sua história particular, englobando seus atos e escolhas tanto como seus desejos e afetos. É este o significado do uso metodológico da constelação como forma de desintegração dos conceitos tradicionais. O indivíduo empírico constitui o mundo capitalista a medida em que é por ele constituído. Mas não só o indivíduo tomado como objeto, mas a própria sociedade é, ao mesmo tempo, este sujeito e objeto. Ela é sujeito quando através de sua sedimentação histórica influencia gerações e é objeto quando é por elas influenciada, transformada. Tal divisão é meramente didática. A analogia que Adorno faz da constelação com o cofre é esclarecedora. A constelação é a senha complexa, composta por vários números, que faz saltar os segredos do objeto do conhecimento.

O próprio conceito de constelação se insere, para Adorno, numa constelação que o enriquece. A constelação conceitual forma uma definição que a princípio seria somente linguística. Já se sabe que a definição primeira, a identificação, deve romper sua casca sintetizadora e com isso pode-se ver o que lhe escapa. Para enriquecer o conceito de constelação, Adorno convoca os conceitos de objetividade, subjetividade e conteúdo espiritual. A definição linguística inicial é objetivada através da linguagem, isto é, na tradução em linguagem ordinária daquilo que se quer nomear, identificar. Este processo de objetivação é realizado pelas faculdades subjetivas que por sua vez são enriquecidas, determinadas, pelas categorias referentes ao processo histórico em suas mediações históricas, econômicas, psicológicas. Todo esse movimento faz aparecer algo que é da essência do processo de socialização, cuja tradição filosófica impregnada de metafísica cunhou o termo “espírito”. A constelação, o procedimento próprio da razão subjetiva, pode ser objetivada e inclusive ocultar suas características subjetivas ao mostrar em sua configuração aquilo que é objetivo, de traços históricos, espirituais no sentido da tradição metafísica cuja terminologia Adorno não abandona, mas ressignifica com essas mesmas constelações. Adorno faz ainda uma comparação do processo de configuração por constelações com a composição musical: *“Mas para as composições em questão deveria valer o mesmo que para o seu análogo, as composições musicais. Produzidas subjetivamente, essas composições só dão bom resultado quando a produção subjetiva desaparece nelas”* (ADORNO, 2009, p. 143).

A composição musical deve ser realizada por um número reduzido de sujeitos, na maior parte dos casos, por um indivíduo isolado. Mas tal processo vai se inserir obrigatoriamente na linha de desenvolvimento histórico da música que envolverá vários elementos, tais como as técnicas de composição, a utilização de conceitos como harmonia e dissonância, os instrumentos utilizados, as temáticas, as interpretações do material produzido. Se se acrescenta a participação da música na história da arte e desta na história do desenvolvimento da sociedade em seus mais variados aspectos, vê-se como a composição musical, imediatamente percebida como uma atividade individual, só pode se formar num ambiente de profundas significações sociais<sup>34</sup>, espirituais na linguagem metafísica própria do sotaque adorniano. O método da constelação conceitual é similar à composição musical. O fenômeno imediato do indivíduo isolado se transforma num caleidoscópio de concreção conceitual formado pelas mais variadas mediações que se põem em movimento.

Seguindo a lógica da desintegração, as categorias do idealismo filosófico são, uma a uma, postas em movimento por Adorno. Quando essa lógica faz enriquecer o conteúdo de uma categoria, a constelação inteira se põe em movimento. A categoria da essência é um modelo importante. Tradicionalmente ela é tratada como o próprio ser-em-si, incognoscível para Kant, pois seu conhecimento extrapolaria o uso da razão. Para Hegel, a essência seria uma reconciliação pacífica da coisa com o pensamento. Na dialética negativa, ao contrário, essas definições são alimentadas por determinações que fazem surgir novas mediações e assim Adorno pode afirmar que o conceito tradicional de essência fornece a ilusão da história como fatalidade, que o discurso da essência imediata se transforma em ideologia que explica os fatos, rebaixando-os ao reino do imediato e à confirmação do mundo como ele é. Assim, Adorno pode dizer:

Uma tal essência é antes de tudo inessência, a organização do mundo que rebaixa os homens a um meio de seu *sese conservare*, que amputa e ameaça suas vidas, reproduzindo-as e fazendo-os acreditar que o mundo seria assim algo para satisfazer suas necessidades. Essa essência também precisa aparecer exatamente como a hegeliana: mascarada em sua própria contradição. A essência não pode ser reconhecida senão junto à contradição do ente em relação àquilo que ele afirma ser. Com certeza, em face dos pretensos fatos, ela é conceitual e não imediata. Mas uma tal conceptualidade não é meramente  $\theta\acute{\epsilon}\sigma\epsilon\iota$ , produto do sujeito do conhecimento no qual esse sujeito mesmo se

---

<sup>34</sup> “Assim é que a música ocidental, já de início, destaca-se da cultura como um todo, reconstitui-se a si mesma como uma esfera fechada e autônoma, distante da vida social cotidiana do período, desenvolvendo-se, por assim dizer, paralela a ele. Não somente adquire a música uma história interna própria, como também começa a duplicar, em escala menor, todas as estruturas e níveis do macrocosmo social e econômico, e exibe sua própria dialética interna, seus produtores e consumidores, sua própria infraestrutura” (JAMESON, 1985, p. 19).

encontra por fim uma vez mais confirmado. Ao invés disso, ela exprime o fato de o mundo concebido, mesmo se isso acontece por culpa do sujeito, não ser seu próprio mundo, mas lhe ser hostil (ADORNO, 2009, p. 144-145).

A dialética negativa escapa do pensamento exclusivamente formal, abstrato e religa o pensamento ao mundo concreto. O conceito de essência se mostra como contradição não resolvida no mundo da produção econômica que se destina à redução do humano à confirmação da forma de vida apresentada por essa mesma essência. A essência, que confirma os fatos imediatos da produção da vida e da redução do humano, desdobra-se e nega o imediato, mas isso é feito pelo próprio conceito enriquecido. Não mais utilizado para afirmar, mas para negar a si mesmo, negando a concreção do próprio sistema produtivo, mostrando-lhe que a reconciliação ainda não foi alcançada. Mesmo o conceito de essência, quando negado e por isso enriquecido, não confirma o sujeito cognoscente, tampouco o sujeito empírico, mas mostra que o mundo realizado e o conceito que o explica ainda não foram capazes de apaziguar os conflitos.

A constelação, este entrelaçar de mediações recíprocas entre conceitos, encontra na estética, para Adorno, um modelo para aplicação da razão dialética. O pensamento adorniano, ao tratar da estética, opera com a mediação das esferas do ôntico e do ontológico, isto é, do ente e do ser, respectivamente. São os próprios materiais empíricos, a matéria bruta estruturada num plano racional, que fazem surgir ligações entre seus elementos. Os objetos empíricos são organizados para criarem sentidos que escapam à sua imediatidade. Novos sentidos surgem. Verdadeiras constelações estéticas são criadas. O ente, essa matéria bruta, ao articular-se graças ao sujeito que o organiza, produz sentidos que o transcendem, levam-no para a esfera do não-ente, daquilo que não pode ser verificado imediatamente, mas apenas pela mediação dos conceitos. Isto significa que o ente estabelece uma ponte à esfera do ser e do sujeito. Nesse processo, o ente, quando posto em relação estética, quando organizado para finalidades artísticas, faz entrar em operação uma nova constelação conceitual que desintegra as suas definições imediatas e transfere seu sentido para um Outro<sup>35</sup> que lhe escaparia imediatamente. A constituição da identidade, própria ao idealismo filosófico, opera na constituição de uma forma do sujeito ligada à definição simples do “assim é”, a forma gramatical se transforma em forma de

---

<sup>35</sup> A utilização do termo *Outro* iniciando em maiúscula é uma ênfase dada pelo próprio Adorno na *Teoria Estética: “Das Andere der Kunst”* [o Outro da arte]. Na língua alemã todo substantivo aparece com a inicial em maiúscula. No caso desta expressão, o substantivo arte (*Kunst*) é acompanhado de um adjunto adnominal que também opera com uma função substantiva (*Das Andere*, o Outro). Esta construção fornece uma interpretação da necessidade contínua e inevitável das obras de arte se referirem a algo que não seja arte, um mundo extra-estético, enfim, o Outro.

pensamento, e essa forma de pensamento se torna a explicação do mundo, sua confirmação ideológica. A arte, ao ressignificar o ente, opera com a forma da identificação, mas a libera para comunicar possibilidades restritas no plano não artístico. Se a forma tradicional da razão identifica, conforma, excluindo tudo aquilo que não encaixa no conceito visado, a forma artística desintegra a forma racional e a libera para novos usos. O que era excluído do conceito é readmitido. Se Adorno vê na razão tradicional um método de dominação por exclusão e violência ao objeto, ele verá na arte a possibilidade de reconciliação prometida pelo processo de identificação, mas negado tanto pelo processo racional quanto pelo mundo real.

A arte comporta-se em relação ao seu Outro como um ímã num campo de limalha de ferro. Não apenas os seus elementos, mas também a sua constelação, o especificamente estético que se atribui comumente ao seu espírito, remete para este Outro. A identidade da obra de arte com a realidade existente é também a identidade da sua força de atração, que reúne em torno de si os seus *membra disiecta*, vestígios do ente; a obra aparenta-se com o mundo mediante o princípio que a ele a contrapõe e pelo qual o espírito modelou o próprio mundo. A síntese operada pela obra de arte não é apenas imposta aos seus elementos; repete, por seu turno, onde os elementos comunicam entre si, um fragmento de alteridade. Também a síntese tem o seu fundamento no aspecto não-espiritual e material das obras, naquilo em que ele se exerce, não apenas em si. O momento estético da forma encontra assim ligado à ausência de violência. Na sua diferença com o ente, a obra de arte constitui-se necessariamente em relação ao que ela não é enquanto obra de arte e ao que unicamente faz dela uma obra (ADORNO, 2012, p. 21)

Mas a própria arte contém contradições e participa da dialética do esclarecimento. Ao reorganizar o material empírico e criar sentidos, a forma estética alcançada pode transmitir algo muito próximo do conceito de identidade entre o pensamento e a realidade, como se a contradição não existisse. Deste modo, a arte opera ideologicamente quando sugere um modelo de harmonia formal que estaria em consonância com a realidade. Adorno, neste caso, critica especificamente a aparência de unidade formal, harmônica, que as obras tidas como clássicas comunicariam.

Seria preciso, porém, contradizer a afirmação oficial da unidade indistinta em cada uma das obras clássicas, a que ela se refere: justamente nelas a aparência da unidade é o conceitualmente mediatizado. O modelo dominante é o filisteu: a aparição dever ser puramente intuitiva, o conteúdo puramente conceitual, mais ou menos segundo a dicotomia rígida de tempos livres e trabalho. Nenhuma ambivalência é tolerada. [...] Na falsa síntese do espírito e da sensibilidade na intuição estética, espreita a sua não menos falsa e rígida polaridade; é coisal a concepção que está subjacente à estética da intuição, segundo a qual na síntese do artefato a tensão, sua essência, dá lugar a um repouso essencial (ADORNO, 2012, p. 153)

A obra de arte clássica, operando com a racionalidade que busca conformar seus materiais, tenta criar uma ilusão artística de forma harmônica, um “repouso essencial”, que excluiria momentos de tensão. Adorno afirma o caráter ideológico deste movimento, pois a articulação da tensão entre os diferentes elementos de uma obra é justamente o fator que possibilita criar a ilusão harmônica. A unidade, a harmonia, é mediada por conflitos, por tensões, logo, esta é sua essência contraditória.

Não é enquanto negação abstrata da *ratio*, nem mediante a ominosa visão imediata da essência das coisas que a arte procura fazer justiça ao que é oprimido, mas ao revogar o ato violento da racionalidade pela emancipação desta relativamente ao que na empiria parece ser o seu material inalienável. Ela não é, como deseja a convenção, síntese, mas dissocia as sínteses com a mesma força que as realizava (ADORNO, 2012, p. 213).

Há uma conexão entre o procedimento racional operado pela obra de arte e a razão que utiliza os processos de identificação. Porém, tal conexão não é a confirmação de uma pela outra, mas é, também, relação de tensão. A arte não nega pura e simplesmente a filosofia da identidade, nem faz justiça ao que essa forma de racionalidade exclui ao formar seus conceitos exclusivamente por tornar transparente uma essência conflituosa. A arte faz justiça ao dar continuidade à razão tradicional até o ponto de ruptura. Onde a razão tradicional não pode prosseguir, a arte assume e faz mostrar a dissolução das identidades postas, criando articulações materiais, produzindo novos sentidos.

O conceito de forma toma parte na constelação teórica de Adorno de maneira fundamental. Se para o sujeito cognoscente a forma se apresenta como a linguagem do próprio pensamento, o modo de aparição e operação da razão através de sínteses identificadoras, Adorno verá esta mesma razão sendo posta em funcionamento na arte, porém com distinções essenciais. Se na realidade empírica a razão opera com identificações que excluem o que não encaixa no conceito, na arte esta mesma razão pode ir além e aceitar elementos que mostram clara dissonância com o conceito, enriquecendo a racionalidade da obra, sua estrutura e seu sentido.

O conceito de forma revela-se muitas vezes limitado por, tal como isso acontece, deslocar a forma para outra dimensão sem tomar a outra em consideração [...]. Em oposição a tudo isso, a forma estética é a organização objetiva de tudo o que, no interior de uma obra de arte, aparece como linguagem coerente. É a síntese não violenta do disperso que ela, no entanto, conserva como aquilo que é, na sua divergência e nas suas contradições, e eis porque ela é efetivamente um desdobramento da verdade. Unidade estabelecida, suspende-se sempre a si mesma, enquanto posta; é-lhe essencial interromper-se através do seu outro, não se harmonizar com a sua consonância. Na sua relação com o seu outro, cuja estranheza atenua e, no entanto, mantém,

ela é o elemento antibárbaro da arte; através da forma, a arte participa da civilização, que ela critica mediante a sua existência. Lei da transfiguração do ente, representa perante ele a liberdade (ADORNO, 2012, p. 219).

É preciso reconhecer a ênfase que Adorno põe no caráter de tensão da forma estética. Esta tensão se deve à comunicação dos elementos estéticos com esferas de socialização que ultrapassam o quadro delimitado pela obra de arte. A arte faz referência ao mundo real, à história, ao trabalho, à razão, ao conhecimento, aos conflitos e instituições sociais. É isso que Adorno tem em mente ao se referir aos elementos extra-estéticos.

Sem dúvida, a multiplicidade quer a sua síntese no contínuo estético; porém, enquanto elemento determinado simultaneamente de modo extra-estético esquiva-se a ela. A síntese, que é extrapolada da pluralidade que potencialmente tem em si, é também de modo inevitável a sua negação. O equilíbrio pela estrutura tem de ser mal sucedido no interior porque não existe no exterior, no plano meta-estético. Os antagonismos realmente inconciliados não se deixam conciliar mesmo no imaginário; atuam no interior da imaginação e reproduzem-se na sua própria coerência. As obras de arte devem surgir como se o impossível lhes fosse possível; a ideia da perfeição das obras de que nenhuma, sob pena da sua nulidade, pode dispensar-se, era problemática (ADORNO, 2012, p. 257).

Através da organização formal dos elementos materiais que compõem uma obra de arte, a linguagem estética põe em funcionamento uma operação racional que tem por princípio a razão de identidade, que produz sínteses, a aparência de uma unidade que abrangeria o múltiplo, enfim, uma totalidade estética. Tal como no pensamento filosófico, essa racionalidade estética entra em conflito, pois os elementos que são chamados para a produção da síntese não repousam pacificamente na forma. O conflito entre os materiais artísticos segue operando, assim como no mundo extra-estético o Outro não pode resolver suas contradições. Toda síntese artística é provisória, do mesmo modo que a síntese filosófica. A referência da arte ao mundo social é explícita para Adorno.

As forças produtivas nas obras de arte não são em si diferentes das forças sociais, mas unicamente o são mediante a sua situação de ausência da sociedade real. Dificilmente se poderia fazer ou produzir algo nas obras de arte que não tenham o seu modelo, por latente que seja, na produção social. A força obrigatória das obras de arte, para além do recinto da sua imanência, funda-se nesta afinidade. Se as obras de arte são efetivamente a mercadoria absoluta como aquele produto social que rejeitou, para a sociedade, toda a aparência do Ser – aparência que habitualmente as mercadorias mantêm com dificuldade –, a relação de produção determinante, a forma da mercadoria, insere-se então tanto nas obras de arte como a força social produtiva e o antagonismo entre as duas. A mercadoria absoluta seria desembaraçada da ideologia, que é inerente à forma de mercadoria, que pretende ser uma para-outro enquanto que, ironicamente, é apenas um-para-si, que existe para os que dele dispõem. Sem dúvida, semelhante inversão da ideologia é, em verdade, uma inversão do

conteúdo estético, e não imediatamente uma mudança da posição da arte relativamente à sociedade (ADORNO, 2012, 356).

O que era a forma de operação da racionalidade de um sujeito cognoscente se enriquece com as determinações colocadas na exposição adorniana. A forma inicial se mostra como o modelo da produção social que funciona a partir de abstrações. As qualidades dos sujeitos produtores e dos objetos produzidos são reduzidas ao ponto em que possam operar sob o princípio da equivalência, da troca de mercadorias. A qualidade se despoja até se tornar mera quantidade. Eis o segredo da forma da mercadoria. O duplo modelo de racionalidade e forças sociais também opera na arte. Adorno argumenta que a mercadoria possui a pretensão de se tornar o puro ser, a mercadoria absoluta que realiza e completa o desejo e supre a necessidade. Porém, toda sua pretensão é falsa e se resume a uma parcialidade mínima do todo. Se em sua ilusão ideológica a mercadoria promete o ser, ela só entrega o ser-para-outro, sua realização só se consuma na troca através do princípio de equivalência que já a havia despojado de suas qualidades. A arte participa desta operação de modo bastante semelhante. Também a mercadoria estética, a obra de arte, promete o ser absoluto. Não é outra a ilusão ideológica inserida na discussão da pura obra de arte, ou o discurso da arte pela arte. Ao se inserir no mercado, também a obra de arte desmente sua pretensão ao absoluto e se mostra tão ideológica quanto sua cúmplice, a mercadoria não-artística.

A experiência intelectual adorniana se mostra fundamentalmente preocupada com a temática da constituição da subjetividade. Subjetividade que se mostra em devir, a medida em que a exposição se move através dos conceitos, forçando a aparição de uma constelação, não de uma mera síntese unitária baseada no princípio de identidade. Exposição crítica do conceito que deve ser desintegrado para que surjam suas determinações. A arte e a estética serão, nesta experiência intelectual, os modelos e não meros exemplos ilustrativos. A distinção entre modelo e exemplo também é fecunda no pensamento adorniano. Enquanto os exemplos partem de abstrações e simplificações, redução de qualidades, o modelo procura dar conta da riqueza do fenômeno, não eliminando, mas acrescentando qualidades, novas determinações. A exposição também parte das categorias tradicionais, mas não há preocupação com a sua permanência. As categorias devem ser postas em movimento, sua historicidade realçada, suas qualidades expostas. A temática do sujeito é enriquecida ao se procurar o que escapa a este. Ao expor as qualidades do objeto para além das ilusões de uma subjetividade constitutiva, são as mesmas categorias subjetivas que são enriquecidas, logo, o próprio sujeito. A

recomendação adorniana é clara: “pensar-se a partir do lado da produção”. O modo como o sujeito procura resolver os problemas postos pelo objeto revelam as determinações de ambos e isto só pode se dar em meio a uma exposição histórica, consideração ao processo e ao devir, rejeição de toda perspectiva de invariância, imutabilidade e estática.

A melhor maneira de satisfazer metodicamente a exigência de que a estética seja reflexão da experiência artística [...] é introduzir, à maneira de modelo, nas categorias tradicionais um movimento do conceito, que as confronte com a experiência artística. [...] *O medium* da teoria é abstrato e ela não deve induzir em erro através de exemplos ilustrativos. Pode, porém, acontecer, como outrora na fenomenologia hegeliana, que um contato súbito se estabeleça entre a concreção da experiência intelectual e o *medium* do conceito universal de tal modo que o concreto já não ilustre como exemplo, mas sim a própria coisa, que engloba o raciocínio abstrato, sem o qual todavia o nome não se poderia encontrar. Deve aqui pensar-se a partir do lado da produção: dos problemas e dos desideratos objetivos que os produtos apresentam. O primado da esfera da produção social frente à contingência da sua criação subjetiva. Mas a referência às categorias tradicionais é inevitável, porque só a reflexão sobre elas permite associar a experiência artística à teoria. Na modificação das categorias, que tal reflexão exprime e opera, a experiência histórica penetra na teoria. Mediante a dialética histórica, que o pensamento liberta nas categorias tradicionais, estas perdem a sua abstração nefasta sem, no entanto, sacrificarem o universal inerente ao pensamento: a estética visa a universalidade concreta (ADORNO, 2012, p. 397).

A arte é um modelo de operação e superação da razão tradicional. Nela, o princípio de organização da natureza, dominação do outro, sujeição do objeto, se transforma e se qualifica justamente ao excluir o princípio da violência.

A arte, cópia da dominação do homem sobre a natureza, nega ao mesmo tempo esta natureza através da reflexão e para ela propende. [...] Neutralizada esteticamente, a dominação da natureza renuncia a seu poder. Na aparência da reconstituição do outro, mutilado na sua própria forma, ela torna-se modelo de algo não mutilado. A totalidade estética é a antítese da totalidade não verdadeira. [...] Ela é o espírito que se nega em virtude da constituição do seu domínio próprio (ADORNO, 2012, p. 437).

Neste sentido, o da racionalidade possível, o da participação da arte na dialética do esclarecimento, Adorno pode afirmar que a arte é uma forma de conhecimento e possui participação na exposição do conteúdo de verdade, categoria constante para o frankfurtiano. As constelações conceituais típicas ao pensamento adorniano fazem mover novas categorias quando se foca no conteúdo de verdade das obras. A própria reflexão filosófica é pautada em sua relação com a resolução de enigmas, tentativas de decifrar o sentido das obras. “*O conteúdo de verdade das obras de arte é a resolução objetiva do enigma de cada uma delas. Ao exigir a solução, o enigma remete para o conteúdo de verdade, que só pode obter-se através da reflexão filosófica. Isto, e nada mais, é que*

*justifica a estética*” (ADORNO, 2012, p. 197). O sujeito, categoria sempre presente, também participa da reflexão sobre o conteúdo de verdade. “*A mais simples reflexão mostra que o conteúdo de verdade coincide muito pouco com a ideia subjetiva, com a intenção do artista*” (ADORNO, 2012, p. 199). A arte possui relação com conceitos diversificados e toda exposição de conceitos só pode se dar através da reflexão sobre suas mediações. Adorno é veementemente avesso a qualquer tentativa de aproximação intelectual que se reduza às intuições e percepções imediatas. O sujeito forma conceitos através de mediações, tais mediações extrapolam o alcance do sujeito empírico e só pode retornar ao sujeito cognoscente se tais extrapolações estiverem expostas. O ente faz referência ao transcendente, categorias da metafísica que possuem significações distintas<sup>36</sup> para Adorno, que combateu incessantemente a mistificação.

A participação na dialética de verdade e falsidade contribui com a polêmica sobre a forma das obras de arte. Enquanto alguns pensadores marxistas<sup>37</sup> defendem que a arte deva trabalhar para o processo de educação universalizante através da exposição de problemas concretos e específicos da sociedade, Adorno verá nas práticas do chamado realismo socialista um sociologismo vulgar e condizente com o princípio de dominação totalitária próprio da racionalidade instrumental. Ao dizer o que é e o que deve ser, o realismo conforma, desqualifica e reduz aquilo que para a Adorno é a principal vantagem da racionalidade estética quando comparada à racionalidade filosófica: sua possibilidade de explosão de formas, de desintegração de conceitos, de destituição de identidades.

Nas obras de arte, a objetividade e a verdade interpenetram-se. [...] Quanto mais profunda e totalmente as obras são formadas, tanto mais rebeldes se tornam contra a aparência organizada e esta inflexibilidade é o fenômeno negativo da sua verdade. É oposta ao momento fantasmagórico das obras; as obras inteiramente organizadas, pejorativamente chamadas de formalistas, são as mais realistas por estarem em si realizadas e porque só em virtude de tal realização realizam também o seu conteúdo de verdade, o seu elemento espiritual, em vez de apenas o significarem. Mas a autotranscendência das obras de arte pela sua realização não garante a sua verdade. Muitas obras de elevada qualidade são verdadeiras enquanto expressão de uma consciência falsa em si (ADORNO, 2012, p. 200).

---

<sup>36</sup> Ver cap. 4.

<sup>37</sup> Gramsci (2001;2002; 2006; 2006a) e Lukács (1966; 1966a; 1967; 1967a) são representantes destacados desta corrente: “*Estas paixões e este drama, contudo, devem ser representados e não desenvolvidos como uma tese, como um discurso de propaganda; isto é, o autor deve viver no mundo real, com todas as suas exigências contraditórias, e não expressar sentimentos absorvidos apenas nos livros*” (GRAMSCI, 2002, p. 48). E: “*consideramos profundo un reflejo de la realidad que dé forma veraz a la contradictoriedad de la vida en todas sus determinaciones decisivas, en su dinámica plenamente desplegada. Cuanto más intensa es la tensión de esas contradicciones concretas que se llevan a unidad, tanto más profunda será la obra de arte*” (LUKÁCS, 1966, p. 354).

Como forma de racionalidade que é, desdobramento da razão filosófica, participante do processo de conhecimento da realidade, a arte tem a possibilidade de se expandir dentro de seus limites e para isso conta com a organização formal, a constituição da obra em seus elementos que ressignificam a empiria e só podem ser assimilados pela reflexão, não pela imediatez intuitiva. Se o modelo da subjetividade constitutiva, sendo ilusão e ideologia, é a redução das qualidades de sujeito e objeto em propriedades abstratas que possibilitam a operação do princípio de equivalência, fundamento da filosofia da identidade, na arte, este mesmo processo é usado para mostrar que a racionalidade é levada ao extremo da conformação abstrata ao organizar e dominar os materiais empíricos sem se envolver com o princípio de dominação violenta. O conteúdo de verdade leva à expressão de uma consciência verdadeira, mais progressista, consciente dos momentos de constituição histórica das determinações de sujeito e objeto.

Não deve manter-se a separação entre um “verdadeiro em si” e a expressão simplesmente adequada da falsa consciência, pois, até hoje, a consciência autêntica não existe e não existe em nenhuma que permita aquela separação por assim dizer a partir de uma perspectiva longínqua. Representação perfeita da falsa consciência é o nome para isso, e mesmo conteúdo de verdade. [...] Ao repetir o sortilégio da realidade e ao sublimá-lo em imago, a arte tende ao mesmo tempo a dele libertar-se; a sublimação e a liberdade são mutuamente coniventes. O sortilégio com que a arte, por meio da unidade, envolve os *membra disjecta* da realidade, é tirado desta e transforma-os na aparição negativa da utopia. Que as obras de arte [...] sejam mais do que o princípio de organização [...] constitui a sua determinação espiritual. Enquanto reconhecida, esta torna-se conteúdo. A arte não o exprime apenas pela sua organização: também mediante a disrupção que a organização supõe como sua implicação. Daí brota a luz sobre a recente predileção pelo mesquinho, pelo sujo e pela alergia à luminosidade e à suavidade. Na base, encontra-se a consciência da sordidez da cultura sob a máscara da sua auto-suficiência. A arte, que recusa a felicidade deste colorido, que retrai a realidade aos homens, e se priva assim de todo o vestígio sensível do sentido, é a arte mais espiritualizada; em tal recusa inflexível da felicidade infantil é, no entanto, alegoria da felicidade indubitavelmente presente com a cláusula mortal do quimérico: a saber, tal felicidade não existe (ADORNO, 2012, p. 201).

Adorno faz a defesa da arte moderna, mais progressista, em detrimento do realismo socialista<sup>38</sup>. Este apela para o sensível imediato, a estimulação de sensações e percepções que a tradição artística mais desenvolvida já abandonou como momento constituinte, porém superado. A arte moderna consegue configurar aquilo que a tradição estética considerava dissonante, feio, sujo, vulgar. Tal configuração renovada, além de promover o enriquecimento do sentido, opera com a racionalidade abstrata que expressa a constituição da subjetividade moderna sob o signo das relações capitalistas, dominantes

---

<sup>38</sup> Realismo socialista que não mede esforços para desacreditar a arte moderna: “*El arte de vanguardia es más bien expresión artística de un individualismo anarquista y nihilista*” (LUKÁCS, 1967a, p. 457).

em nossa sociedade, expressão da universalidade e do espírito do tempo e do conteúdo de verdade. Ao proibir a autopromoção de sensações agradáveis, ilusão de prazer e felicidades imediatas, a arte moderna contribui para a formação de uma subjetividade mais participante da verdade, consciente das determinações de suas categorias. Tal participação do conteúdo de verdade na arte expressa a situação de opressão real e pode incluir, desta forma, a utopia de um mundo que ainda não existe.

A expressão do conteúdo de verdade demanda a formação de constelações conceituais que se expressem filosoficamente. Há, então, profunda comunicação entre filosofia e arte. Ambas tomam como objeto a categoria da universalidade. Tal categoria, desintegrada de sua identidade imediata através da lógica dialética, faz transpor as determinações do conceito para a própria coletividade. Se o sujeito era visto, na tradição filosófica e na concepção idealista de gênio, como uma subjetividade capaz de constituir o objeto, com a crítica dialética o sujeito só pode ser percebido com a participação de uma totalidade histórica, contraditória e em constante devir. Não é o sujeito isolado, o gênio filosófico e artista, que comunica a verdade das obras, mas a irrupção do momento coletivo e social neste gênio.

A condição da possibilidade da convergência de filosofia e arte deve procurar-se no momento de universalidade [...]. Esta universalidade é coletiva, da mesma maneira que a universalidade filosófica, para a qual outrora o sujeito transcendental era o *signum*, remete para o sujeito coletivo. Mas, nas imagens estéticas, o seu elemento coletivo é justamente o que se subtrai ao eu: a sociedade é assim imanente ao conteúdo de verdade. O que aparece, mediante o qual a obra de arte ultrapassa de longe o puro sujeito, é a irrupção da sua essência coletiva. [...] Graças ao seu momento subjetivamente mimético e expressivo, as obras de arte desembocam na sua objetividade; não são nem puro movimento nem a sua forma, mas o processo entre ambos solidificado, e tal processo é social (ADORNO, 2012, p. 202)

Mais uma vez a história é convocada para nutrir as determinações do processo de criação artística e sua crítica através da estética filosófica. O conteúdo de verdade das obras, sua inserção no conhecimento e na dialética do esclarecimento, se estabelece com a participação (*methexis*) na história e na crítica.

O meio pelo qual o conteúdo de verdade é mais do que o estabelecido por elas é a sua *methexis* na história e a crítica determinada, que elas exercem através da sua forma. O que nas obras é história não é fabricado, e só a história o liberta da simples posição ou elaboração: o conteúdo de verdade não existe fora da história, mas constitui a sua cristalização nas obras (ADORNO, 2012, p. 205)

Mas Adorno ainda faz uma ressalva. O conteúdo de verdade possui caráter apenas negativo. Por participar da racionalidade subjetiva em seu devir histórico, a arte é limitada

pela realidade existente. As obras podem retirar o ente de sua participação empírica imediata, mas não conseguem fazer isso sem destruir sua imanência não estética. A realidade empírica é posta em suspensão ao forjar a arte com seus meios. Forma elegante de dizer que a arte não é a revolução nem é capaz de executá-la. Mais do que isso, paradoxalmente, a arte utiliza processos de identificação semelhantes aos realizados pela racionalidade instrumental. Deles se distancia criticamente, mas é incapaz de se ver totalmente livre.

O conteúdo de verdade, porém, é apenas algo de negativo nas obras. As obras de arte dizem o que é mais do que o ente, unicamente, ao porem em constelação “*comment c’est*”, como é. A metafísica da arte exige a separação violenta da religião, da qual promana. Nem as obras de arte são em si um absoluto, nem este está nelas imediatamente presente. [...] As obras de arte são negativas *a priori* em virtude da lei da sua objetividade: causam a morte do que objetivizam ao arrancá-lo à imediatidade da sua vida. A sua própria vida alimenta-se da morte. [...] Sem a adição do veneno, virtualmente a negação do vivo, o protesto da arte contra a opressão da civilização seria uma consolação impotente. [...] Embora se oponha à sociedade, não é contudo capaz de obter um ponto de vista que lhe seja exterior; só consegue opor-se ao identificar-se com aquilo contra que se insurge (ADORNO, 2012, p. 205-206).

Por sua participação no mundo estético e sua comunicação com o mundo extra-estético, a obra de arte expressa o conteúdo de verdade peculiar à situação histórica a que se refere. No caso contemporâneo, considerando o processo de constituição de uma liberdade subjetiva proporcionada por um longo desenvolvimento das forças e relações de produção, juntamente com as instituições e concepções que acompanham este desenvolvimento, a obra de arte é capaz de comunicar o conteúdo de verdade próprio de uma consciência verídica, progressista, pertinente ao estado de desenvolvimento histórico e das possibilidades de emancipação.

O conteúdo de verdade das obras de arte, de que depende finalmente a sua qualidade, é histórico até ao mais profundo de si mesmo. [...] A história é imanente às obras, não é nenhum destino exterior, nenhuma avaliação flutuante. O conteúdo de verdade torna-se histórico ao objetivar-se na obra a consciência verídica. [...] Depois que o potencial de liberdade cresceu, a consciência verídica é antes a consciência mais progressista das contradições no horizonte da sua possível reconciliação. O critério da consciência mais progressista é o estado das forças produtivas na obra a que, na época da sua reflexividade constitutiva, pertence também a posição que adota no interior da sociedade. Enquanto materialização da consciência mais progressista, que encerra a crítica produtiva da situação estética e extra-estética dada, o conteúdo de verdade das obras de arte é historiografia inconsciente, ligada ao que até hoje se manteve constantemente no estado latente (ADORNO, 2012, p. 290-291).

Desta forma, é possível compreender como as diversas categorias encontram uma expressão consciente dentro da experiência intelectual adorniana. Filosofia e estética, arte

e mundo da produção, sujeito e objeto, universal e particular, forma e conteúdo, verdade e falsidade, ideologia e consciência verídica; trata-se de um projeto que não abandona a dialética do esclarecimento, mas persiste na crítica no interior da própria razão. A liberdade subjetiva não é criticada para ser rejeitada, mas para o empreendimento crítico do fortalecimento do sujeito. A filosofia da identidade é desintegrada, mas só assim o projeto de constituição de uma humanidade que possa integrar o que foi excluído se torna possível.

\* \* \*

Trata-se de demonstrar a tese de que a experiência intelectual adorniana é marcada: (1) pelo uso ininterrupto da lógica da desintegração do conceito em sua forma objetificada e reificada; (2) pela exposição do movimento das categorias através de seu desenvolvimento histórico como produto do trabalho social; (3) pela exposição central da categoria de sujeito em suas determinações múltiplas inscritas no devir histórico, demolindo a ilusão de uma subjetividade apriorística, original, absoluta e imutável; (4) pelo fornecimento, a partir da teoria estética, de um modelo de utilização possível e próprio das categorias da razão, mas liberto da coerção da identificação, produzindo sínteses provisórias e não violentas e; (5) pela compreensão da arte moderna, com sua tendência à desintegração dos materiais e das formas, como modelo por excelência da relação sujeito-objeto próprio de uma racionalidade que supera a mera razão instrumental.

A exposição, desta que foi uma pesquisa teórica de procedimento exclusivamente bibliográfico, procura mostrar como o sujeito, o conceito central, se ilumina e se modifica de acordo com a constelação conceitual empregada em cada modelo. Assim, afirma-se que este conceito se dá a conhecer de maneiras distintas quando a dialética negativa mostra o que estava oculto sob o véu da identidade. No modelo da crítica à ontologia, a busca pelo ser original oculta a própria ideologia da subjetividade constitutiva, dir-se-ia, a mitologia do sujeito individual isolado. Disto trata o primeiro capítulo desta tese.

O segundo capítulo mostra como o conceito de subjetividade kantiana é iluminado pelo modelo adorniano, desvelando a determinação orgânica e psicológica do sujeito, e afirmando que a liberdade preconizada por Kant esconde características coercitivas, portanto, não livres. O terceiro capítulo mostra o movimento do conceito de espírito do mundo e história natural, quando Adorno dialoga com Hegel e Marx e demonstra como o segundo é capaz de desmistificar a identidade conceitual formalizada pelo primeiro ao

partir da ideia de um sujeito universal abstrato, quando na verdade se trata de uma abstração das relações de produção coordenadas pelo princípio de troca. O quarto capítulo mostra o movimento adorniano de desintegração crítica das categorias da metafísica, expondo o anseio humano por um mundo ainda não realizado pelo sujeito empírico, a utopia, como motivo principal que anima a ideia de felicidade transcendental de um suposto sujeito não empírico. O quinto e último capítulo mostra a racionalidade artística como *locus* de um sujeito, produtor e receptor de obras de arte, capaz de extrapolar os limites dados pela identidade de si e pela identidade do objeto, isto é, capaz de ir além da racionalidade instrumental.

O trajeto da pesquisa não se confunde com a lógica da exposição do objeto. Durante a pesquisa, diversas foram as fontes usadas para confrontar o pensamento adorniano. Foi feita a consulta a boa parte das obras citadas e autores criticados por Adorno. Tarefa intrincada, visto que o frankfurtiano frequentemente deixa pistas evanescentes para decifrar suas asserções. Além disso, foram consultados autores contemporâneos que tratam direta ou indiretamente dos temas adornianos, bem como alguns de seus críticos e comentadores mais recentes. A descrição de cada uma destas pesquisas extrapola os limites e objetivos desta tese e ficará limitada às referências fornecidas em notas de rodapé<sup>39</sup>.

---

<sup>39</sup> As notas de rodapé desta tese configuram indícios do trajeto de pesquisa que, como foi dito, não se confunde com o trajeto da exposição. As referências que Adorno utiliza são vastas e requerem de seu leitor crítico uma desconfiança permanente sobre suas origens, visto que o frankfurtiano quase nunca fornece informações bibliográficas. Nesta tese, as referências se apresentam em formas distintas. Podem ser meras indicações de fontes, ou comentários do autor que extrapulam os limites da discussão principal, ou citações de autores que Adorno cita diretamente ou se refere de forma oblíqua, ou ainda citações de comentadores de Adorno ou de pensadores fora do círculo adorniano, mas que contribuem para o desdobramento das reflexões. Cremos que as mediações entre o texto principal e as notas de rodapé sempre serão insuficientes, pois tratam de uma aproximação que não procura esgotar a plêiade de interpretações que nascem do texto adorniano. Assim mesmo, ficamos com a indicação do próprio Adorno sobre a barbárie que se oculta na condescendência: *“É aconselhável a desconfiança perante todo o lhano, o espontâneo, em face de todo o deixa-andar que encerre docilidade frente à prepotência do existente. [...] A própria sociabilidade é participação na injustiça, porquanto dá a um mundo frio a aparência de um mundo em que ainda se pode dialogar, e a palavra solta, cortês, contribui para perpetuar o silêncio, pois, pelas concessões feitas ao endereçado, este é ainda humilhado [na mente] do falante. O funesto princípio que já sempre reside na condescendência desdobra-se no espírito igualitário em toda a sua bestialidade. A condescendência e o não ter-se em grande monta são a mesma coisa. Pela adaptação à debilidade dos oprimidos confirma-se, em tal fraqueza, o pressuposto da dominação e revela-se a medida da descortesia, da insensibilidade e da violência de que se necessita para o exercício da dominação. Se, na mais recente fase, decai o gesto de condescendência e se torna visível apenas a igualação, então tanto mais irreconciliavelmente se impõe em tão perfeito obscurecimento do poder a negada relação de classe. Para o intelectual, a solidão inviolável é a única forma em que ainda se pode verificar a solidariedade. Toda a participação, toda a humanidade do trato e da partilha são simples máscara da tácita aceitação do inumano. Há que tornar-se consonante com o sofrimento dos homens: o mais pequeno passo para o seu contentamento é ainda um passo para o endurecimento do sofrimento”* (ADORNO, 2017, 22-23).

O objeto desta tese é a centralidade do conceito de sujeito na experiência intelectual adorniana da *Dialética Negativa* e da *Teoria Estética*. A exposição ocorre através da desintegração dos conceitos tradicionais da ontologia, liberdade, história, metafísica e estética, demonstrando a conexão fundamental entre a crítica da racionalidade instrumental e a racionalidade estética mais progressista que pode ter, nesta, seu modelo transgressivo.

## CAPÍTULO I

### FRAGMENTOS ONTOLÓGICOS

O fundamento não existe. Todas as abordagens que procurem encontrar um ser original correm riscos de cair em equívocos próprios dos pensamentos formais, não dialéticos. Procura-se em vão por uma condição inicial, um fundamento sólido para o desenvolvimento posterior de qualquer formação material. Neste quesito, a experiência intelectual de Adorno é estritamente hegeliana, pois a afirmação de algo primeiro se identifica com um conceito de apreensão imediata e isso, para Hegel, é impossível<sup>40</sup>. O imediato para Hegel é o ser e este é apenas o primeiro dos passos desenvolvidos em sua lógica. O ser não pode ser fonte de pacificação e quietude, mas princípio da reflexão e transformação<sup>41</sup>.

Este capítulo segue a argumentação adorniana presente na *Dialética Negativa* que busca desconstruir a ilusão da subjetividade constitutiva a partir da crítica à ontologia fundamental. Ao rejeitar qualquer indício de busca às origens míticas ou conceituais, Adorno nega a própria necessidade ontológica e mostra sua raiz ideológica. O frankfurtiano opera a cisão entre a autorreflexão e a ontologia e não se desespera por isso. Em seu auxílio são convocados conteúdos da economia política, da antropologia e da

---

<sup>40</sup> “Hegel destrói a mitologia do elemento primeiro: ‘Aquilo que primeiramente começa é o imediato, abstrato, universal; aquilo que ainda não progrediu. O mais concreto, mais rico, vem posteriormente; o primeiro é o mais pobre em determinações’. Sob o aspecto dessa desmitologização, a filosofia hegeliana torna-se a fórmula de um compromisso amplo com a não ingenuidade; resposta precoce a uma constituição do mundo que tece incessantemente seu próprio véu. ‘De fato, o pensar é essencialmente a negação de algo imediatamente dado’” (ADORNO, 2013, p. 146).

<sup>41</sup> É partindo deste princípio hegeliano que Adorno fundamenta sua crítica à ontologia fundamental de Heidegger. Da mesma forma, percebe-se que Adorno era crítico do marxismo soviético que buscava no conceito de trabalho o fundamento básico para justificar a luta contra a opressão. Adorno consegue identificar no próprio Engels, que tencionava criticar um lapso não dialético em Hegel – a concessão da primazia à forma em relação à matéria –, o início desta confusão não dialética, quando este fundamenta o trabalho em uma capacidade natural – seguido de perto, neste sentido, por Lukács (2012; 2013): “Já em Hegel, aquilo que é produzido pela abstração é tomado pelo mais substancial. Segundo o mesmo topos, ele trata a matéria tal como a passagem para a existência. Uma vez que seu conceito de matéria é indeterminado, que lhe falta enquanto conceito justamente aquilo que é visado com ele, toda a luz incide sobre sua forma. Isso coloca Hegel em sintonia com a metafísica ocidental em seus limites extremos. Engels o percebeu, mas retirou a consequência inversa, igualmente não-dialética, de que a matéria é o ser primeiro” (ADORNO, 2009, p. 109).

psicanálise. A subjetividade constitutiva aparece como uma abstração do sujeito real ao descrever o processo que visa despossuí-lo de suas qualidades objetivas, reduzindo-o a capacidades cognitivas que se resumem na lógica formal. A afirmação existencialista identificará no homem uma essência niilista e o ser vazio de significados. Este processo será percebido por Adorno como uma cópia do processo real, histórico, que limita o sujeito empírico, o homem de carne e osso, à execução de reproduzidor incessante de valores de troca. O esvaziamento real de sentido para a vida humana é justificado pela filosofia burguesa. O mundo cíclico mitológico se encontra atualizado em filosofia secular e na lógica do conhecimento. A luta contra o destino cego, contra o horror, o medo e a ignorância, cifrada pelo mito e combatida pelo Iluminismo, encontra-se suspensa na filosofia e na cultura que, sem o saber, reforça a pulsão de morte.

Adorno afirma que a dissociação entre o pensamento e a preocupação ontológica com um fundamento estático não significa deixar o pensamento sem referências. Esta dissociação possibilita a ruptura da ilusão de uma autonomia subjetiva, pois pensar corresponde sempre a pensar em algo que não o próprio pensamento. Mesmo em sua forma mais abstrata, o pensamento lógico matemático, subsiste a referência a algo que não seja o puro pensamento. Esta seria a base da racionalidade instrumental que, segundo Adorno, regride a uma espécie de mitologia, pois hipostasia seus resultados como se fossem independentes da realidade material.

Não obstante, desvinculando-se do elemento primeiro e fixo, o pensamento não se absolutiza enquanto algo que paira livremente. Justo a desvinculação o fixa naquilo que ele mesmo não é e afasta a ilusão de sua autarquia. Aquilo que há de falso na racionalidade desatrelada, que escapa a si mesma, a conversão do esclarecimento em mitologia, é ele mesmo determinável racionalmente. Segundo o seu próprio sentido, o pensar é pensar de algo. Até na forma da abstração lógica de algo enquanto algo visado ou julgado, forma essa que afirma não posicionar por si mesma nenhum ente, sobrevive inextinguível para o pensamento que gostaria de extingui-lo o seu não-idêntico, aquilo que não é pensamento. A *ratio* torna-se *irrational* quando esquece isso, quando hipostasia suas produções, as abstrações, contra o sentido do pensamento. O postulado de sua autarquia condena-o ao vazio, e, por fim, à imbecilidade e à primitividade (ADORNO, 2009, p. 37).

O pensamento puramente abstrato é falso, sua autonomia é ilusória. É necessário que se faça referência a algo além de si mesmo. Ao penetrar nos objetos, a consciência subjetiva precisa se desintegrar, ou melhor, se entregar às propriedades do objeto, do contrário recairia em um tipo de relativismo filosófico no qual se afirma que cada consciência individual seria capaz de fornecer uma verdade independente. Adorno opera com a possibilidade de um conteúdo de verdade que será exposto pela consciência, pelo

pensamento, mas esta consciência precisa se ver confirmada no plano social, universal. Não se trata de um trabalho solitário. As reações individuais são sempre preconcebidas pelo plano social e isso reverbera na forma como Adorno interpreta a arte.

A relatividade de todo conhecimento nunca pode ser afirmada senão de fora, porquanto nenhum conhecimento concludente é realizado. Logo que a consciência se insere em uma coisa determinada e apresenta para si sua requisição imanente por verdade ou falsidade, a contingência supostamente subjetiva do pensamento se desfaz. No entanto, o relativismo é nulo porque aquilo que ele toma de um lado por arbitrário e contingente, e, de outro lado, por irreduzível, emerge ele mesmo da objetividade — justamente daquela de uma sociedade individualista — e precisa ser deduzido enquanto aparência socialmente necessária. Os modos de reação que, segundo uma doutrina relativista, são peculiares de cada indivíduo são pré-formados, quase sempre um balir; em particular, o estereótipo da relatividade (ADORNO, 2009, p. 38-39).

Mesmo as divergências entre as determinações do objeto podem ter sua origem esclarecida através da análise da totalidade do processo social. Deste modo, todo o relativismo perderia sua espontaneidade. A hostilidade do relativismo ao pensamento materialista que aposta na imanência do objeto em suas condições de historicidade, e que, ao contrário, aposta na subjetividade isolada, não faz mais do que aferrar-se à ideologia de sua própria ilusão subjetiva. Mas tal ilusão possui conteúdo político a medida em que o relativismo bloqueia o conhecimento das determinações objetivas da contradição social presente nas relações de produção. O pensamento relativista, caracterizado como o próprio pensamento burguês, segundo Adorno, despreza a racionalidade. Se o Iluminismo buscava uma emancipação crescente das capacidades humanas, o pensamento burguês trai esse ideal e se limita, não por acaso, às capacidades abstrativas do pensamento.

Em verdade, as perspectivas divergentes possuem sua lei na estrutura do processo social como uma totalidade preordenada. Por meio do conhecimento desse processo, elas perdem a sua gratuidade. [...] A relatividade supostamente social das intuições obedece à lei objetiva de uma produção social sob a propriedade privada dos meios de produção. O ceticismo burguês incorporado pelo relativismo enquanto doutrina é obtuso. Entretanto, a hostilidade constante contra o espírito é mais do que um mero traço da antropologia subjetiva burguesa. Essa hostilidade provém do fato de o conceito de razão um dia emancipado precisar temer, no interior das relações de produção existentes, que sua consequência exploda essas relações. Por isso, a razão limita a si mesma; durante toda a era burguesa, a ideia de autonomia do espírito foi acompanhada por seu autodesprezo reativo. Ele não se perdoa o fato de a constituição da existência por ele dirigida lhe interditar aquele desenvolvimento para a liberdade que reside em seu próprio conceito. Relativismo é a expressão filosófica disso (ADORNO, 2009, p. 39).

O processo do conhecimento operado pela racionalidade instrumental impõe limites à determinação do objeto. Tais limites são prescritos pela subjetividade que busca

constituir o objeto. Nessas condições, as características do objeto que escapem às configurações exigidas pelo sujeito epistêmico retornarão a este como dado imediato. Nisso se fundamentam os diversos idealismos. O sujeito, neste caso, se limita, pois não alcança suas determinações universais que têm como fonte o processo histórico de constituição do sujeito cognoscente, modelo racional das relações sociais que se tornaram complexas através do desdobramento do modo de produção que dominou o planeta. O que a consciência científica contemporânea julga como dado imediato oculta, sob a forma da subjetividade abstrata, determinações variadas que enriqueceriam os objetos caso fossem exploradas. A dialética considera a imediatez apenas um momento do conhecimento que precisa ser superado. Esta é a crítica adorniana ao imediato como fundamento de uma consciência ingênua que acredita ter chegado ao ápice do saber usando apenas sua percepção.

Aquilo que no objeto ultrapassa suas determinações impostas pelo pensamento retorna de início ao sujeito como algo imediato; lá onde o sujeito se sente totalmente certo de si mesmo, na experiência primária, é aí que ele é uma vez mais o menos possível sujeito. O que há de mais subjetivo, aquilo que é dado imediatamente, subtrai-se à sua intervenção. Uma tal consciência imediata, contudo, nem deve ser mantida de maneira contínua, nem é pura e simplesmente positiva. Pois a consciência é ao mesmo tempo a mediação universal e tampouco pode saltar por sobre sua sombra nos *domées immédiates* que lhe pertencem. Eles não são a verdade. É uma aparência idealista alimentar a esperança de que o todo possa emergir sem ruptura do imediato enquanto algo firme e absolutamente primeiro. Para a dialética, a imediatidade não permanece como aquilo pelo que ela se apresenta imediatamente. Ela se transforma em momento ao invés de ser fundamento (ADORNO, 2009, p. 41).

A lógica dialética considera que a análise das determinações subjetivas faz enriquecer o objeto. Se o sujeito consegue extrapolar a imediatez perceptiva e considera as mediações que fizeram surgir as categorias de seu pensamento, isto é, se as categorias subjetivas são postas em movimento através da inclusão de sua historicidade, o sujeito pode alcançar a universalidade necessária para o conhecimento correto do objeto. Tal universalidade não é outra senão a totalidade do processo de produção social, e sua abstração, celebrada pela racionalidade instrumental, é fornecida pelo modelo desta mesma produção social que opera através de reduções e simplificações dos objetos, extraindo suas qualidades, fazendo restar apenas suas determinações de medida, quantificáveis, compatíveis e comparáveis, legitimadoras do processo de troca baseado no princípio de equivalência.

Adorno afirma que o idealismo filosófico extrai da totalidade do processo social, simplificando-a e codificando-a, a ideia mesma de um espírito absoluto. Mas para o idealismo, o conceito configuraria a determinação última e pacificada das relações entre o particular e o geral. Na lógica dialética, ao contrário, o conceito deve ser posto em movimento, sua identidade é apenas uma afirmação inicial que deve ser negada. Neste processo, o próprio conceito se coloca como fonte de crítica, pois aquilo que inicialmente se julgava pacificado é, na verdade, a ideologia que oculta a opressão do que foi retirado do conceito. O conceito, em sua pretensão de verdade, formado pela lógica da identidade, da afirmação do existente, oculta sua participação sub-reptícia com o não verdadeiro, desigual e excluído.

Todavia, é objetivamente e não apenas por meio do sujeito cognoscente que o todo expresso pela teoria é contido nesse particular que é preciso analisar. A mediação dos dois é ela mesma uma mediação de conteúdo, a mediação através da totalidade social. Mas ela também é formal em virtude do caráter abstrato daquilo que regula a própria totalidade, a lei da troca. O idealismo que destilou a partir daí seu espírito absoluto oculta ao mesmo tempo o verdadeiro, a saber, o fato de essa mediação se impor sobre os fenômenos como um mecanismo de coação; isso se esconde por detrás do assim chamado problema da constituição. A experiência filosófica não possui esse universal imediatamente, como fenômeno, mas o possui tão abstratamente quanto ele é objetivamente. Ela é obrigada a partir do particular, sem esquecer aquilo que ela não é, mas sabe. [...] Enquanto ela se assegura da determinação real dos fenômenos por meio de seu conceito, ela não pode entregar a si mesma esse último ontologicamente, como se ele fosse o verdadeiro em si. O conceito é fundido com o não-verdadeiro, com o princípio opressor, e isso diminui ainda mais a sua dignidade crítico-cognitiva (ADORNO, 2009, p. 48).

A razão instrumental é astuta. Ao conformar o objeto segundo as leis internas da subjetividade constitutiva, ela afirma que todo conteúdo que escape às suas categorias violam a lógica do conhecimento e da produção de saberes, da própria pretensão de verdade científica. Os conflitos reais presentes na sociedade precisam encaixar na lógica identitária que exclui *a priori* como erro de procedimento a presença da contradição. A razão instrumental precisa explicar o mundo desigual, apregoando a igualdade. Adorno, ao contrário, parte do princípio da dialética hegeliana que toma o fracasso do processo de conceituação como momento necessário da constituição do sujeito e do conhecimento do objeto. A coisa conceituada nunca é igual ao seu conceito. Adorno afirmará que o erro de Hegel foi julgar resolver os conflitos sociais através do pensamento. O que não tem resolução real tampouco poderá desfrutar de uma pacificação conceitual.

Aquilo que dilacera a sociedade de maneira antagônica, o princípio da dominação, é o mesmo que, espiritualizado, atualiza a diferença entre o conceito e aquilo que lhe é submetido. Essa diferença, porém, assume a forma

lógica da contradição porque tudo aquilo que não se submete à unidade do princípio de dominação, segundo a medida desse princípio, não aparece como algo diverso que lhe é indiferente, mas como violação da lógica (ADORNO, 2009, p. 49).

Adorno marca a distinção entre as dialéticas idealista e materialista. O idealismo se contenta com a dissolução da figura da consciência ao divisar o erro da experiência que procura adequar a coisa ao conceito. O materialismo mantém a reflexão sobre a deficiência subjetiva percebida e vai além, pois toma consciência de que o objeto tampouco é o dado imediato que se apresentava inicialmente. Ao colocar em movimento as categorias que constituem o sujeito, o próprio objeto mostra seu devir.

Esse fetiche desfaz-se diante da intelecção de que as coisas não simplesmente são assim e não de outra forma, mas de que elas vieram a ser sob certas condições. Esse vir-a-ser desaparece e mora na coisa; ele não poderia nem ser imobilizado no conceito da coisa, nem ser separado de seu resultado e esquecido. A experiência temporal lhe é similar. Na leitura do ente enquanto texto de seu devir tocam-se uma dialética idealista e uma materialista. Todavia, enquanto para o idealismo a história interna da imediatidade a justifica como estágio do conceito, essa imediatidade não se torna para o materialismo apenas o critério de medida da não-verdade dos conceitos, mas também mais ainda da não-verdade do ente imediato (ADORNO, 2009, p. 52).

A lógica da desintegração de conceitos, em Adorno, ultrapassa os limites da reflexão filosófica e agrega conhecimentos da ordem de outras disciplinas acadêmicas. Ao caminhar no processo de desintegração da razão idealista, ao mesmo tempo ele a enriquece com conteúdo antropológico, tal como Freud fizera com a psicanálise<sup>42</sup>. A *Dialética do Esclarecimento*<sup>43</sup> é um texto rico em modelos neste sentido. Na *Dialética Negativa* esse procedimento continua reverberando. O processo histórico de constituição da razão concebe as práticas mágicas e mitológicas como procedimentos que põem em marcha desdobramentos que se farão sentir mesmo na razão científica contemporânea. Como se a magia fosse o protótipo da ciência. O ato de nomear uma força da natureza e fixar rituais para sua celebração traz algo da necessidade de previsão e controle próprios da razão que visa sua autoconservação. Da instabilidade e precariedade do mundo pré-histórico surgem procedimentos racionais que trarão conforto baseado na ideia de fixidez, repetição, ciclo, estabilidade e imobilidade. Um princípio de invariância que apazigua o

---

<sup>42</sup> Cf. Freud (2012).

<sup>43</sup> “[...] o elemento básico do mito foi sempre o antropomorfismo, a projeção do subjetivo na natureza. O sobrenatural, o espírito e os demônios seriam as imagens especulares dos homens que se deixam amedrontar pelo natural. Todas as figuras míticas podem se reduzir, segundo o esclarecimento, ao mesmo denominador, a saber, ao sujeito. A resposta de Édipo ao enigma da esfinge: ‘É o homem!’ é a informação estereotipada invariavelmente repetida pelo esclarecimento, não importa se este se confronta com uma parte de um sentido objetivo, o esboço de uma ordem, o medo de potências maléficas ou a esperança da redenção” (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 19-20).

turbilhão da vida humana e que serve como modelo para o que a filosofia iria codificar na reflexão sobre a ontologia, a reflexão sobre o fundamento primeiro e mais sólido da razão.

Ocorre que a modernidade não conseguiu realizar o sonho de uma vida pacífica e as formas sociais contemporâneas ainda sentem o peso da precariedade. A filosofia será o palco para explicações e críticas para este estado de coisas. Adorno tomará como objeto de crítica as pretensões filosóficas que buscam, numa espécie de retorno mítico, encontrar o fundamento originário para o modo de vida humano. Tal filosofia codificará essas pretensões no conceito filosófico existencialista do Ser e terá seu principal expoente na figura de Heidegger<sup>44</sup>.

Adorno dedica toda a primeira parte da *Dialética Negativa* para a crítica à Heidegger e ao existencialismo. A eloquência do discurso da ontologia existencial parte de uma crítica que localiza a debilidade humana ante a impossibilidade de dominar o mundo social. Desdobramento do Iluminismo, o idealismo alemão centra o sujeito como sua figura de dominância. O existencialismo, por sua vez, faz a crítica da dominância não realizada, mas se apega à própria impotência humana como seu fundamento, disfarçando-a com uma apologia niilista. A segunda natureza, o modo de produção autonomizado, é justificada como irrevogável. O universal silencia o particular. O ser determina o ente de modo não dialético.

O fundamento do idealismo filosófico, a própria dominação da natureza, perdeu a certeza de sua onipotência justamente por causa de sua expansão desmedida durante a primeira metade do século XX; exatamente porque a consciência do homem se arrasta de maneira claudicante atrás dessa expansão, porque a ordem de suas relações permaneceu irracional, assim como porque a partir da grandeza daquilo que foi alcançado foi possível medir pela primeira vez a sua insignificância em comparação com o inalcançável. Universais são o pressentimento e o temor de que a dominação da natureza contribua por meio de seu progresso para tecer cada vez mais a desgraça da qual ela queria se proteger: rumo àquela segunda natureza para a qual a sociedade se expandiu. A ontologia e a filosofia do ser são modos de reação — ao lado de outros modos de reação mais grosseiros —, nos quais a consciência espera arrancar-se desse enredamento. Mas elas portam uma dialética fatal em si. A verdade que expulsa o homem do centro da criação e o adverte de sua impotência fortalece, enquanto modo de comportamento subjetivo, o sentimento da impotência, incita os homens a se identificarem com ela e intensifica, com isso, ainda mais o encanto da segunda natureza (ADORNO, 2009, p. 64-65).

---

<sup>44</sup> “Somente na clara noite do nada da angústia surge a originária abertura do ente enquanto tal: o fato de que é ente – e não nada. Mas este ‘e não nada’, acrescentado em nosso discurso, não é uma clarificação tardia e secundária, mas a possibilitação prévia da revelação do ente em geral. A essência do nada originariamente nadificante consiste em: conduzir o ser-aí diante do ente enquanto tal. Somente à base da originária revelação do nada pode o ser-aí do homem chegar ao ente e nele entrar. Na medida em que o ser-aí se refere, de acordo com sua essência, ao ente que ele próprio é, procede já sempre, como tal ser-aí, do nada revelado. Ser-aí quer dizer: estar suspenso dentro do nada” (HEIDEGGER, 1991, p. 41).

O existencialismo heideggeriano é apontado por Adorno como partícipe do mesmo movimento social que procura por saídas cósmicas, místicas, subjetivistas e egoístas para os problemas sociais. A impotência do sujeito diante da dominação universal é traduzida em fuga para uma pretensa interioridade pacificada.

As doutrinas que fogem sem muita preocupação do sujeito para o cosmo, juntamente com a filosofia do ser, são mais facilmente conciliáveis com uma concepção enrijecida do mundo e com as chances de sucesso que ela encerra do que a menor parcela de reflexão do sujeito sobre si mesmo e sobre seu aprisionamento real (ADORNO, 2009, p. 65-66).

A lógica presente no discurso existencialista, por sua aversão ao concreto, ao histórico e às determinações que estes últimos acarretam, soa como tautológica. A astúcia do existencialismo impermeabiliza o Ser de toda crítica. Ele não pode ser visto pelo Universal, a partir de si, pois não é passível de conceitualização. O outro polo, o da empiria, tampouco deixa entrevê-lo. Como nos êxtases fornecidos pelos rituais mágicos, o Ser ressoa como palavra mágica, repetida incessantemente. A busca pela origem pura e arcaica do Ser reproduz de modo secularizado o mito primevo que procurava apaziguar o medo e o sofrimento, mas impotente contra suas causas objetivas.

Na tautologia para a qual conflui esse ser, o sujeito é dissipado: “Mas o ser — o que é o ser? Ele é ele mesmo”. O ser aproxima-se incontornavelmente de uma tal tautologia. [...] Todo juízo, segundo a indicação de Hegel até mesmo o juízo analítico, quer o queira ou não, porta em si a exigência de predicar algo que não se identifica simplesmente com o mero conceito de sujeito. Se o juízo não leva isso em conta, ele quebra o contrato que tinha antecipadamente assinado por meio de sua forma. No entanto, isso se torna inevitável junto ao conceito de ser, tal como ele é manipulado pela nova ontologia. [...]. Ela não pode determinar o ser senão por meio dele mesmo, porque ele não é nem apreensível por meio de conceitos, nem com isso “mediatizado”, nem se deixa mostrar imediatamente segundo o modelo da consciência sensível; ao invés de toda e qualquer instância crítica em relação ao ser, tem lugar a repetição do puro nome. O resíduo, a essência pretensamente não-desfigurada, equivale a uma ἀρχή do tipo daquela que o movimento motivado do pensamento foi obrigado a rejeitar. O fato de uma filosofia negar ser metafísica não decide, como Heidegger o declarou um dia contra Sartre, se ela o é ou não, mas fundamenta antes a suspeita de que no caráter inconfesso de seu teor metafísico se esconderia a não-verdade. Um novo começo a partir de um pretense ponto zero é a máscara de um intenso esforço por esquecimento, a simpatia pela barbárie não lhe é estranha (ADORNO, 2009, p. 67-68).

Adorno afirma que Heidegger evita toda a determinação do ser e do ente<sup>45</sup>. As mediações necessárias entre ambos são contornadas pela primazia do ser, a ontologização

---

<sup>45</sup> “Que não se possa conceber o ente, dotado do modo de ser da presença, a partir de realidade e substancialidade, isso exprimimos com a seguinte tese: a substância do homem é a existência. A interpretação da existencialidade como cura e a sua delimitação frente à realidade não significam, porém,

do ôntico. Ao ser são conferidas uma dignidade e uma superioridade essenciais que impedem sua crítica e a análise não prossegue nem mesmo na diferenciação entre o que seria da ordem do conceito e o que seria da ordem do material. Só resta ao sujeito, nesta lógica, recorrer ao seu mundo interior imediato como fonte de uma verdade essencial. O mais abstrato, o sujeito das propriedades reduzidas do formalismo lógico, torna-se o mais concreto nesta inversão paradigmática. O sujeito se identifica com a verdade produzida internamente, protegido de toda invasão da concretude.

Heidegger não deixa que a *prima philosophia* seja comprometida de maneira crassa pela contingência do material, pela transitoriedade das respectivas eternidades. No entanto, ele também não abdica da concreção originariamente prometida pela palavra existência. A diferenciação entre conceito e material seria para ele o pecado original, apesar de se perpetuar no *pathos* do ser. Aquilo que não se pode subestimar entre as suas muitas funções é que, trazendo em verdade à tona a sua dignidade superior em face do ente, o ser comporta ao mesmo tempo a lembrança do ente do qual ele quer se destacar enquanto a lembrança daquilo que precede a diferenciação e o antagonismo. [...] Essa dialética que faz passar uma para a outra a pura particularização e a pura universalidade, todas as duas de maneira igualmente indeterminada, é silenciada e explorada na doutrina do ser; a imediatidade transforma-se em couraça mítica (ADORNO, 2009, 71-72).

O imediato não é simplesmente rejeitado por Adorno. O processo cognitivo é dele dependente, mas não é aí que se esgota. Uma síntese provisória deve ser constituída para que o imediato possa operar e ser desconstruído. Heidegger, segundo Adorno, não ignora este processo, mas comete o erro de hipostasiá-lo. O que deveria ser um momento entre outros na constituição do saber é elevado à coisa petrificada. O existencialismo que procurava argumentar contra a reificação é sua expressão inconsciente.

A verdade dos processos lógicos radicaria em sua conexão com a objetividade. O espírito, o sujeito cognoscente que se desenvolve graças à historicidade do mundo, se dá a conhecer de forma crescentemente acurada através desta objetividade. Não pode se esgotar em deficientes projeções de seus desejos e de suas capacidades abstratas. Só então a objetividade toma sua verdadeira forma, para o sujeito cognoscente, mostrando que sua apreensão imediata é ideologia. Sua verdade habita nas mediações. O existencialismo se equivocaria, entre outras coisas, por tratar o pensamento como algo que não fosse produto, devir e desenvolvimento, mas algo primeiro e apreensível apenas pela intuição.

---

*o fim da analítica existencial. Ao contrário, permitem apenas que os imbricamentos problemáticos com a questão do ser e seus possíveis modos, assim como o sentido de tais modificações, possam emergir de maneira ainda mais aguda: o ente como ente só é acessível se uma compreensão de ser se dá; a compreensão de ser como ente só é possível se o ente possui o modo de ser da presença” (HEIDEGGER, 2013, p. 282).*

A ideia imutável, secularização do discurso mítico, transforma-se em ontologia e esta em ideologia, apologia do espírito existente como universal demolidor do particular.

O indivíduo empírico individual, carente de reflexão, só pode visualizar a potência de um universal que o esmaga. Por não enxergar as mediações, toma o imediato como verdadeiro. A constituição histórica do universal apaga suas determinações, processo que facilita sua apreensão como um imediato, uma suposta força natural inevitável. A intuição de uma apreensão imediata do mundo não é falsa, mas sim sua afirmação como imutável através do discurso existencial. Na intuição do ente imediato reverberam as mediações do universal produzido na história, tal como as imagens religiosas servem à alegoria do mundo espiritual. Nestas, porém, a confirmação teológica do mundo é substituída pela crítica ao universal opressor daquele. Se o ser se diz de muitas maneiras, sua verdade derradeira se localizaria na sua negação.

Por um lado, a ideia possui uma afinidade eletiva com a ideologia, com a introdução sub-reptícia da imediatidade através do mediado, que a reveste com a autoridade do ser-em-si absoluto, evidente sem qualquer objeção para o sujeito. Por outro lado, a visão das essências designa a visualização fisionômica dos estados de coisas espirituais. O que a legitima é o fato de o espiritual não ser constituído por meio da consciência que está voltada para isso de maneira cognoscente, mas estar fundado objetivamente em si segundo suas leis imanentes, muito para além de seu autor individual, na vida coletiva do espírito. O momento da visualização imediata é adequado a essa objetividade do espírito. Enquanto algo em si já pré-formado, esse momento também pode ser intuído, tal como as coisas sensíveis. A questão é que, exatamente como as coisas sensíveis, essa intuição não é absoluta e irrefutável. [...] O ψεῦδος não é a não cientificidade da intuição categorial, mas a sua cientificação dogmática. Sob o olhar ideador manifesta-se a mediação que estava congelada na aparência da imediatidade do dado espiritual; nesse ponto, a visão das essências está próxima da consciência alegórica. Enquanto experiência daquilo que veio a ser no que supostamente é simples, ela seria quase exatamente o contrário daquilo como o que ela é utilizada: não uma aceitação fiel do ser, mas uma crítica; a consciência não da identidade da coisa com o seu conceito, mas da ruptura entre os dois. Aquilo pelo que luta a filosofia do ser, como se fosse um órgão do positivo enquanto tal, tem a sua verdade na negatividade (ADORNO, 2009, p. 77).

A ontologia existencial trabalha a partir da absolutização daquilo que seria particular. Eterniza o que é processo e decadência. Ignora a cisão real entre sujeito e objeto. O que é afirmado em sua imediatidade só se constitui pela produção e reprodução constante de suas mediações. Todo capitalista tem a consciência econômica, não filosófica, deste processo, ao simplesmente fazer circular o capital em busca de seu incremento. Na filosofia existencial, o ser não se permite pensar, pois não admite suas determinações. Sua crítica à reificação e ao fetiche não alcança o objeto e se limita à confirmação da concepção de mundo dominante. O que existe de irracional no mundo

seria superado se tivesse lugar a reconciliação entre sujeito e objeto, entre os indivíduos e seu modo de produção. A intuição do conceito de razão serve como momento regulador da práxis humana, pois o conceito não exprime adequadamente aquilo a que se refere.

Aquilo que se arroga estar destruindo o fetiche não destrói senão as condições de descobri-lo como fetiche. A evasão aparente termina naquilo do que foge; o ser no qual desemboca é  $\theta\acute{\epsilon}\sigma\epsilon\iota$ . Na cessão do ser, do espiritualmente mediatizado, à visão receptiva, a filosofia converge com sua visão trivial e irracionalista da vida. A referência à irracionalidade não equivaleria por si mesma ao irracionalismo filosófico. Essa irracionalidade é o traço que a não-identidade que não admite supra-assunção entre sujeito e objeto deixa para trás no conhecimento que postula identidade por meio da mera forma do juízo predicativo; ela é também a esperança contra a onipotência do conceito subjetivo. A irracionalidade, porém, exatamente como esse conceito, permanece aí função da *ratio* e objeto de sua autocrítica: aquilo que desliza através da rede é por ela filtrado. Mesmo os filosofemas do irracionalismo remetem a conceitos e, com isso, a um momento racional que seria incompatível com eles. Heidegger contorna aquilo que a dialética, enquanto um de seus temas, quer concluir, na medida em que usurpa um ponto de vista para além da diferença entre sujeito e objeto, uma diferença na qual se manifesta a inadequação da *ratio* àquilo que é pensado. Um tal salto, porém, fracassa com os meios da razão. O pensamento não pode conquistar nenhuma posição, na qual desapareceria imediatamente essa cisão entre sujeito e objeto, uma cisão que reside em todo e qualquer pensamento e no próprio pensar. Por isso, o momento da verdade heideggeriano é nivelado ao irracionalismo de uma visão de mundo (ADORNO, 2009, p. 79-80).

O existencialismo não se preocupa com o mundo efetivo. O momento da transformação do mundo passou e o que importa é a preocupação com o reino de um espírito pensante, o reino da interioridade subjetiva. A reflexão sobre a reificação concreta dos seres humanos dá lugar à preocupação com a categoria da reificação. O discurso sobre a essência do ser substitui as determinações dos conteúdos objetivos. Segundo Adorno, Heidegger possui alergia às mediações do que é coisal e material. Estes são mediados tanto por processos naturais quanto por impregnações históricas por parte de uma subjetividade concreta e por isso, partícipes da sua constituição. Heidegger ignora o que há de dinâmico no material e isso contribui para sua paralisação, para seu uso submetido à lógica de domínio.

Até mesmo as características dinâmicas do material subjetivo são esquecidas no existencialismo. As necessidades humanas, produto do devir histórico que se dá à revelia de necessidades objetivas, tornam-se ideologia e são confirmadas pela ontologização ôntica. Mesmo aquilo que aparece como desejo dos homens administrados pela cultura de massas pode servir como reação ao domínio objetivo do universal, pois comunicam a parcela não dominada dentro dos sujeitos. Há algo como uma identidade entre o pensamento e o desejo. A eliminação de um dos polos desemboca na confirmação da

barbárie. Mas a tensão dialética não deve ser suprimida. A necessidade subjetiva, mesmo a administrada pelo controle social, não deve ser admitida sem reflexão com as mediações das necessidades do objeto. Ela comunica um conteúdo verdadeiro dentro da irracionalidade e falsidade do mundo objetivo.

O pensamento sem necessidade, que não quer nada, seria nulo; mas um pensar a partir da necessidade se confunde quando a necessidade é representada de maneira simplesmente subjetiva. As necessidades são um conglomerado de algo verdadeiro e falso; verdadeiro seria o pensamento que deseja algo correto. Se a doutrina de acordo com a qual as necessidades não podem ser deduzidas de nenhum estado natural, mas do assim chamado padrão cultural, é pertinente, então também se acham inseridas nesse padrão as relações da produção social juntamente com toda a sua má irracionalidade (ADORNO, 2009, p. 86).

O frankfurtiano desintegra o conceito existencialista de Ser invocando justamente a reflexão antropológica e histórica. O Ser existencialista é a figura categorial de uma necessidade de invariância que faz despertar a precariedade do mundo moderno. Para Heidegger, essa precariedade é fruto do distanciamento das pretensas qualidades originais do Ser puro, que se reificou e se maculou na burocracia e na técnica modernas. A solução existencialista seria um retorno ao Ser autêntico, despojado de toda artificialidade. Adorno não concorda com tal solução e indica o conteúdo ideológico da proposição. A busca pelo Ser estático, originário e fundamental oculta o desejo de pacificação, dado que o mundo permanece aterrorizante. O Ser existencialista é a negação abstrata do terror.

O imperturbável gostaria de conservar aquilo que é antigo e condenado. Quanto mais desesperançadamente as formas sociais existentes bloqueiam essa nostalgia, tanto mais irresistível a autoconservação desesperada é introduzida em uma filosofia que deve ser as duas coisas ao mesmo tempo, desespero e autoconservação. As estruturas invariantes são criadas segundo a imagem do horror onipresente, da vertigem de uma sociedade ameaçada pelo declínio total. Se a ameaça desaparecesse, então com certeza também desapareceria com ela a sua inversão positiva, que não é ela mesma outra coisa senão o seu negativo abstrato (ADORNO, 2009, p. 87).

O existencialismo codifica um lamento por uma suposta perda de conteúdo original que ordenaria o mundo, traria significado. Quanto mais ameaçador é o mundo, maior será esta lamentação. No plano social ocorre a identificação do sujeito empírico com as instituições que ordenam o mundo a partir do princípio de identidade. A forma da subjetividade configura de antemão o que os homens devem fazer e sentir. As referências adornianas à Indústria Cultural<sup>46</sup> não são ocasionais quando ele opera esta crítica. O princípio de equivalência, base para o sistema de trocas operante na sociedade capitalista,

---

<sup>46</sup> Para aprofundar neste conceito, cf. Adorno; Horkheimer (1985, p. 99 e ss.) e Adorno (2020).

reduz o próprio humano ao denominador comum da mercadoria. Este processo é a encarnação do princípio agressor da racionalidade filosófica fundamentada na identidade. Retiram-se e ignoram-se qualidades humanas para o mercado operar com fluidez. Mas o agredido se identifica com o agressor. Ele defende as instituições que causam seu próprio colapso. A dialética do esclarecimento ressoa nessa reflexão. A razão que deveria libertar os homens, promover a emancipação, não só não alcança sua meta, como promove seu contrário.

O choramingo pela perda das formas ordenadoras aumenta com a violência dessas formas. As instituições são mais poderosas do que nunca; elas produziram há muito algo como o estilo iluminado com neon da indústria cultural, um estilo que se abate sobre o mundo como outrora o movimento barroco. O conflito não enfraquecido entre a subjetividade e as formas, sob a dominação absoluta dessas últimas, se inverte em identificação com o agressor para a consciência que se experimenta como impotente e não ousa mais transformar a instituição e seus modelos espirituais. A deformação deplorada do mundo, uma deformação que abre as portas para o clamor pela ordem vinculante que o sujeito espera em silêncio que venha de fora, de maneira heterônoma, é, na medida em que sua afirmação é mais do que mera ideologia, fruto não da emancipação do sujeito, mas do fracasso dessa emancipação (ADORNO, 2009, p. 87).

Adorno não pode admitir o conceito de ser-aí de Heidegger. Para o Adorno, Heidegger não faz mais do que cifrar em linguagem filosófica uma subjetividade abstrata que tem como determinação fundamental o modo de produção e reprodução da vida humana. O homem se transforma em mercadoria graças ao princípio de abstração operante no sistema produtivo, cujo modelo filosófico é a lógica formal, própria à racionalidade instrumental. Se Heidegger defende o ser-aí, o sujeito empírico como participante de uma pretensa subjetividade original, o que ele faz, na verdade, segundo Adorno, é atrelar o homem à heteronomia do princípio de troca, da regulação do mercado.

Aquilo que aparece como o amorfo de uma constituição da existência moldada unicamente segundo a razão subjetiva é aquilo que subjuga os sujeitos, o puro princípio do ser-para-outros, do caráter de mercadoria. Em virtude da equivalência e da comparabilidade universais, ele coloca em descrédito por toda parte as determinações qualitativas, nivelando-as tendencialmente. O mesmo caráter de mercadoria, porém, dominação mediatizada dos homens sobre os homens, fixa os sujeitos em sua menoridade; sua maioridade e a liberdade para o qualitativo seguiriam lado a lado (ADORNO, 2009, p. 87).

A articulação entre as diversas áreas do conhecimento já foi ressaltada. Adorno aproveita sua crítica à forma abstrata, necessária para pôr em funcionamento a economia capitalista, para realizar reflexões sobre a forma estética. Se a crítica à Indústria Cultural é implacável, ela recairá até mesmo sobre a arte moderna capaz de acolher a consciência mais progressista decorrente de sua capacidade de entrever a não liberdade no seio da

liberdade prometida. A arte moderna não deve simplesmente tomar a forma abstrata como um modismo, sem refletir o sentido de sua utilização. Se não justifica seu uso não consegue realizar o processo de racionalização, almejado por Adorno, capaz de fazer uma síntese não violenta do ente. É a utilização comercial da arte moderna que Adorno tem em vista. Incapaz de explicar sua racionalidade e seu processo de crítica ao mundo existente, o mercado das obras de arte faz a defesa do abstratamente novo, uma analogia ao mundo da moda. Tal uso seria tão repressivo quanto o das mercadorias destinadas ao consumo massivo.

O estilo revela, sob o projetor da própria arte moderna, seus momentos repressivos. A necessidade de forma que é tomada de empréstimo a ele engana quanto aquilo que na forma há de ruim e de constrangedor. Uma forma que não comprova em si mesma seu direito à vida em virtude de sua função transparente, mas que só é posicionada para que haja forma, é não-verdadeira e, com isso, insuficiente também enquanto forma. De maneira potencial, o espírito ao qual se quer convencer que ele se encontraria dissimulado nessas formas está para além. Somente porque se fracassa no esforço por erigir o mundo de tal modo que não obedeça mais às categorias formais contrárias à consciência mais avançada, a consciência predominante deve tratar espasmodicamente como próprias tais categorias. Mas como o espírito não pode remover completamente a sua insuficiência, ele contrapõe à heteronomia atual grosseiramente visível uma heteronomia, seja passada, seja abstrata, a saber, os valores enquanto *causa sui* e o fantasma de sua reconciliação com os viventes (ADORNO, 2009, p. 87-88).

Mas a arte moderna radical, se não é mero ornamento, desperta aversão imediata. Tal arte, através de sua própria existência objetiva e com o auxílio da crítica estética, é capaz de denunciar a estrutura de produção social, ao invés de se apoiar em princípios de uma estética realista que não se desvencilha da temática diretamente humanista. Obviamente isso se dá apenas através de mediações que partem da estética mais desenvolvida e perpassa saberes complexos dedicados ao preenchimento de determinações do sujeito que foram esvaziadas pela produção material e pela racionalidade instrumental, sua ideologia. A forma abstrata, na arte, é a crítica da redução humana ao abstrato princípio de troca<sup>47</sup>.

A consciência humana média está muito precarizada para conseguir se livrar dos padrões culturais hegemonicamente determinados. Tais padrões reproduzem subjetivamente os caracteres fundamentais para a dominação inspirada na racionalidade instrumental que é, segundo Adorno, um retorno mítico baseado nos princípios de invariância e repetição semelhantes à magia primeva. A repetição possibilita uma

---

<sup>47</sup> É possível identificar a influência que Adorno sofreu de seu amigo de infância, Siegfried Kracauer, no que tange a esta reflexão. Ver Kracauer (2009) e Hansen (2012).

sensação de segurança ao mostrar algo já conhecido, enquanto este mesmo conhecido, sempre igual, interdita o desejo de mudança.

Adorno opera com uma crítica ao existencialismo ao lembrar que este também recorda o momento de reificação. O existencialismo, ao explorar a necessidade humana por segurança, pelo já conhecido, através do recurso à ontologia, ao fundamento e à origem, desdobra-se em uma metafísica que confirma a reificação ao invés de aboli-la. O invariante do fundamento ontológico existencialista, o conceito de Ser, é reificado, pois não reflete a contradição de seu conteúdo determinado, mas escapa através de uma suposta e ilusória imediatez reconfortante. Heidegger, que julgava fazer a crítica da teologia tradicional<sup>48</sup>, recai numa nova forma de teologia.

O ódio à arte moderna e radical, no qual continuam ressoando juntos de maneira beata o conservadorismo restaurador e o fascismo, provém do fato de ela tanto lembrar do que foi desleixado, quanto trazer à luz a questionabilidade do ideal estrutural heterônomo por meio de sua pura existência. Socialmente, a consciência subjetiva dos homens está por demais enfraquecida para explodir as invariantes nas quais ela está aprisionada. Ao invés disso, ela se adéqua a essas invariantes, apesar de lamentar a sua ausência. A consciência reificada é um momento na totalidade do mundo reificado; a necessidade ontológica é sua metafísica, mesmo se essa metafísica, segundo seu conteúdo doutrinal, explora a crítica à reificação, uma crítica que se tornou barata. A forma da invariância enquanto tal é a projeção do que essa consciência possui de cristalizado. Incapaz da experiência de tudo aquilo que já não estivesse contido no repertório do sempre igual constante, ela converte essa imutabilidade na ideia de algo eterno, a ideia da transcendência (ADORNO, 2009, p. 88).

O caráter interdisciplinar de Adorno se faz sentir com o recurso à psicanálise. A crítica adorniana à ontologia fundamental de Heidegger opera com o conceito de Eu fraco<sup>49</sup>, próprio desta ciência. A necessidade de um fundamento invariável é vista como

---

<sup>48</sup> “A dogmática cristã, pelo contrário, nega a verdade do enunciado: ex nihilo nihil fit e dá, com isto, uma significação modificada ao nada, que então passa a significar a absoluta ausência de ente fora de Deus: ex nihilo fit – ens creatum. O nada torna-se agora o conceito oposto ao ente verdadeiro, ao summum ens, a Deus enquanto ens increatum. Também a explicação do nada indica a concepção fundamental do ente. A discussão metafísica do ente mantém-se, porém, ao mesmo nível que a questão do nada. As questões do ser e do nada enquanto tais não têm lugar. É por isso que nem mesmo preocupa a dificuldade de que, se Deus cria do nada, justamente precisa poder entrar em relação com o nada. Se, porém, Deus é Deus, não pode ele conhecer o nada, se é certo que o ‘absoluto’ exclui de si tudo o que tem caráter de nada” (HEIDEGGER, 1991, p. 43).

<sup>49</sup> “É lícito dizer que as furtivas ligações afetivas que vemos na massa bastam inteiramente para explicar uma de suas características, a falta de autonomia e de iniciativa de cada indivíduo, a similitude entre a sua reação e a de todos os demais, seu rebaixamento a indivíduo de massa, por assim dizer. Mas, se a olharmos como um todo, a massa revela mais do que isso; o enfraquecimento da aptidão intelectual, a desinibição da afetividade, a incapacidade de moderação e adiamento, a tendência a ultrapassar todas as barreiras na expressão de sentimentos e a descarregá-los inteiramente na ação – esses e outros traços semelhantes [...] fornecem um quadro inequívoco de regressão da atividade anímica a um estágio anterior, que não nos surpreendemos de encontrar nos selvagens e nas crianças. [...] Temos assim a impressão de um estado em que o impulso afetivo e o ato intelectual pessoal do indivíduo são muito fracos para impor-se por si, tendo que esperar fortalecimento através da repetição uniforme por parte dos outros” (FREUD, 2011, p. 77-78)

uma espécie de sintoma. Um Eu que fosse forte o suficiente, que não fosse oprimido por uma estrutura que o debilita e uma superestrutura que o fustiga com culpa por fracasso, não necessitaria recorrer à mitologia ontológica. A fusão de filosofia, economia, psicologia e antropologia forma uma totalidade, uma constelação conceitual que ultrapassa qualquer tentativa explicativa baseada numa subjetividade constitutiva *a priori*. O Eu precisa deixar de se reduzir à coisa, antes de tudo.

A necessidade de um ponto de apoio, de algo supostamente substancial, não é tão substancial quanto a sua autojustificação gostaria que fosse; ela é muito mais a marca registrada da fraqueza do eu, conhecida pela psicologia como uma danificação dos homens, atualmente típica. Quem não fosse mais oprimido nem pelo exterior nem em si mesmo, não buscaria nenhum ponto de apoio, talvez nem a si mesmo. Os sujeitos que puderam salvar algo da liberdade mesmo sob condições heterônomas padecem menos da falta de um ponto de apoio do que os sujeitos que não são livres e que gostariam demais de imputar a culpa por isso à liberdade. Se os homens não precisassem mais se igualar às coisas, eles não necessitariam mais de uma superestrutura coisal, nem precisariam se projetar como invariantes segundo o modelo da coisalidade. A doutrina das invariantes eterniza o caráter mínimo da transformação e sua positividade, o mal. Nessa medida, a necessidade ontológica é falsa (ADORNO, 2009, p. 88-89).

Por ser dominado pelo universal opressor, Heidegger pode sugerir que o ente é mera expressão do ser. Opera uma síntese no juízo, mas ela não é mais do que a comunicação filosófica e ideológica do estado vigente. Heidegger opera com a gramática do idealismo em busca de uma positividade do ser ignorando a mediação dialética de sua constituição por meio do ente empírico e histórico. O ente é mais do que aparece à intuição, pois se relaciona com outros entes. O ente transcende a mera imediatidade porque se constitui com a mediação de um sujeito formado pela historicidade. O ser é o imediato inicial e aparente que só se deixa conhecer em sua verdade através de suas mediações. O ser imediato não pode ser.

Todo e qualquer ente é mais do que ele é; o ser, em contraste com o ente, lembra-nos disso. Como não há nenhum ente que, na medida em que é determinado e determina a si mesmo, não careça de um outro que ele mesmo não é – pois ele não poderia ser determinado apenas por meio dele mesmo –, ele remete para além de si (ADORNO, 2009, p. 94).

É por essa mesma gramática positiva que Adorno mostra a falsidade do discurso existencialista. A linguagem pode afirmar e significar apenas ao fazer referência a algo externo. A linguagem é dependente deste algo que é o ente. A linguagem que diz ser, diz também algo além ou aquém do ser. Não pode haver um ser isento desta relação. Quem vive em busca da origem se ilude e encontra apenas o ponto de destino disfarçado.

A linguagem, que Heidegger considera com razão como mais do que a mera significação, é criadora graças à falta de autonomia de suas formas em relação àquilo que ele dela extirpa. Se a gramática acopla o “é” com a categoria do substrato ser enquanto seu ativo: exigindo que algo seja, então ela emprega reciprocamente ser apenas na relação com tudo aquilo que é, não em si. A aparência do ontologicamente puro é sem dúvida alguma fortalecida pelo fato de que toda análise de juízos remete a dois momentos, dos quais nenhum pode ser reduzido ao outro — tão pouco quanto, metalogicamente, sujeito e objeto. — O pensamento fascinado pela quimera de algo absolutamente primeiro tenderá a reclamar por fim essa irredutibilidade mesma como algo derradeiro (ADORNO, 2009, p. 94-95).

Para Adorno, Heidegger não faz mais do que tornar absoluto aquilo que é contingente. O existencialismo consegue afirmar esta ilusão apenas por um contínuo processo de abstração de seus polos. O pensamento e sua referência concreta se reduzem ao ponto de sua indiferenciação. O ente desqualificado se torna ser e este, por sua vez, está protegido contra a invasão de qualquer ente, pois carece de conceito. Esta operação se torna possível pelo uso da linguagem que é o único meio de comunicar o ser. A gramática é o seu modo exclusivo de aparição, mas não pode se identificar com a verdade. A linguagem possui seu momento de verdade quando nega a identidade com a coisa, com o objeto. Para Adorno, Heidegger evita esta mediação ao procurar pelo puro nome do ser e reproduz o procedimento ancestral de violência ao objeto.

Heidegger tem a seu favor o fato de não haver nenhum em si sem linguagem; portanto, de a linguagem estar na verdade, e não esta na linguagem como algo meramente designado por ela. Mas a participação constitutiva da linguagem na verdade não instaura nenhuma identidade entre as duas. A força da linguagem afirma-se no fato de a expressão e a coisa se separarem na reflexão. A linguagem não se torna instância da verdade senão na consciência da não-identidade da expressão com aquilo que é visado. Heidegger recusa-se a essa reflexão; ele se detém depois do primeiro passo da dialética da filosofia da linguagem. Seu pensamento também é restauração, uma vez que gostaria de restabelecer a violência do nome por meio de um ritual da nomeação (ADORNO, 2009, p. 101).

O existencialismo codifica em linguagem secularizada a repetição cíclica do antigo ritual. Daí as afirmações adornianas sobre a participação da magia e do mito na dialética do esclarecimento e de como a razão contemporânea se insere nesta dialética ao recair no mito. Heidegger procura uma unidade fundamental carente de determinações que simplesmente não existe. Ao afirmá-la e repeti-la apenas reforça a indeterminação de seus conceitos de ente e de ser.

Um fenômeno só vai além de si mesmo por meio de sua determinação. Aquilo que permanece totalmente indeterminado é sempre dito uma vez mais, como um substitutivo para tanto, assim como gestos que, repelidos de seus objetos de ação, são realizados sempre uma vez mais num ritual sem sentido. A filosofia do ser compartilha esse ritual da repetição com o mito que gostaria tanto de ser. A dialética entre ser e ente, o fato de nenhum ser poder ser pensado

sem o ente e nenhum ente sem mediação, encontra-se reprimida por Heidegger: os momentos que não são sem que um seja mediado pelo outro são para ele o uno sem mediação, e esse uno é o ser positivo (ADORNO, 2009, p. 104).

Adorno, por não abandonar a dialética entre verdade e falsidade, consegue decifrar o que há de ideológico na filosofia existencialista. Ao afirmar que o ente é a expressão do ser, que o particular comunica e afirma o universal, Heidegger confirma o processo ancestral de desqualificação do humano ao que só lhe resta obedecer à dominação do modo de socialização vigente. É neste sentido que o ente se torna essência. A abstração do humano é condição para que o universal siga atuando. O conceito de humano não é realizado, mas esvaziado. Sua verdade ainda não ocorreu.

Sob o sopro da filosofia, o ente torna-se um fato ontológico, expressão distorcida e hipostasiada do fato de o ser não poder ser pensado sem o ente, assim como o ente, segundo a tese fundamental de Heidegger, sem o ser. Com isso, ele constrói seus círculos. A penúria da ontologia é não poder sair daí sem o que lhe é oposto, sem o ôntico; a dependência do princípio ontológico em relação à sua contraparte, o escândalo incondicionável da ontologia, torna-se parte da ontologia. O triunfo heideggeriano sobre as outras ontologias menos astutas é a ontologização do ôntico. O fato de não haver nenhum ser sem o ente ganha a fórmula de que o ser do ente pertence à essência do ser. Com isso, algo verdadeiro se transforma em não-verdade: o ente torna-se essência (ADORNO, 2009, p. 105).

O próprio Heidegger recorre a categorias psicológicas em sua argumentação. Para ele, a angústia seria uma sensação oportuna para fazer aparecer a ausência de sentido da vida reificada, sua relação fundamental entre ser e nada<sup>50</sup>. Adorno toma a reflexão sobre a angústia como ponto de crítica ao existencialismo. No existencialismo a angústia é uma forma de constituição do ser, um modo de operar a redução fenomenológica entre o ser e o nada, fazendo despertar o fundamento original da intuição do ser. Para Adorno, no entanto, o recurso à angústia como categoria psicológica determinante do ser oculta uma justificação do presente imediato como se fosse imutável. O ser historicamente constituído de Adorno não corrobora o ser, a existência premente heideggeriana. A vida sem sentido do mundo contemporâneo, para Adorno, é o resultado de relações históricas que reduziram o humano ao princípio de equivalência, à forma da mercadoria. A vida sem sentido é elevada à condição ontológica, portanto imutável, no existencialismo.

Categorias tais como a angústia, as quais ao menos não se deve estipular que precisariam durar para sempre, tornam-se por meio de sua transfiguração constituintes do ser enquanto tal, algo preordenado à existência, seu a priori.

---

<sup>50</sup> “A disposição para a angústia é o sim à insistência para realizar o supremo apelo, o único que atinge a essência do homem. Somente o homem, em meio a todos os entes, experimenta, chamado pela voz do ser, a maravilha de todas as maravilhas: que o ente é. [...] A clara coragem para a angústia essencial garante a misteriosa possibilidade da experiência do ser” (HEIDEGGER, 1991, p. 49).

Elas se instalam justamente como o sentido que não pode ser denominado no estado histórico atual de maneira positiva, imediata. O sem-sentido é investido de sentido, na medida em que o sentido do ser deve imergir precisamente em sua contraparte, na mera existência enquanto sua forma (ADORNO, 2009, p. 107).

A filosofia adorniana não procura por nenhuma categoria invariante. Não se fundamenta em nenhuma origem, isso seria recair no mito. O recurso mitológico da ontologia fundamental que busca desesperadamente um retorno à origem não passa de um desdobramento da subjetividade histórica conformada inicialmente no início da modernidade. O *cogito* cartesiano, a certeza de si, a tentativa inicial de fundamentação do conhecimento seguro de si e do objeto desaguou nesta filosofia da identidade que desintegrou as qualidades do sujeito e apreendeu violentamente o objeto em configurações subjetivas formadas de antemão. O conceito filosófico tradicional de bem, inconsciente da ideologia que carregava, sempre esteve identificado com o imutável e o eterno. Adorno, por sua vez, associa o imutável ao repetitivo e este à pulsão de morte<sup>51</sup>. O que se repete incessantemente na história humana é a violência e o horror. A indústria cultural é a cifra estética deste fenômeno social, o sempre semelhante é o aprisionamento subjetivo na confirmação desta pulsão. O bem, para Adorno, deve necessariamente escapar do repetitivo, do invariante e da ontologia. Somente um sujeito fortalecido seria capaz disso.

Aquilo que permanece igual a si mesmo, a pura identidade, é o mal; a fatalidade mítica é atemporal. Ao secularizar a fatalidade, a filosofia foi sua escrava, porquanto reinterpretou com um eufemismo gigantesco o imutável como o bem, e isso até as teodiceias de Hegel e Leibniz. Se quiséssemos projetar uma ontologia e seguir nesse caso o estado de coisas fundamental cuja repetição a transforma em invariante, então isso seria o horror. Em suma, uma ontologia da cultura teria de assumir aquilo em que a cultura efetivamente fracassou. O lugar de uma ontologia filosoficamente legítima seria mais a construção da indústria cultural do que a construção do ser; o bom seria somente aquilo que escapa à ontologia (ADORNO, 2009, p. 109-110).

Ao final da crítica à ontologia constitutiva, Adorno estende sua reflexão dialética desintegrando o próprio solo antropológico que reveste a psicologia e a economia. É impossível determinar em definitivo o que o homem é. Ele é sempre devir, processo contínuo. Não se deve buscar sua resposta numa pretensa origem mítica, nem em seu estado atual. Este, o homem atual, é um simulacro. Um mero valor de troca acorrentado

---

<sup>51</sup> “Pois no inconsciente psíquico nota-se a primazia de uma compulsão de repetição vinda dos impulsos instintuais, provavelmente ligada à íntima natureza dos instintos mesmos, e forte o suficiente para sobrepor-se ao princípio do prazer, que confere a determinados aspectos da psique um caráter demoníaco, manifesta-se claramente ainda nas tendências do bebê e domina parte do transcurso da psicanálise do neurótico” (FREUD, 2010a, p. 356).

ao processo produtivo que seus antepassados criaram, mas que fugiu do controle. A procura por invariantes desemboca, via de regra, em justificativa ideológica ao estado existente, opressor. Sua essência não pode ser identificada com sua atualidade, pois solaparia toda intenção de mudança. A antropologia que fecha os olhos para o processo de desumanização interdita a possibilidade de interpretação do humano à miséria constitutiva. Este é um aspecto da dialética do esclarecimento. O processo de constituição do sujeito autônomo é seguido de perto pela dessubjetivação. Quanto mais abstratas e formais são as características dominantes do pensamento, menos se compreende o sujeito enquanto apêndice do processo produtivo. A famosa frase de Sartre: “a existência precede a essência”, procurando significar que o ser humano está aberto, livre<sup>52</sup>; é um engodo. Trata a falta de determinação como se fosse algo positivo e não o esvaziamento nocivo de que realmente se trata.

Não se pode indicar o que é o homem. O homem de hoje é função, não é livre, ele regride a um ponto anterior a tudo aquilo que lhe é sugerido como invariante, mesmo que essa seja a indigência sem apoio da qual se nutrem certas antropologias. Ele arrasta consigo enquanto herança social as deformações que veio sofrendo há milênios. Se a essência humana fosse decifrada a partir de sua constituição social, então isso sabotaria sua possibilidade. Uma assim chamada antropologia histórica não teria mais quase valor algum. Em verdade, ela conceberia a gênese e a condicionalidade, mas as atribuiria aos sujeitos, sob a abstração da desumanização que os tornou o que eles são e que permanece tolerada em nome de uma *qualitas humana*. Quanto mais concreta a antropologia se apresenta, tanto mais ilusória ela se torna, indiferente em relação àquilo no homem que não se funda absolutamente nele enquanto sujeito, mas no processo de dessubjetivação que, desde tempos imemoriais, correu paralelamente à formação do sujeito. A tese de uma antropologia arrivista de que o homem é aberto — raramente lhe falta o olhar de soslaio malicioso do animal — é vazia; ela faz passar a sua própria indeterminação, sua bancarrota, por algo determinado e positivo. A existência é um momento, não o todo contra o qual foi concebida e a partir do qual, uma vez destacada, ela se apoderou da pretensão irrealizável, logo que se estilizou em filosofia. O fato de não se conseguir dizer o que o homem é não é indício de nenhuma antropologia particularmente nobre, mas um veto contra todas as antropologias (ADORNO, 2009, p. 111-112).

---

<sup>52</sup> “Mas a liberdade não tem essência. Não está submetida a qualquer necessidade lógica; dela deve-se dizer o que Heidegger disse do Dasein em geral: ‘nela, a existência precede e comanda a essência’. A liberdade faz-se ato, e geralmente alcançamo-la através do ato que ela organiza com os motivos, os móveis e os fins que esse ato encerra” (SARTRE, 1997, p. 541-542). E ainda: “Com efeito, somente pelo fato de ter consciência dos motivos que solicitam minha ação, tais motivos já constituem objetos transcendentais para minha consciência, já estão lá fora; em vão buscaria recobrá-los: deles escapo por minha própria existência. Estou condenado a existir para sempre para-além de minha essência, para-além dos móveis e motivos de meu ato: estou condenado a ser livre. Significa que não se poderia encontrar outros limites à minha liberdade além da própria liberdade, ou, se preferimos, que não somos livres para deixar de ser livres” (idem, p. 543-544).

A experiência intelectual adorniana mostra como as tentativas filosóficas do começo do século XX deram prosseguimento à filosofia da consciência. Partem dos problemas epistêmicos que fundamentam a constituição do conhecimento e se fecham à dialética entre sujeito e objeto ao operarem a sua cisão. Seguem afirmando a primazia do sujeito, louvam seus poderes de constituição do objeto. Operam ideologicamente ao buscar e afirmar um estado cognitivo primevo, puro e original. Adorno mostrou a falsidade desta concepção ao fazer a crítica constante da ontologia fundamental e da razão instrumental e ainda acrescentou a ligação destas como o mundo de produção de mercadorias e sua subserviência ao princípio de dominação e à compulsão destrutiva à repetição.

O capítulo seguinte aprofunda esta discussão ao levantar a questão da liberdade do sujeito constitutivo e argumenta que seu caráter dialético, contraditório, faz saltar conteúdos de não liberdade, qualidades que escapam às determinações subjetivas constituintes. A própria forma do sujeito é colocada como objeto de crítica.

## CAPÍTULO II

### RETALHOS DE LIBERDADE

A forma do sujeito cognoscente pode ser conhecida pelos instrumentos que ele utiliza para pensar e como os emprega. Adorno tem isso em mente ao desdobrar suas reflexões sobre a filosofia kantiana. O enorme projeto filosófico de Kant conseguiu prescrever as regras do puro pensamento, do pensamento posto em prática, da ética e da faculdade de julgar, de proferir juízos sobre os objetos, entre eles o artístico. Trata-se de um sistema filosófico completo baseado no procedimento da identificação e na proibição da contradição. As regras do pensamento são definidas a priori. Todo pensamento que ultrapassa estas regras é acusado de especulação vazia. Todo objeto que infringe as leis postas pelo pensamento será um não-objeto filosófico, um algo qualquer que pode, sem culpa, ser desprezado pela reflexão<sup>53</sup>.

Adorno enfatizará no sistema kantiano, apesar de reconhecer sua importância, este sistema de proibições que limitam o pensamento ao invés de fazê-lo progredir. Ao elaborar sua crítica, Adorno tem em mente a história da filosofia<sup>54</sup>. Consciente da situação humana em meio ao sistema social, cuja organização excede o controle humano baseado em objetivos racionais e se reproduz desordenadamente, posicionando o humano apenas como uma função para o andamento do processo produtivo, pode-se identificar em Kant um *leitmotiv* que é recorrente na reflexão adorniana: a dialética entre meios e fins. A forma subjetiva codificada pela filosofia kantiana oferece a primazia para os meios, para os instrumentos do pensamento, desqualificando o reino das finalidades.

[...] a consideração prévia degenera-se em uma proibição à consideração. As regras de jogo de um método moldado simplesmente segundo as regras correntes das ciências exatas regulam aquilo sobre o que é permitido refletir,

---

<sup>53</sup> Kant foi cuidadoso ao estabelecer os limites da razão partindo da experiência possível, empírica sem, contudo, impossibilitar a reflexão conceitual. Isto é, Kant não é um positivista. Para maiores explicações, consultar Beckenkamp (2017, p. 147 e ss.).

<sup>54</sup> Adorno tem em mente a posição de Kant (1724-1804) no debate entre os empiristas britânicos: Bacon (1561-1626), Hobbes (1588-1679), Locke (1632-1704), Hume (1711-1776); e os racionalistas do restante da Europa: Descartes (1596-1650), Espinosa (1632-1677), Leibniz (1646-1716). Curiosa é a influência do matemático e astrônomo Newton (1643-1727), cujas descobertas influenciaram o modo como Kant desenvolve sua filosofia e prescreve as regras do pensamento influenciado pela lógica matemática.

como se isto fosse o mais urgente; os modos e os meios de procedimento aprovados conquistam a primazia sobre o que precisa ser conhecido, as metas. Desqualificam-se as experiências que resistem ao signo ligado a elas de maneira inequívoca (ADORNO, 2009, p. 179).

Kant obviamente não se via como um filósofo que limitou razão humana a ponto de desqualificá-la. Dentre suas preocupações encontra-se um tema fundamental, próprio da tradição iluminista: a liberdade. Kant afirma que o sujeito será livre quando pensar por si mesmo, quando deixa de ser tutelado por figuras variadas de autoridade. Sua filosofia moral se dedicará a resolver o problema de como essa liberdade humana de inspiração individualista pode funcionar numa sociedade, num coletivo, portanto.

Adorno verá a expressão desse individualismo burguês já bastante desenvolvido à época de Kant. A crítica adorniana, seguindo o método dialético, formará uma constelação de conceitos que desintegrarão o sujeito do conhecimento kantiano. O primeiro passo é, sem dúvida, a devolução do indivíduo ao reino do social. O processo de abstração operado por Kant reduz essa que é uma de suas qualidades fundamentais, determinantes para que a linguagem possa surgir e o pensamento consiga se desenvolver. Operando com a dialética, Adorno percebe que o pensamento kantiano oculta a heteronomia, pois o que ele quer é justamente afirmar seu oposto. Aí está um exemplo claro de como a filosofia da identidade afirma algo e obstinadamente exclui o que não se adequa. Para Kant, liberdade é autonomia, logo, a lei não pode vir de fora, mas unicamente a partir das qualidades intrínsecas ao sujeito. Ao devolver o sujeito para o meio social, Adorno recoloca a heteronomia que constitui o sujeito e complexifica o problema. Não se trata simplesmente de afirmar, como uma tese contrária, que o sujeito nunca será livre. Toda a questão se vê matizada. Liberdade e não-liberdade se interpenetram, pois negar absolutamente quaisquer dos conceitos seria uma abstração, uma redução de qualidades objetivas que se encontram tanto no sujeito quanto no social.

No momento em que a pergunta sobre a liberdade da vontade se reduz à pergunta sobre a decisão de cada particular, em que esses particulares são destacados de seu contexto e o indivíduo separado da sociedade, a sociedade cede à ilusão de um puro ser-em-si absoluto: uma experiência subjetiva restrita usurpa a dignidade do que é maximamente certo. O substrato da alternativa tem algo de fictício. O sujeito que é pretensamente em si é mediado nele mesmo por aquilo do que ele se separa: a conexão de todos os sujeitos. Por meio da mediação, ele mesmo se torna aquilo que, segundo a sua consciência da liberdade, ele não quer ser: heterônimo. Mesmo quando a não-liberdade é positivamente reconhecida, procura-se por suas condições — como condições de uma causalidade psíquica imanentemente fechada — no indivíduo separado, que essencialmente não é nada de separado nesse sentido (ADORNO, 2009, p. 181).

A constelação adorniana do conceito de liberdade assenta seu primeiro movimento no resgate do conceito de não-liberdade. A partir daí a análise se desdobra em reflexões que vão da história com viés antropológico, passam novamente pela filosofia e desembocam na psicologia de cunho cientificista, inspirada nas regras do pensamento legisladas por Kant, ainda que os psicólogos não o tenham lido. Adorno não se cansa de mostrar as semelhanças entre a razão moderna e o pensamento mitológico. O sacrifício mítico para o exorcismo do mal transforma-se na redução cognitiva para o controle do indesejado. Os procedimentos repetitivos se encontram em ambos<sup>55</sup>. Da filosofia antiga Adorno recorre a Aristóteles, o grande mestre do pensamento da não-contradição. Aqui se destaca o procedimento de redução, aquilo que é pode ser reduzido ao Um original<sup>56</sup>. Com base nesta exposição, Adorno mostra o entrelaçar de mito e filosofia antiga. Mais um passo é necessário e ele chega à psicologia cientificista. A técnica psicológica é a mesma dos ritos e do aristotelismo. O sujeito é despido de suas qualidades, opera-se uma redução do ser até que reste apenas o que pode ser observado, medido e retraduzido nos conceitos que a ciência já havia selecionado de antemão: reações. Conceitos como vontade e liberdade ficam excluídos da reflexão, pois seriam anticientíficos.

Atendo-se aos dados ou às suas heranças contemporâneas, as proposições protocolares, desonera-se a consciência daquilo que contradiz o mundo exterior. De acordo com as regras de tal ideologia, só poderíamos descrever e classificar os modos de comportamento dos homens em diversas situações, mas não poderíamos falar de vontade ou de liberdade; isso seria fetichismo conceitual. Todas as determinações do eu precisariam ser, como o behaviorismo de fato planejava, simplesmente retraduzidas nos modos de reação e nas reações particulares, que teriam, então, se consolidado. Não se leva em conta que o que é consolidado traz à tona novas qualidades ante os reflexos dos quais ele pode ter surgido. Os positivistas obedecem inconscientemente ao dogma do primado do elemento primeiro, cultivado por seus inimigos mortais metafísicos: “O que há de mais velho é o que merece ser mais venerado, mas aquilo pelo que juramos é o mais elevadamente honrado”. Em Aristóteles, é o mito; o que sobrevive dele nos antimitológicos declarados é a concepção de que tudo aquilo que é pode ser reduzido àquilo que um dia foi.

---

<sup>55</sup> “Se, por causa da irracionalidade, o princípio do sacrifício se revela efêmero, ele perdura ao mesmo tempo em virtude de sua racionalidade. Essa se transformou, não desapareceu. O eu consegue escapar à dissolução na natureza cega, cuja pretensão o sacrifício não cessa de proclamar. Mas ao fazer isso ele permanece justamente preso ao contexto natural como um ser vivo que quer se afirmar contra um outro ser vivo. A substituição do sacrifício pela racionalidade autoconservadora não é menos troca do que o fora o sacrifício. Contudo, o eu que persiste idêntico e que surge com a superação do sacrifício volta imediatamente a ser um ritual sacrificial duro, petrificado, que o homem se celebra para si mesmo opondo sua consciência ao contexto da natureza” (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 53).

<sup>56</sup> “Algumas coisas, portanto, são unidade ou enquanto contínuas ou enquanto são um todo, outras são unidade se sua noção é uma unidade: e assim são as coisas cuja intelecção é única, ou seja, indivisível. E indivisível é a intelecção do que é indivisível por número ou por forma. Indivisível por número é o indivíduo. Indivisível por forma é, ao contrário, o que é indivisível pelo conhecimento e pela ciência, de modo que deverá ser um em sentido primário o que é causa da unidade das substâncias” (ARISTÓTELES, 2005, p. 435-437).

Em seu método quantificador que procede do mesmo ao mesmo há tão pouco espaço para o outro em formação quanto no sortilégio do destino. Não obstante, aquilo que nos homens, a partir de seus reflexos e contra eles, se objetivou, o caráter ou a vontade, o órgão potencial da liberdade, também mina essa liberdade. Pois ele incorpora o princípio dominante ao qual os homens progressivamente se submetem (ADORNO, 2009, p. 183).

Ao fazer a crítica da psicologia científicista, do behaviorismo, Adorno salva o que há de correto no conceito de liberdade. Se a relação entre sujeito e objeto se reduzisse às reações descritas pelo método psicológico, não sobraria nenhuma liberdade, todo o comportamento humano seria limitado a reações predeterminadas pelo seu organismo, preparado para agir no meio externo, que seria seu limite. Trata-se de uma verdadeira apologia da não-liberdade. A redução científica, a abstração das qualidades humanas, chega ao ponto de desprezar capacidades fundamentais para a constituição da vida humana. Não se trata, para Adorno, de escolher entre liberdade ou não-liberdade. O pensamento precisa se voltar ora para um, ora para outro, às vezes para ambos simultaneamente. Sem a formação da identidade de uma pessoa, sem a formação de um Eu, a liberdade seria impossível. Mas essa formação procede do exterior, portanto, é determinada, mediada. O sujeito não é causa de si mesmo, porém o sujeito existe.

Desde o início, a identidade do si-mesmo e a autoalienação acompanham uma a outra; por isso, o conceito de autoalienação é bem pouco romântico. Condição da liberdade, a identidade é ao mesmo tempo imediatamente o princípio do determinismo. A vontade não existe senão na medida em que os homens se objetivam em caracteres. É assim que eles se transformam em algo extrínseco a eles mesmos — o que quer que isso possa significar —, segundo o modelo do mundo exterior das coisas, submetido à causalidade. — De resto, o conceito positivista de “reação”, puramente descritivo segundo a sua intenção, pressupõe incomparavelmente mais do que reconhece: uma dependência passiva em relação à situação a cada vez dada. O que é escamoteado a priori é a ação recíproca entre o sujeito e o objeto — a espontaneidade já seria excluída pelo método —, em ressonância com a ideologia da adaptação que, a serviço do curso do mundo, subtrai uma vez mais teoricamente dos homens esse momento da espontaneidade. Se nos restringíssemos às reações passivas, então permaneceríamos, segundo a terminologia da filosofia mais antiga, junto à receptividade: nenhum pensamento seria possível (ADORNO, 2009, p. 183).

Claro que os motivos históricos da consolidação do sujeito subjazem ao pensamento de Adorno. “*O conceito de liberdade e a coisa mesma chamada liberdade faltaram a épocas inteiras, a sociedades inteiras*” (ADORNO, 2009, p. 184). Mas ao trabalhar com a dialética de liberdade e não-liberdade, orientando-se pelo processo histórico, Adorno traz para a constelação o argumento psicológico enriquecido por outros conceitos. Não mais a redução operada pelas variáveis ação e reação, mas o conceito de narcisismo. O domínio do homem sobre a natureza sugere ao primeiro sua autonomia. O

modelo social deste domínio arcaico é a dominação entre os homens. Quem domina não consegue perceber sua situação de dependência ao dominado. A interpenetração dos conceitos é recíproca. A liberdade tomada hierarquicamente é um autoengano narcísico. O sujeito que domina confirma suas potencialidades pela exclusão de sua dependência<sup>57</sup>.

O caráter soberano do pensamento que, em virtude de sua liberdade, se volta para si como para seu sujeito produz também o conceito de não-liberdade. Não há nenhuma simples contradição entre esses dois conceitos, mas uma interpenetração entre eles. A consciência não apreende isto por meio de um ímpeto teórico ao conhecimento. A soberania que domina a natureza e a forma social dessa soberania, a dominação sobre os homens, lhe sugere o oposto, a ideia de liberdade. Aquele que está no vértice da hierarquia, não visivelmente dependente, era o seu arquétipo histórico. Com o conceito abstrato e universal de um para além da natureza, a liberdade é espiritualizada e transformada na liberdade ante o reino da causalidade. Com isto, porém, ela se transforma em autoilusão. Expresso em termos psicológicos, o interesse do sujeito na tese de que ele seria livre é narcisista, tão desmedido quanto tudo o que é narcisista (ADORNO, 2009, p. 186).

O sujeito cognoscente, narcísico até a medula, interdita seu próprio pensamento sobre si e sobre o objeto, mas não consegue interditar suas emoções. Adorno recorre à sensação de culpa e de fracasso que atormenta os indivíduos em sociedade. A liberdade ideologicamente prometida jamais é alcançada. Repressão, culpa e retorno do reprimido<sup>58</sup> são conceitos da teoria psicanalítica que Adorno não hesita em inserir em sua reflexão filosófica. *“Os sujeitos se conscientizam dos limites de sua liberdade por pertencerem eles mesmos à natureza, mas sobretudo por sua impotência em face da sociedade autonomizada em relação a eles”* (ADORNO, 2009, p. 187). A análise do sujeito faz Adorno recorrer àquilo que escapa ao conceito. Junto ao Eu habitaria algo como um não-eu. Para se constituir, o sujeito necessita reprimir pulsões que vão ser relegadas ao Outro, ao que é natureza. Este Outro continuará habitando o sujeito sem que ele se dê conta, mas em alguns momentos ele pode ser percebido com maior nitidez. Adorno recorre à neurose

---

<sup>57</sup> *“O desenvolvimento do Eu consiste num distanciamento do narcisismo primário e gera um intenso esforço para reconquistá-lo. Tal distanciamento ocorre através do deslocamento da libido para um ideal do Eu imposto de fora, e a satisfação, através do cumprimento desse ideal. [...] O ideal do Eu deixou em condições difíceis a satisfação libidinal nos objetos, na medida em que seu censor rejeita parte deles como intolerável. Quando um tal ideal não se desenvolveu, a tendência sexual em questão aparece inalterada na personalidade, como perversão. Ser novamente o próprio ideal, também no tocante às tendências sexuais, tal como na infância – eis o que as pessoas desejam obter, como sua felicidade”* (FREUD, 2010b, p. 48).

<sup>58</sup> *“É muito provável que o processo inteiro seja tornado possível pela relação de ambivalência em que se inscreve o impulso sádico a ser reprimido. Mas a repressão, inicialmente boa, não se sustenta, e com a progressão das coisas o seu fracasso ressalta cada vez mais. A ambivalência, que permitiu a repressão através da formação reativa, é também o lugar onde o reprimido consegue retornar. O afeto desaparecido volta transformado em angústia social, angústia da consciência, recriminação desmedida, a ideia rejeitada é trocada por um substituto por deslocamento, com frequência deslocamento para algo menor, indiferente. [...] Assim o trabalho de repressão, na neurose obsessiva, prolonga-se numa luta interminável e sem êxito”* (FREUD, 2010b, p. 97-98).

como o momento de não controle do Eu. A neurose explode a ilusão de autonomia do sujeito, pois mostra o reino de não liberdade na própria estrutura psíquica individual<sup>59</sup>. Não foram poucas as escolas filosóficas que sugeriram que, em detrimento às confusões e perigos do mundo externo, o sujeito se reconciliasse consigo e se refugiasse no reino interno de seus pensamentos. O recurso adorniano à psicanálise contribui para desintegrar mais esta ilusão<sup>60</sup>.

Sem a anamnese do impulso indômito e pré-egoico que é banido mais tarde para a zona da sujeição à natureza sem liberdade, não poderia ser criada a ideia de liberdade que, contudo, culmina ela mesma no fortalecimento do eu. [...] Até onde alcança uma tal aparência persistente, a consciência não é instruída sobre o momento de sua não-liberdade senão em estados patogênicos como as neuroses compulsivas. Essas neuroses impõem à consciência que ela aja na esfera da própria imanência segundo leis que ela experimenta como “estranhas ao eu”; recusa da liberdade em seu reino natural. Metapsicologicamente, o sofrimento característico das neuroses também tem o aspecto de que elas destroem a imagem cômoda de ser livre no interior e não livre no exterior, sem que se abra para o sujeito em seu estado patológico a verdade, que esse estado lhe comunica e que ele não pode conciliar nem com sua pulsão, nem com seu interesse racional. Todo conteúdo veritativo das neuroses está no fato de elas demonstrarem ao eu em si a sua não-liberdade com base no que é estranho ao eu, com base no sentimento do “mas este não sou eu”; e isso lá onde se interrompe seu domínio sobre a natureza interior (ADORNO, 2009, p. 187-188).

Segundo Adorno, o processo de subjetivação hegemônico desenvolvido desde a pré-história tem por instrumento a técnica de unificação, um método que reduz as qualidades de um objeto até um mínimo necessário para sua intervenção, domínio, controle e modificação. Este é o princípio de dominação que Adorno não cansa de enfatizar. Esse procedimento é utilizado quando o próprio sujeito se dobra sobre si mesmo: a autorreflexão. Desta forma, o sujeito se torna objeto para si e pode, com toda a experiência acumulada, abstrair suas qualidades até o mínimo operacional. O sujeito se crê livre internamente, pois usando as técnicas de dominação do objeto pode controlar e orientar seu pensamento. Este processo envolve a unificação a um princípio de controle que a tradição pôde chamar de sujeito, indivíduo, pessoa, consciência, autoconsciência,

<sup>59</sup> “[...] a mania de grandeza humana deve sofrer [um insulto] da pesquisa psicológica atual, que busca provar ao Eu que ele não é nem mesmo senhor de sua própria casa, mas tem de satisfazer-se com poucas notícias do que se passa inconscientemente na sua psique” (FREUD, 2014, p. 381).

<sup>60</sup> Não que a crítica ao recolhimento ao mundo exclusivo do pensamento já não tivesse sido efetuada anteriormente. Hegel já havia criticado sua expressão presente num ramo da filosofia grega, o estoicismo, quando analisa as figuras da consciência que devêm da dialética do senhor e do escravo: “A liberdade da consciência-de-si é indiferente quanto ao ser-aí natural; por isso igualmente o deixou livre, e a reflexão é uma reflexão duplicada. A liberdade no pensamento tem somente o puro pensamento por sua verdade; e a verdade sem a implementação da vida. Por isso é ainda só o conceito da liberdade, não a própria liberdade viva. Com efeito, para ela a essência é só o pensar em geral, a forma como tal, que afastando-se da independência das coisas retornou a si mesma” (HEGEL, 2002, p. 154).

consciência de si, Eu. Tal processo abstrativo, como todo procedimento da filosofia da identidade, reduz por exclusão. Aquilo que habita o Eu mas não encaixa em suas categorias é eliminado. O procedimento é simultaneamente verdadeiro e falso. É verdadeiro, pois somente quando ocorre tal abstração é possível formar algo como um Eu, e somente assim esse Eu agirá de forma livre em algum âmbito. Falso, pois ao libertar o Eu também se liberta aquilo que nele há de objeto, o não-Eu. Na verdade, todo conteúdo de não-Eu dentro do sujeito está livre, foge do controle do Eu. Como o Eu não abdica da ilusão de ser senhor dentro de sua própria casa, ele mesmo cria uma técnica que interdita o que lhe escapa. Técnica devidamente codificada pela psicanálise como inibição e repressão, e assegurada como terreno do Eu<sup>61</sup>.

Aquilo que cai sob a unidade do que a teoria do conhecimento tradicional denominava a autoconsciência pessoal — ela mesma cheia de compulsões, porquanto essa unidade se impõe sobre todos os seus momentos sob a forma de uma legalidade —, isso aparece como livre para o eu que se recolhe em si porque ele deduz a ideia de liberdade do modelo de sua própria dominação; primeiramente, da dominação sobre os homens e as coisas, e, então, interiorizada, da dominação sobre o conjunto de seu conteúdo concreto do qual ele dispõe na medida em que o pensa. Não se trata apenas de uma autoilusão da imediatidade que se insufla até se tomar por absoluta. É somente na medida em que alguém enquanto um eu não age de maneira meramente reativa que o seu agir pode chegar a ser denominado livre. Não obstante, aquilo que não é domado pelo eu enquanto o princípio de toda determinação, aquilo que, tal como na filosofia moral kantiana, parece desprovido de liberdade para o eu e que até hoje foi de fato desprovido de liberdade, também seria igualmente livre. Por intermédio do progresso da autoexperiência, a liberdade se torna, enquanto um dado, problemática para essa experiência, e, contudo, como o interesse do sujeito não renuncia a ela, ela é sublimada e transformada em ideia. É isto que verifica metapsicologicamente a teoria psicanalítica do recalçamento. De acordo com ela, de uma maneira dialeticamente suficiente, a instância recalcadora, o mecanismo compulsivo, é idêntica ao eu, ao órgão da liberdade (ADORNO, 2009, p. 188).

O que a experiência intelectual adorniana faz, tomando o conceito de liberdade da filosofia da identidade e mostrando a constelação que o compõe, é advertir como a liberdade pressuposta pelo sujeito não está assegurada. Mas a afirmação oposta, de que não há liberdade alguma, também é imprecisa. A liberdade subjetiva está em consonância com a liberdade objetiva. Somente se o objeto for livre haverá possibilidade de um sujeito livre. É possível traduzir essa reflexão filosófica em termos sociológicos. Os cidadãos

---

<sup>61</sup> “O Eu renuncia a estas funções que lhe cabem, para não ter de efetuar nova repressão, para evitar um conflito com o Id. Outras inibições se acham claramente a serviço da autopunição, como não raro sucede com as inibições da atividade profissional. O Eu não pode fazer certas coisas, pois elas lhe trariam vantagens e êxitos, o que o severo Super-eu lhe proíbe. Então o Eu renuncia também a essas realizações, para não entrar em conflito com o Super-eu” (FREUD, 2014a, p. 18).

serão livres apenas em uma sociedade que conseguisse se organizar a partir de fins racionais conscientemente postos para eles mesmos.

A introspecção não descobre em si nem a liberdade, nem a não-liberdade como algo positivo. Ela concebe as duas coisas em relação com algo extramental: a liberdade como a contra-imagem polêmica do sofrimento sob a compulsão social, a não-liberdade como a própria imagem desse sofrimento. Assim como o sujeito não é a “esfera das origens absolutas” pela qual ele se faz passar na filosofia, as determinações graças às quais ele se atribui o seu caráter soberano também não podem jamais prescindir daquilo que, segundo a sua própria autocompreensão, não pode existir sem elas. Só se pode julgar aquilo que é decisivo no eu, sua independência e sua autonomia, em relação à sua alteridade, em relação ao seu não-eu. A existência ou a não-existência da autonomia depende de seu opositor e de sua contradição, do objeto que concede ou recusa autonomia ao sujeito; desvinculada disso, a autonomia é fictícia (ADORNO, 2009, p. 188).

Na *Crítica Da Razão Prática*, Kant propõe vários experimentos morais, cujas situações hipotéticas o levam a prescrever o que seria a situação moralmente correta, e assim mesmo, de acordo com as ideias de autonomia e liberdade da razão subjetiva<sup>62</sup>. Adorno renega a própria ideia de experimento. Seu processo abstrativo coloca o sujeito em situações esvaziadas de significações e qualidades reais. O sujeito que acredita poder controlar mentalmente todas as situações deixa escapar séries de determinações objetivas e subjetivas. Seu controle será sempre insuficiente. Sua liberdade é tolhida pelo próprio experimento.

Livre só seria quem não precisasse se curvar a nenhuma alternativa, e no existir há um vestígio da liberdade de se recusar a todas elas. Liberdade significa crítica e transformação das situações, não a sua confirmação por meio da decisão em meio à sua estrutura de constrangimento (ADORNO, 2009, nota de rodapé, p. 191).

Ao prosseguir na análise da argumentação kantiana sobre a liberdade, Adorno destaca como Kant opera tal conceito a partir da noção de vontade e sua relação com o princípio da causalidade. Kant apela para a natureza. Os seres vivos estão sujeitos a lei da causalidade, mas os seres racionais possuem na vontade um desdobramento da causalidade. Aquela seria o desenvolvimento natural desta<sup>63</sup>. Ora, a causa é um princípio de determinação. Um fenômeno que ocorre sob a jurisdição de uma relação de causa e efeito é um fenômeno determinado, circunscrito a tal regra. A razão kantiana tem a propriedade de uma racionalidade necessária. Trata-se de um paradoxo: livre na

<sup>62</sup> “A razão, em uma lei prática, determina imediatamente a vontade, sem mediação de sentimento algum de prazer ou de desprazer, nem mesmo de um prazer ligado a essa lei; e apenas porque tal faculdade pode ser prática como razão pura, é que lhe torna possível ter caráter legislativo” (KANT, 2008, p. 33-34).

<sup>63</sup> “Tudo na natureza age segundo leis. Só um ser racional tem a capacidade agir segundo a representação das leis, isto é, segundo princípios, ou: só ele tem uma vontade” (KANT, 2005, p. 47).

necessidade. “*De fato, a liberdade torna-se para Kant uma propriedade da causalidade dos sujeitos viventes porque ela se acha para além das causas estranhas que a determinam e se concentra nessa necessidade que coincide com a razão*” (ADORNO, 2009, p. 192-193).

Adorno marca a distinção entre uma categoria do pensamento kantiano, abstrata por princípio metodológico para este filósofo, e um conceito cuja determinação enriquece-o com qualidades concretas. Seu modelo pode ser a arte, nunca um raciocínio lógico formalizado. Não são poucas as referências que Adorno faz às artes como modelo para a constelação operada por conceitos que lidam com o concreto. Se para o pensamento abstrato de Kant a categoria da vontade elimina qualidades reais para poder operar como o puro pensamento livre, ausente de características humanas como o desejo e a dúvida, o teatro de Shakespeare não passa despercebido como um modelo enriquecido para Adorno. Hamlet sabe o que deve fazer para honrar o nome de seu pai, mas hesita e fracassa a cada movimento. E a causa para a não realização do dever radica na própria constituição do sujeito autônomo. A peça é um marco da literatura, pois trata do advento do sujeito moderno, sua separação de uma comunidade que lhe forneceria todo modo de agir, pensar e sentir. Ao se distanciar como sujeito, pensar sobre si e sobre a lei que deve seguir, sua ou da sociedade, Hamlet hesita<sup>64</sup>.

Enquanto puro λόγος, a vontade torna-se uma terra de ninguém entre sujeito e objeto, antinômica de um modo diverso do que tinha sido visado pela crítica da razão. — Todavia, no começo da autorreflexão do sujeito moderno em seu caminho de emancipação, em Hamlet, a divergência entre compreensão e ação é paradigmaticamente apresentada. Quanto mais o sujeito se torna um ser-por-si e se distancia de uma consonância sem fissuras com a ordem previamente dada, tanto menos coincidem ação e consciência (ADORNO, 2009, p. 193).

Para caracterizar algo que existe no Eu, que escapa do sujeito constitutivo, que foge à toda tentativa de apreensão conceitual através da racionalidade que opera com o princípio da identidade, Adorno fornece uma palavra, uma categoria: o suplementar. Esta categoria surge no pensamento adorniano para caracterizar o que havia sido extraído pelo formalismo kantiano do conceito de vontade. Esta, agora enriquecida por um acréscimo de objeto e de natureza impulsiva, corporal e paradoxalmente reflexiva, pode reconciliar o desejo objetivo com a experiência psíquica. É a absolvição da carne que não mais acredita no pecado.

---

<sup>64</sup> “*Mas eu, idiota inerte, alma de lodo, vivo na lua, insensível à minha própria causa*” (SHAKESPEARE, 2019, 48).

O elemento suplementar é impulso, resto de uma fase na qual o dualismo entre extra e intramental ainda não tinha se consolidado inteiramente; ele não pode nem ser conscientemente descartado, nem se mostrar como um elemento ontologicamente derradeiro. [...] O impulso, ao mesmo tempo intramental e somático, impele para além da esfera da consciência, uma esfera à qual, porém, ele pertence. Com o impulso, a liberdade penetra na experiência; isto anima seu conceito de liberdade entendido como o conceito de um estado que não seria nem natureza cega, nem natureza reprimida. O fantasma da liberdade — que não deixa a razão se estiolar em face da presença de nenhuma prova de interdependência causal — é o fantasma de uma reconciliação entre espírito e natureza. [...] Para a reflexão filosófica, ele aparece como algo puro e simplesmente diverso, porque a vontade reduzida à razão pura prática é uma abstração. O elemento suplementar é o nome dado àquilo que foi exterminado por essa abstração; sem ele, a vontade não teria nenhuma realidade (ADORNO, 2009, p. 193).

Ao proceder com a crítica à subjetividade formal, que para Kant se identifica com a liberdade do pensamento, Adorno generaliza sua crítica a todo o idealismo alemão. A identidade entre ser e pensamento, a liberdade plena, que é a doutrina do conceito de absoluto, na verdade seria a tradução filosófica de uma tentativa de escamotear, iludir a consciência ocultando-lhe sua característica básica: o pensamento lógico fornecido pela filosofia da identidade, que proíbe o princípio de contradição, é uma forma abstrata cujo princípio fundamental é o ato de coagir. O pensamento formal é a expressão da não-liberdade que existe no mundo concreto. A ciência moderna, para Adorno, não faz mais do que repetir o procedimento ancestral de violência tanto ao sujeito quanto ao objeto<sup>65</sup>.

Por mais que o pensamento se esforce em eliminar a contradição, não o consegue. Pois a forma fundamental do pensar é contraditória, ainda que se esforce em ocultar esta informação. Mas a dialética adorniana não é uma técnica de terra arrasada. Adorno não recai em nenhuma forma de irracionalismo, nem de conhecimento imediato do objeto. A forma da identificação é mantida, mas deve ser superada. Seu método de superação é dialético, a forma negada deve permanecer na subsequente. O conhecimento pode progredir, enriquecer-se de determinações do sujeito e do objeto. Inicialmente, Adorno

---

<sup>65</sup> “*Nas primeiras fases do nomadismo, os membros da tribo têm ainda uma parte autônoma nas funções destinadas a influenciar o curso da natureza. Os homens rastreiam a caça, as mulheres cuidam do trabalho que pode ser feito sem um comando rígido. Quanta violência foi necessária antes que as pessoas se acostumassem a uma coordenada tão simples como essa é impossível determinar. Nela, o mundo já está dividido numa esfera do poder e numa esfera profana. Nela, o curso da natureza enquanto eflúvio do mana já está erigido em norma, que exige a submissão. [...] O sentimento de horror materializado numa imagem sólida torna-se o sinal da dominação consolidada dos privilegiados. Mas isso é o que os conceitos universais continuam a ser mesmo quando se desfizeram de todo aspecto figurativo. A forma dedutiva da ciência reflete ainda a hierarquia e a coerção. Assim como as primeiras categorias representavam a tribo organizada e seu poder sobre os indivíduos, assim também a lógica em seu conjunto – a dependência, o encadeamento, a extensão e união dos conceitos – baseia-se nas relações correspondentes da realidade social, da divisão do trabalho*” (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 30).

ênfatiza uma identificação entre a lógica formal e os princípios de causalidade e de não-contradição como a forma de conhecer o objeto.

Como, segundo sua doutrina [do idealismo alemão], tudo o que é deve ser pensamento, i.e., pensamento do absoluto, tudo o que é deve ser livre. Mas isso não procura senão apaziguar a consciência do fato de que os pensamentos não são de maneira alguma livres. Poder-se-ia comprovar a sua não-liberdade mesmo antes de todo controle social, de toda adaptação às relações de dominação, em sua forma pura, na consistência lógica, a existência de uma coerção em face daquilo que é pensado tanto quanto em face daquele que pensa e que só se apropria do pensado por meio da concentração. Estrangula-se aquilo que não se integra à execução do juízo; o pensamento exerce de antemão essa violência que a filosofia refletiu no conceito de necessidade. Por meio de uma identificação, a filosofia e a sociedade se intermediam de maneira maximamente profunda no interior dessa necessidade. A regulamentação hoje universal do pensamento científico traz à tona essa relação antiquíssima nos modos de procedimento e nas formas de organização. Sem o momento coercitivo, porém, o pensamento não poderia existir de maneira alguma. A contradição entre liberdade e pensamento não pode ser eliminada nem pelo pensamento, nem para o pensamento, mas exige sua autorreflexão. [...] A normatividade das formas puras do pensamento, a *causa cognoscendi*, é projetada sobre os objetos como *causa efficiens*. A causalidade supõe o princípio lógico-formal, mais propriamente a ausência de contradições, o princípio da identidade nua e crua, enquanto regra do conhecimento material de objetos, ainda que o desenvolvimento tenha transcorrido historicamente de maneira inversa (ADORNO, 2009, p. 197).

A identificação é clara na argumentação adorniana. O pensamento que opera com o princípio de identidade toma como forma geral a causalidade hipostasiada. A forma generalizada se toma como lei. Não é permitido pensar de outro modo. Adorno levanta a possibilidade de transgressão. O que aconteceria se o princípio de identidade, cópia da coação, fosse abandonado?

Privado da coerção à identidade, o pensamento talvez pudesse renunciar à causalidade que é modelada segundo essa coerção. Esta hipostasia a forma como critério obrigatório para um conteúdo que não apresenta essa forma por si: uma reflexão metacrítica teria de acolher o empirismo. [...] A unidade dominante, porém, é o mesmo conceito da razão, e, por fim, a unidade lógica da pura ausência de contradições (ADORNO, 2009, p. 197).

A filosofia kantiana, para Adorno, procede de tal maneira que as abstrações operadas esvanecem todo resquício de objetividade. Adorno, para fazer esta crítica, relembra o conceito de razão para Kant. Entre razão e pensamento há uma distinção. O pensamento é a capacidade de operar por juízos, fazer afirmações, negações. A razão tem um duplo caráter. Ela é, ao mesmo tempo a pura forma da subjetividade e o resumo de toda a validade objetiva. A subjetividade se transforma em fonte de toda a verdade. Ao fazer isso, sem perceber, a razão aniquila o objeto.

Para Kant, a objetividade da razão enquanto tal, quinta-essência da validade lógico-formal, se transforma em refúgio da ontologia, ferida mortalmente pela crítica em todos os âmbitos materiais. Isso não instaura apenas a unidade das três críticas: enquanto esse momento de unidade, a razão adquire justamente esse caráter duplo que mais tarde se tornou uma das motivações da dialética. Para ele, a razão é por um lado distinta do pensamento, a pura figura da subjetividade; por outro lado, como quinta-essência da validade objetiva, ela é arquétipo de toda objetividade. Seu caráter duplo permite à filosofia kantiana tanto quanto aos idealistas alemães seu ponto de virada: proclamar a objetividade da verdade e de todo conteúdo, uma objetividade esvaziada de maneira nominalista pela subjetividade, em nome da mesma subjetividade que aniquila essa objetividade. Na razão, esses dois componentes já se mostram como uma coisa só; mas tudo aquilo que se tem de alguma forma em vista como objetividade, tudo aquilo que se opõe à subjetividade, desaparece abstratamente no sujeito, por mais que Kant ainda se oponha a isso (ADORNO, 2009, p. 198).

Kant não criou a forma de pensamento que se baseia na coação, hipostasiada pelo princípio de identidade. Ele é responsável por uma parte do processo filosófico que codificou essa forma de pensar. Sem a codificação kantiana, a tarefa realizada pelos filósofos posteriores ficaria muito mais difícil. De certo modo, é possível afirmar que Adorno dá continuidade ao trabalho realizado por Kant.

O pensamento formal desemboca na afirmação de que o sujeito cognoscente possui uma liberdade que, contrastada com o mundo real, não se sustenta. Adorno dispara ironicamente contra essa forma de pensar ao acusá-la de esquizofrenia. A cisão entre sujeito e objeto é tão profunda que Adorno recorre mais uma vez às semelhanças com os modos arcaicos de pensar, a magia e o feitiço, tema recorrente em suas argumentações. Os homens encontram-se enfeitados, presos ao destino cego. Entretanto, o destino universal não é mais causado pelas forças desconhecidas da natureza, mas obra do modo de produção criado pelo homem, autonomizado e devastador. O discurso filosófico da modernidade afirma a liberdade subjetiva, mas oculta a não-liberdade tanto do pensamento, o sujeito, quanto do objeto, a sociedade e seus modos de socialização.

Por isso, nos sujeitos reais que existem socialmente, a não liberdade tem até hoje o primado ante a liberdade. No interior da realidade moldada segundo o princípio da identidade não há nenhuma liberdade dada positivamente. Onde, sob o encantamento universal, os homens parecem liberados neles mesmos do princípio de identidade e, com isso, dos determinantes intelectivos, eles não se acham para além, mas aquém do ser-determinado: enquanto esquizofrenia, a liberdade subjetiva é um elemento destrutivo que só integra efetivamente os homens ao encantamento da natureza (ADORNO, 2009, p. 203).

Adorno oferece a reflexão necessária para quebrar o feitiço. Ao invés da pura subjetividade constitutiva, ao invés das categorias abstratas e a priori fornecidas pela razão, a reflexão deve se voltar para o objeto. Ao fazer isso, nem mesmo a categoria da causalidade, uma categoria do pensamento, seria abandonada. A lógica subjetiva deveria

respeitar o objeto em suas determinações e não excluir o que não lhe adequa. Ao deixar que o objeto fale, a subjetividade se destronaria, abandonaria sua aspiração por domínio, diminuiria seu narcisismo, rejeitaria sua ambição totalitária sem abandonar o conceito de totalidade que, destronado o sujeito, poderia ser operado a partir da lógica da desintegração.

Se a causalidade fosse buscada como uma determinação das coisas mesmas — por mais mediada subjetivamente que ela fosse —, então se abriria em uma tal especificação, em oposição ao uno indiferenciado de uma subjetividade pura, a perspectiva da liberdade. Ela seria considerada como aquilo que difere da coerção. Nesse caso, a coerção não seria mais louvada como se se tratasse de um ato do sujeito, sua totalidade não seria mais afirmada. Ela perderia essa violência a priori que foi extrapolada a partir da coerção real. Quanto mais objetiva é a causalidade, tanto maior é a possibilidade da liberdade; é efetivamente por isso que, quem quer a liberdade, precisa insistir na necessidade (ADORNO, 2009, p. 209).

Adorno insiste na crítica ao conceito de liberdade em Kant. Neste, a liberdade se funde à necessidade. O conceito de causalidade faz a ligação e ao mesmo tempo oculta tal relação. “*O conteúdo de sua própria liberdade — da identidade que anexou tudo aquilo que não é mais idêntico — equivale à necessidade, à lei, ao domínio absoluto. [...] Ele constrói mesmo a liberdade como um caso especial de causalidade*” (ADORNO, 2009, p. 210). Mas o sujeito autônomo kantiano sofre abstração às últimas consequências. Seu processo de formalização é tão intenso que não se consegue determiná-lo no tempo e no espaço. “*De acordo com a doutrina kantiana, para poder tomar parte na liberdade, esse sujeito noumenal precisaria ser extratemporal, enquanto inteligência pura, em sua existência não determinável segundo o tempo*” (ADORNO, 2009, p. 212).

Adorno não consegue poupar as críticas mais violentas à abstração que retira o sujeito do tempo e do espaço. Liberdade é sempre um ato que precisa ser localizado para um ente empírico.

Não podemos conceber como a liberdade, por princípio atributo de um agir temporal e atualizado unicamente de maneira temporal, deveria poder ser predita de algo radicalmente atemporal; também não podemos conceber como é que algo de tal modo atemporal conseguiria atuar sobre o mundo espaço-temporal sem se tornar ele mesmo temporal e se perder no reino kantiano da causalidade. O conceito-de-coisa-em-si emerge como um *deus ex machina* (ADORNO, 2009, p. 213).

Tome-se por exemplo a leitura que Adorno faz das antinomias da razão pura. Em Kant, tais antinomias tratam de mostrar como o pensamento pode se perder caso ultrapasse os limites da experiência fornecido pelas categorias do sujeito que se põe a analisar a empiria. Por considerar que alguns raciocínios vão além das capacidades cognitivas e são dominados apenas pela imaginação, Kant lhes impõe uma barreira. A

terceira antinomia trata especificamente da questão da liberdade ao se relacionar com a causalidade. A tese da antinomia diz que para além das causas naturais haveria ainda uma causalidade fundamentada na liberdade do sujeito. Sua antítese afirma que não existe liberdade, todas as causas são naturais. Como o pensamento kantiano proíbe optar em definitivo por uma das afirmações, pois elas ultrapassam a capacidade de verificação empírica, a solução é o uso transcendental a partir de uma função meramente reguladora da moral<sup>66</sup>. Adorno verá no pensamento kantiano, mais uma vez, a expressão da coação causal do sujeito disfarçada de liberdade.

Apesar da dissolução da terceira antinomia, a filosofia moral kantiana permanece antinômica: de acordo com a sua concepção conjunta, ela só consegue representar o conceito de liberdade como repressão. Em Kant, todas as concretizações da moral portam traços repressivos (ADORNO, 2009, p. 214).

Depois da desintegração do conceito kantiano de liberdade, Adorno pode voltar a enriquecê-lo com determinações que escaparam ao processo de abstração formalista do sujeito transcendental. A concreção que se destaca neste ponto é o resgate de concepções tiradas da economia política. Há, de fato, uma diferenciação palpável entre o ser humano como mera função – uma abstração operada pela lógica – e o ser humano como proprietário de qualidades objetivas e necessidades reais que orientam a consecução de objetivos relacionados ao desenvolvimento da vida humana. O próprio sistema de formalização lógica tem um espelhamento na vida real. É o homem tomado como força de trabalho, uma mercadoria que desempenha uma função abstrata, determinada apenas pelo tempo de trabalho<sup>67</sup>. Ao voltar-se para o humano, Adorno pode carregar novas determinações relacionadas não ao tempo, mas ao conteúdo das ações.

---

<sup>66</sup> “Prático é tudo aquilo que é possível através da liberdade. Mas se as condições para o exercício do nosso livre-arbítrio são empíricas, então neste caso a razão não pode ter um outro uso que o regulativo, servindo unicamente para efetivar a unidade das leis empíricas. [...] Neste setor, pois, a razão não pode nos fornecer senão leis pragmáticas do comportamento livre para atingirmos os fins que nos são recomendados pelos sentidos; de maneira alguma pode, pois, munir-nos de leis puras determinadas completamente a priori. Em contrapartida, as leis práticas puras, cujo fim fosse dado completamente a priori pela razão e que nos comandasse de maneira absoluta e não empiricamente condicionada, seriam um produto da razão pura. Tais são as leis morais, e portanto só estas pertencem ao uso prático da razão pura e admitem um cânon” (KANT, 1980, p. 391).

<sup>67</sup> “Mas o decisivo foi o valor-de-uso específico da força de trabalho, o qual consiste em ser ela fonte de valor, e de mais valor que o que tem. Este é o serviço específico que o capitalista espera. E ele procede, no caso, de acordo com as leis eternas da troca de mercadorias. Na realidade, o vendedor da força de trabalho, como o de qualquer outra mercadoria, realiza seu valor-de-troca e aliena seu valor-de-uso. Não pode receber um sem transferir o outro. O valor-de-uso do óleo vendido não pertence ao comerciante que o vendeu, e o valor-de-uso da força de trabalho, o próprio trabalho, tampouco pertence a seu vendedor. O possuidor de dinheiro pagou o valor diário da força de trabalho; pertence-lhe, portanto, o uso dela durante o dia, o trabalho de uma jornada inteira. A manutenção quotidiana da força de trabalho custa apenas meia jornada, apesar de a força de trabalho poder operar, trabalhar, uma jornada inteira, e o valor que sua

Neste sentido, Adorno pode resgatar o conceito de humanidade. Este não seria a mera reunião de homens, seu coletivo abstrato. Opera-se com tal conceito para recordar que o ser do humano ainda não está realizado. Sua redução universal como função atrelada ao processo de produção e troca de mercadorias ainda o distancia desta realização. O modelo de liberdade resgatado nesta constelação que abarca a causalidade e o processo de produção de mercadorias termina por mostrar a falsidade do conceito de liberdade apresentado na filosofia da identidade e explora as qualidades não incluídas no conceito, rejeitadas pelo processo de abstração.

[...] a humanidade, o princípio do ser-humano, de maneira alguma a soma de todos os homens, ainda não foi realizada. Não obstante, não se pode descartar o conteúdo fático que se liga à palavra “humanidade”: todo indivíduo precisa ser levado em conta como representante do gênero humano socializado, não como uma mera função do processo de troca. A diferença acentuada por Kant de maneira decisiva entre meio e fim é uma diferença social entre os sujeitos considerados enquanto a mercadoria “força de trabalho” da qual se extrai valor econômico e os homens que, mesmo como tais mercadorias, ainda permanecem os sujeitos em virtude dos quais toda a máquina é posta em funcionamento — uma máquina que se esquece deles e só os satisfaz de modo periférico (ADORNO, 2009, p. 215-216).

Para Adorno, a utilização de categorias da economia política se torna uma estratégia fundamental no trabalho de requalificação do conceito de liberdade. Tomado isoladamente, o conceito é uma mera abstração, refere-se a algo carente de substância no tempo e no espaço. Reinserido no mundo real, admitido como processo de pensamento que organiza, controla e limita o mundo material, o conceito abre possibilidades para a crítica filosófica e social. Ao tomar em consideração o processo que se organiza pela lei de produção de valores de troca, é possível afirmar que os sujeitos não são livres, pois atuam contra a sua vontade, não podem escolher não servir a este processo. A universalidade se realiza de forma opressiva<sup>68</sup>. Todos devem obedecer.

---

*utilização cria num dia é o dobro do próprio valor-de-troca. Isto é uma grande felicidade para o comprador, sem constituir injustiça contra o vendedor” (MARX, 2004, p. 227).*

<sup>68</sup> *“Foi preciso que decorressem séculos para o trabalhador ‘livre’, em consequência do desenvolvimento do modo de produção capitalista, consentir voluntariamente, isto é, ser socialmente compelido a vender todo o tempo ativo da sua vida, sua própria capacidade de trabalho, pelo preço de seus meios de subsistência habituais; seu direito à primogenitura, por um prato de lentilhas. É, por isso, natural que a jornada de trabalho prolongada, que o capital procura impor aos trabalhadores adultos por meio da coação do Estado, da metade do século XIV ao fim do século XVII, coincida aproximadamente com o tempo limitado de trabalho que, na segunda metade do século XIX, é imposto pelo Estado, com o fim de evitar a transformação do sangue das crianças em capital. O que hoje, por exemplo, no estado de Massachusetts, até recentemente o estado mais livre da América do Norte, é proclamado como limite legal do trabalho dos meninos com menos de 12 anos, era a jornada normal de trabalho na Inglaterra, ainda na metade do século XVII, vigente para operários em pleno vigor, para braceiros robustos do campo e para ferreiros atléticos” (MARX, 2004, p. 313).*

Paradoxal neste processo é o discurso sobre a emancipação do sujeito ter se originado enquanto o sistema capitalista se desenvolvia e se consolidava enquanto universal. O conceito de indivíduo tem como fundamento o homem que se libertou das regras do sistema feudal<sup>69</sup>. O conteúdo de liberdade desta crítica social se transforma em seu contrário ao atrelar o sujeito a uma nova forma de dominação. A filosofia da subjetividade constitutiva é a forma lógica deste processo de sujeição.

Para além das cabeças dos indivíduos formalmente livres, a lei valorativa se impõe. Eles são desprovidos de liberdade, de acordo com a intelecção de Marx, enquanto os seus executores involuntários, e, em verdade, de modo tanto mais fundamental, quanto mais crescem os antagonismos sociais junto aos quais se formou pela primeira vez a representação da liberdade. O processo de autonomização do indivíduo, função da sociedade de troca, culmina com a sua supressão por meio da integração. Aquilo que é produzido pela liberdade converte-se em não-liberdade (ADORNO, 2009, p. 219).

O conceito não é despojado de suas afirmações ilusórias por negação mortífera. Ele é resgatado para oferecer ao pensamento a possibilidade de reflexão sobre o que ainda pode ocorrer na vida humana concreta. Esvaziado de suas determinações, os conceitos soam como palavras retóricas, discursos demagógicos. O discurso acerca da liberdade subjetiva no mundo real, tão bem adaptado ao nicho empresarial, guarda semelhança com a narrativa mitológica tantas vezes recordada por Adorno. Se no mito o indivíduo não tinha forças para escapar do seu destino, no discurso contemporâneo, filosófico e publicitário o sujeito tampouco pode evitar ser livre sob as condições impostas pelo mercado<sup>70</sup>. A contradição entre liberdade e condições impostas não é linguística, mas fruto do processo real de reprodução do sistema.

Por mais que a vida continue se reproduzindo sob as condições da não-liberdade, seu conceito pressupõe, segundo o seu próprio sentido, a possibilidade daquilo que ainda não está fechado, a possibilidade da experiência aberta, que se reduziu a tal ponto que a palavra “vida” já soa como um consolo vazio. Não menos do que a liberdade do indivíduo burguês, porém, a necessidade de sua ação também é uma caricatura. Ela não é, como o conceito

<sup>69</sup> “[...] para o liberalismo clássico, o mundo humano estava constituído de átomos individuais com certas paixões e necessidades, cada um procurando acima de tudo aumentar ao máximo suas satisfações e diminuir seus desprazeres, nisto igual a todos os outros, e naturalmente não reconhecendo limites ou direitos de interferência em suas pretensões. Em outras palavras, cada homem era ‘naturalmente’ possuído de vida, liberdade e busca da felicidade, como afirmava a Declaração de Independência dos Estados Unidos, embora os pensadores liberais mais lógicos preferissem não colocar isto na linguagem dos ‘direitos naturais’” (HOBSBAWM, 1977, p. 256-257).

<sup>70</sup> “No âmbito reificado do projeto do capital e de seus mecanismos de funcionamento, o trabalho assume uma forma ativa de subjetividade, desde que seu objetivo precípua seja colocá-la a serviço do capital e suas necessidades de acumulação. [...] Mesmo no trabalho dotado de maior significado intelectual, imaterial, o exercício da atividade subjetiva está constrangido em última instância pela lógica da forma/mercadoria e sua realização” (ANTUNES, 1999, p. 128).

de lei o promete, transparente, mas toca cada indivíduo como acaso, prosseguimento do destino mítico (ADORNO, 2009, p. 220).

Partindo do processo de abstração lógica, os conceitos são tão esvaziados que podem ser utilizados de modo arbitrário. O mecanismo de produção ideológica pode operar livre de amarras. Palavras que designariam fenômenos ligados ao mundo biológico podem ser reagrupadas e ressignificadas em contextos que a reflexão toma como essencialmente sociais. Vida em sociedade passa a compor uma rede de significados que impulsionam a uma compreensão de um destino ao qual não se poderia fugir. Como a produção da vida em sociedade não é organizada pelos membros que a compõem, mas por um processo que não aceita questionamentos, o social se confunde com determinações próprias das forças naturais.

Na anarquia da produção de mercadorias manifesta-se a natureza indômita da sociedade, tal como ressoa concomitantemente na palavra “vida”, categoria biológica para um ser essencialmente social. Se o processo de produção e de reprodução da sociedade fosse transparente para os sujeitos e determinado por eles, então esses sujeitos também não seriam mais jogados de um lado para o outro passivamente pelas tempestades sombrias da vida (ADORNO, 2009, p. 220).

A filosofia da identidade, ao ser desintegrada por Adorno, abre caminho para a constituição de novas identidades, diferente das anteriores, não meramente formais. A associação ideológica de forças socialmente constituídas como se fossem destinos inescapáveis fornecem a aparência de uma identidade entre tal determinismo e a desumanização. Esta, por sua vez, pode ser identificada com o trato do humano como função abstrata, sua utilização como mera força de trabalho. Tais identificações possibilitam o resgate de qualidades humanas que subvertam sua interpretação reducionista. Para dizer o mínimo, pode-se afirmar que a força de trabalho possui, além de um valor troca, um valor de uso.

O determinismo age como se a desumanização, o caráter de mercadoria da força de trabalho que é desenvolvido até a totalidade, fosse a essência humana pura e simplesmente, sem levar em consideração o fato de o caráter de mercadoria encontrar seus limites na força de trabalho que não possui apenas valor de troca, mas também um valor de uso (ADORNO, 2009, p. 221).

A desintegração do conceito de identidade atinge a falsa dicotomia entre determinismo e liberdade inserida no contexto de outra dicotomia, desta vez entre a liberdade e a não liberdade da vontade. Toda cisão em duas teses opostas é falsa, pois a negação abstrata de uma tese não implica na afirmação real da outra. O processo lógico-formal do conhecimento não consegue alcançar o núcleo do objeto. A tese abstrata da

liberdade da vontade afirma que a espontaneidade pura seria possível, o que, por sua vez, seria negado por um corolário lógico, que a espontaneidade pura termina por ser a pura reação ao ambiente, portanto, determinada por este, logo, não livre. O conjunto de silogismos pode seguir negando-se e afirmando-se ininterruptamente sempre que não faça contato com as determinações reais e concretas de seus objetos.

A liberdade da vontade individual só poderia se dar de fato em uma sociedade em que os homens pudessem organizar sua produção e reprodução fundamentados na satisfação de suas *necessidades objetivas*<sup>71</sup>, antes de tudo. Enquanto o processo social seguir se pautando pela produção e incremento de valores de troca, abstratos portanto, a sociedade não pode ser a matriz de homens livres. Esta é a tradução em termos sociológicos da contradição lógica operada pelos conceitos filosóficos de universal e particular. Enquanto a contradição não se revolve na realidade, sua possibilidade de resolução imaginativa também fica limitada.

O sujeito só precisa formular a alternativa que lhe é incontornável entre a liberdade e a não-liberdade da vontade para que esteja perdido. Toda tese drástica é falsa. No ponto mais íntimo, a tese do determinismo e a tese da liberdade da vontade coincidem. As duas proclamam a identidade. Por meio da redução à espontaneidade pura, os sujeitos empíricos são submetidos à mesma lei que, enquanto categoria da causalidade, se expande até o determinismo. Talvez os homens também fossem liberados da vontade; com certeza, é somente em uma sociedade livre que os indivíduos seriam livres. [...] A antinomia entre a determinação do indivíduo e a responsabilidade social que lhe é contraditória não é nenhuma utilização falsa dos conceitos, mas é real: a figura moral da irreconciliação entre o universal e o particular (ADORNO, 2009, p. 221).

O modelo filosófico fornecido pela experiência intelectual adorniana interdita o isolamento e a redução de qualidades objetivas decorrentes do processo histórico do

---

<sup>71</sup> Apesar da expressão *necessidades objetivas* não encontrar amplo respaldo na literatura marxista, insistirei em seu uso pela articulação que ela representa entre a transposição da racionalidade instrumental para uma razão objetiva atenta às finalidades humanas. Sua inspiração provém da leitura da *Teoria Estética* adorniana, onde se afirma que os materiais constituintes das obras de arte possuem uma lógica interna que deve ser respeitada. O respeito pela necessidade do material confere ao sujeito uma liberdade ampliada, como se vê na *Dialética Negativa* do próprio Adorno. No mundo extra-estético, o respeito pelas necessidades do objeto significa a própria realização do conceito de uma sociedade justa. A influência da *Teoria Estética* se dá na reflexão sobre sujeito e objeto, como se vê à continuação: “Para a obra de arte e, portanto, para a teoria, o sujeito e o objeto constituem os seus próprios momentos; são dialéticos por os componentes das obras – o material, a expressão e a forma – estarem associados dois a dois. Os materiais são elaborados pela mão daqueles de que a obra de arte os recebeu; a expressão objetivada na obra e objetiva em si penetra como emoção subjetiva; a forma deve, segundo **as necessidades do objeto**, ser elaborada subjetivamente, tanto quanto ela não deve comportar-se de modo mecânico relativamente ao formado. Analogamente à construção de um dado na teoria do conhecimento, o que se apresenta tão objetivamente impermeável aos artistas, como muitas vezes acontece com seu material, é ao mesmo tempo sujeito sedimentado; o que segundo a aparência é mais subjetivo, a expressão, é também objetivo de tal maneira que a obra de arte aí se esgota e em si incorpora; por fim, é um comportamento subjetivo em que se imprime a objetividade” (ADORNO, 2012, p. 253, grifo meu).

desenvolvimento social. Da dialética entre liberdade e não-liberdade se conclui a sua relação necessária fundamental. Nenhum dos polos pode ser isolado. A não-liberdade é condição para o surgimento da liberdade, tanto em sua forma lógica, meramente uma tarefa da reflexão, quanto em sua forma real. O conceito de razão unifica propriedades racionais através da identificação de categorias que excluem processos que discordam do seu conceito fundante. Nisso a razão se funda simultaneamente como coação, cópia da dominação da natureza.

Há tanta liberdade da vontade quanto há a vontade de os homens se libertarem. A própria liberdade, contudo, está tão enredada com a não-liberdade que ela não é meramente inibida por esta, mas a contém como condição de seu próprio conceito. Não mais do que qualquer outro conceito individual, esse conceito da liberdade não pode ser isolado como algo absoluto. Sem a unidade e a coerção da razão, algo similar à liberdade jamais poderia ter sido nem mesmo pensado, para não falar de ele poder ter existido (ADORNO, 2009, p. 222).

Adorno procura incessantemente nas bases do pensamento lógico aquilo que este busca negar e diferenciar-se. O recurso ao pensamento antropológico é recorrente. Compreendido como processo objetivo natural, a tomada de consciência da lei da causalidade possibilita a ação humana sobre a natureza. Tal lei internalizada pelo sujeito cognoscente se transforma em domínio de seus impulsos naturais que germinam o surgimento de um Eu que se diferenciaria da natureza. Origem de várias dicotomias como corpo e mente, carne e espírito, corporal e intelectual. Adorno sugere que a conscientização deste momento natural no surgimento da razão facilitaria uma reconciliação com a natureza interna, amenizando o domínio e a violência.

Não obstante, a causalidade não é outra coisa senão a natureza indômita do homem, a qual ele faz prosseguir como domínio da natureza. Se o sujeito chega a conhecer algum dia o momento de sua igualdade com a natureza, então ele não precisa mais igualar a natureza a si mesmo (ADORNO, 2009, p. 225).

A reflexão sobre as determinações do conceito de liberdade prossegue ao pôr em circulação uma análise do personalismo. Este, caracterizado inicialmente como a possibilidade de determinar a liberdade na pessoa isolada, individual, oferece a ilusão de fundamentar a moral como um bem inalienável da subjetividade constituinte. Trata-se de um recurso desesperado para salvar o pensamento moral em meio à barbárie crescente. Totalmente alijado de qualquer contato com os processos universais de socialização, contraditórios em essência objetiva, abstrações inspiradas pelo procedimento de equalização formal dos sujeitos, o personalismo é uma consequência do modo de

compreender o sujeito que, mais uma vez, oculta uma ideologia afirmativa da dominação e contradição social.

A tendência nominalista induz equivocadamente o pensamento, que não pode abdicar da proteção da moral em face da violência imediata que irrompe por toda parte, a fixar a moral na pessoa como em um bem indestrutível. A liberdade que não surgiria senão na instituição de uma sociedade livre é buscada lá onde a instituição da sociedade existente a recusa, nos respectivos indivíduos singulares que necessitariam dela, mas que não a garantem a partir de sua própria constituição. A reflexão sobre a sociedade tanto quanto a reflexão sobre a própria pessoa estão ausentes no personalismo ético. No momento em que é completamente arrancada ao universal, a pessoa também não consegue mais constituir nenhum universal; esse provém então subrepticiamente das formas estabelecidas de dominação (ADORNO, 2009, p. 230-231).

O modelo adorniano do conceito de liberdade favorece a compreensão crítica de conceitos fundamentais para esta experiência intelectual. Pessoa e sujeito são categorias que podem ser analisadas com profundidade após a desintegração de sua pretensa liberdade.

Primeiro há o diagnóstico de um completo enfraquecimento do Eu. O indivíduo contemporâneo que queira reivindicar o conceito de pessoa precisaria explicar toda uma série de processos de socialização e conduta que afirmariam sua dependência e heteronomia, categorias que escapam da determinação afirmativa do conceito almejado. O indivíduo parece ter realizado o desejo do cientificismo mais vulgar que o considera como um mero feixe de reflexos passivos, oriundos de uma relação automática com seu meio.

A crítica ao conceito de pessoa pode guiar a reflexão para um novo processo de identificação que escapa à mera afirmação de sua existência heterônoma. Seria preciso afirmar a distinção, a qualidade que não se adequa ao conceito unificador de pessoa. Adorno identifica esta qualidade com a pulsão<sup>72</sup>. Esta poderia operar tanto em processos racionais quanto nos disparates, naquilo que se convencionou chamar de loucura. Os processos neuróticos são o exemplo deste algo que desgarra da razão, logo, da ilusão de uma unidade pessoal. O conceito regulador de humanidade, abstrato até hoje, poderia se aproximar de sua realização se os homens pudessem parar de agir como meras funções

---

<sup>72</sup> Adorno usa no original as palavras *Regung* e *Impuls*. A tradução espanhola optou por *Pulsión* e *Impulso*, respectivamente. A versão brasileira, como se vê na citação desta página, prefere *Estímulo* e *Impulso*. Os dicionários alemães consultados referem ambos termos às ideias de emoção, excitação, impulso, ímpeto, propulsão, entre outras. Nossa interpretação segue a sugestão dada na versão espanhola pela sua adequação ao contexto da constelação adorniana em sua referência à psicanálise. Para a longa história do termo *pulsão* e seu entrelaçamento com vários outros conceitos psicanalíticos pode-se consultar o verbete em Roudinesco e Plon (1998, p. 628-633).

formalizadas e exigissem sua participação na natureza através da satisfação de suas necessidades objetivas.

A perfeita fraqueza do eu, a passagem dos sujeitos para um comportamento passivo e atomista, similar aos reflexos, é ao mesmo tempo a condenação merecida pela pessoa na qual o princípio econômico da apropriação tornou-se antropológico. Aquilo que precisaria ser pensado nos homens como o seu caráter inteligível não é o elemento pessoal neles, mas aquilo por meio do que eles se distinguem de seu ser-aí. Na pessoa, esse caráter distintivo aparece necessariamente como não-idêntico. Todo **estímulo** humano contradiz a unidade daquele que ele mobiliza; cada **impulso** para o melhor não se mostra apenas como, dito em termos kantianos, razão, mas antes também como estupidez. Os homens só são humanos quando não agem como pessoas, nem, com maior razão, se posicionam como tais; o elemento difuso da natureza, o elemento no qual os homens não são pessoas, é similar aos traços de um ser inteligível, desse si próprio que estaria redimido do eu; a arte contemporânea incorpora radicalmente algo disso (ADORNO, 2009, p. 231-232, grifos meus).

Neste mesmo sentido, Adorno também expõe as consequências perversas da utilização de um conceito abstrato de sujeito. Para compreender essa crítica é necessário operar com uma distinção entre um Eu, o fundamento abstrato e formal do sujeito cognoscente, e um si-próprio, uma qualidade não mensurável, natural e social, presente no homem. O conceito de sujeito seria falso por eliminar as suas qualidades objetivas para que sua função formal pudesse operar. Ao final, o sujeito, este instrumento mental de formalização e produção de identificações, seria útil para romper sua própria casca e pudesse operar com identificações daquilo que escapa ao Eu. Com isso, Adorno pode afirmar que o conceito de sujeito não é suficiente para definir a totalidade de um indivíduo, pois este não pode, sob nenhuma circunstância, realizar plenamente suas possibilidades, pois se vê limitado pelo processo de socialização tornado autônomo e independente das necessidades humanas.

O corolário desta reflexão adorniana é a crítica ao conceito de autoalienação. Esta sugeriria que o sujeito teria abdicado individualmente de uma qualidade sua e que poderia, com o esforço íntimo e independente, reconciliar-se com sua essência. Não é difícil notar como Adorno pode oferecer um fundamento para a crítica ao discurso liberal e empresarial do sujeito empreendedor, construtor de si e suas oportunidades. Mais longe ainda, a crítica adorniana oferece a possibilidade de desconstrução da filosofia inspirada na ontologia fundamental, como foi discutido no primeiro capítulo.

Portanto, o discurso que afirma a possibilidade de um retorno às origens puras do ser humano, uma reconciliação com sua essência não mais reificada, se torna tão ideológico quanto o discurso empresarial. Tanto o discurso filosófico quanto o

empresarial, inspirados no conceito de pessoa e subjetividade constitutiva, fornecem o fundamento para que os indivíduos se dobrem às formas disponíveis de autoridade.

O sujeito é mentira porque, em virtude da incondicionalidade da própria dominação, ele nega as determinações objetivas de si mesmo; só seria sujeito aquilo que se desprendesse dessa mentira e que, por sua própria força, estabelecida graças à identidade, se desembaraçasse do revestimento dessa identidade. A inessência ideológica da pessoa é criticável em termos imanentes. O elemento substancial que, segundo essa ideologia, emprestaria à pessoa a sua dignidade, não existe. 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 além de se submeter a uma autoridade, àquilo que justamente lhe é estranho<sup>73</sup>. (ADORNO, 2009, p. 232).

O diagnóstico adorniano não favorece interpretações ingênuas do mundo contemporâneo. O homem se curva, a fim de manter sua vida, ao se afirmar unicamente como uma função da produção de valor abstrato. *“O Estado atual é destrutivo: perda da identidade por causa da identidade abstrata, da autoconservação nua e crua”* (ADORNO, 2009, p. 233). A saída é dada pelo fortalecimento do Eu. Este deve perceber que pode ser mais do que mera função intelectual ou produtiva. *“Tudo aquilo que o eu consegue experimentar introspectivamente como eu também é não-eu, a eguidade absoluta não é experimentável”* (ADORNO, 2009, p. 233). Com isso, Adorno pode afirmar, a favor de Freud e contra Heidegger, que se deve buscar as propriedades objetivas da constituição psíquica nas condições da vida social, não em um suposto conceito de ser abstrato que busque uma intuição fundamental. *“A doutrina do isso que é característica do Freud antimetafísico está mais próxima da crítica ao sujeito do que a metafísica heideggeriana que não quer ser metafísica alguma”* (ADORNO, 2009, p. 234).

Este é um movimento da formação por constelações próprio ao pensamento adorniano. O recurso à psicanálise fornece novas determinações do sujeito psíquico que reverberam na constituição do sujeito cognoscente, capazes de estremecer suas bases lógicas estruturantes. Psicanálise e antropologia se comunicam no pensamento freudiano<sup>74</sup>. O Super-eu é uma instância formada na infância, mas ressoa processos arcaicos de constituição das sociedades humanas. O processo de interiorização de uma

<sup>73</sup> Tradução ligeiramente modificada.

<sup>74</sup> Cf. *Totem e tabu* (FREUD, 2012).

consciência de culpa não poderia se dar, para Freud, em um sujeito isolado, mas apenas em um indivíduo que participasse com linguagem, raiva, amor e medo de uma cultura estabelecida<sup>75</sup>.

No que a psicologia desvela o supereu como norma social interiorizada, ela quebra suas barreiras monadológicas. Essas barreiras, por sua vez, são socialmente produzidas. A consciência moral retira sua objetividade em relação aos homens da objetividade da sociedade na qual e por meio da qual eles vivem, e que alcança até o cerne de sua individuação (ADORNO, 2009, p. 235).

O conceito de Super-eu abre a discussão crítica para novas perspectivas. Tal como Freud ensina, o conceito trata de um processo psíquico que interioriza a repressão social. Mas, para Adorno, não se trata de eternizar o processo psíquico. Este é apenas o reflexo de uma situação antagônica que restringe a liberdade real. A teoria deve vislumbrar uma situação que vá além da sociedade e individualidade limitadas pelo processo de reprodução atual da vida humana. Os exemplos de liberdade no seio da dominação universal mostram, para Adorno, a prática da desumanização e barbárie. A liberdade mais próxima da realização de seu conceito poderia se dar apenas em um contexto em que o não-eu deixasse de ser agressivamente reprimido, isto é, no contexto de uma produção social que atendesse necessidades objetivas.

A questão acerca da liberdade não exige um sim ou não, mas uma teoria que se alce tanto acima da sociedade estabelecida quanto da individualidade estabelecida. Ao invés de sancionar a instância interiorizada e cristalizada do supereu, essa teoria leva a termo a dialética entre o ser individual e o gênero. O rigorismo do supereu é simplesmente um reflexo em face daquilo que é impedido pelo Estado antagonista. O sujeito só seria liberto se fosse reconciliado com o não-eu, e, com isso, ele também se encontraria acima da liberdade, porquanto a liberdade está entretecida com a sua contraparte, a repressão. O quanto de agressão reside até aqui na liberdade é algo que fica visível sempre que os homens agem como homens livres no interior da não-liberdade universal (ADORNO, 2009, p. 236).

A fonte de toda a razão humana é a natureza. Seu impulso originário é a conservação da própria vida, mas ao se diferenciar da natureza, ao tratá-la como objeto, a razão a toma como adversária. Ao se esquecer que é também natureza, regride como razão e se transforma em seu contrário, natureza desenfreada. A saída desta contradição

---

<sup>75</sup> “Ainda hoje os sentimentos sociais nascem, no indivíduo, como uma superestrutura sobre os impulsos de ciúme e rivalidade contra os irmãos. Como a hostilidade não pode ser satisfeita, ocorre uma identificação com o inimigo inicial. Observações feitas em casos de homossexualidade leve apoiam a suspeita de que também essa identificação é substituto para uma escolha objetal terna, que tomou o lugar da postura agressiva-hostil” (FREUD, 2011a, p. 47).

é, para Adorno, o esforço contínuo de reflexão sobre o que há de natural na razão. Reconciliação com natureza é seu *leitmotiv*.

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 a sua reflexão (ADORNO, 2009, p. 241).

A reconciliação almejada por Adorno leva em consideração a categoria de sujeito como a possibilidade de retorno de suas qualidades objetivas, abandonando a separação corpo e mente, a formalização abstrata, modelo lógico do processo real de redução do humano à função de produção. O sujeito real é o todo de seus momentos singulares, não a redução destes que visa favorecer a transformação do humano em mero exemplar numérico da espécie.

Pois a unidade da pessoa não é meramente o a priori formal, mas, contra a sua vontade, e em favor de seu *demonstrandum*, momento de todo conteúdo particular do sujeito. Todas as emoções do sujeito são emoções “do” sujeito, assim como o sujeito é a totalidade de suas emoções, e, assim, qualitativamente diferente delas (ADORNO, 2009, p. 245).

Apesar de ser um tema recorrente em Adorno, que profere à imaginação que vislumbre a forma de uma sociedade reconciliada – motivo teológico da proibição judaica da confecção de ídolos, secularizado pelo frankfurtiano – a temática da redução do humano à forma mercadoria, exclusivamente força de trabalho, ganha um lampejo de conotação positiva, obviamente crítica. Numa sociedade em que reinasse a justiça social, o processo de troca seria efetivamente realizado e não escamoteado como ocorre hoje. O produto do trabalho humano seria objetivamente recompensado, pois no modelo atual a ilusão do pagamento equivalente é mera ideologia, o sujeito trabalha para se empobrecer. “*Em uma sociedade justa, contudo, a troca não seria apenas suprimida, mas realizada: ninguém teria uma parte do produto de seu trabalho extorquida*” (ADORNO, 2009, p. 246).

A ideologia da subjetividade constitutiva faz os homens acreditarem que são livres. Como não consegue operar objetivamente na sociedade, tal ideologia tem um último reduto, a constituição interna do Eu. A crença da liberdade tem seu último baluarte

no indivíduo que se crê livre para pensar e opinar. Faz-se necessário derrubar também este mito. *“Mesmo onde os homens se sentem maximamente livres da sociedade, na força de seu eu, eles são ao mesmo tempo os seus agentes: o princípio do eu lhes é inculcado pela sociedade e é ela que presta honrarias a esse princípio, por mais que o reprima”* (ADORNO, 2009, p. 247).

A categoria que explica este último recurso da liberdade subjetiva é o egoísmo, sua manifestação mais paradigmática é a neurose. Num estado de liberdade, o sujeito usaria seu princípio de conservação vital para satisfazer suas necessidades objetivas. Como o sistema social obriga, tal princípio se vira contra o próprio sujeito. Ele precisa compulsoriamente cumprir obrigações que reduzem suas capacidades naturais, suas qualidades subjetivas e objetivas. Reprime-se agressivamente para se conservar operante como função reduzida do modo de produção. Destrói-se um pouco a cada dia para se manter vivo. A neurose obedece ao princípio de autoconservação através do caminho de menor resistência, a repetição. Ela limita a força subjetiva que poderia fazer estourar o cárcere do narcisismo. Fortalecimento do princípio de identidade, a neurose opera contra o indivíduo.

[...] em geral, o princípio do próprio interesse particular que prescreve a todos os indivíduos sem exceção, na sociedade tal como ela é, suas ações, e se mostra como a morte de todos. O bloco prolonga-se para o interior das aspirações limitadas do eu, e, em seguida, até as neuroses. Como se sabe, essas neuroses absorvem uma quantidade descomunal da força humana disponível e impedem, seguindo a linha da menor resistência, com a astúcia do inconsciente, essa justiça que necessariamente contradiz uma autoconservação parcial. Nesse caso, as coisas ficam tanto mais simples para o desenvolvimento das neuroses e elas conseguem se racionalizar tanto melhor, uma vez que, em um Estado de liberdade, o princípio da autoconservação deveria alcançar sua meta tanto quanto os interesses dos outros que ele lesa a priori. As neuroses são pilares da sociedade; elas frustram melhores possibilidades dos homens e, assim, aquilo que é objetivamente melhor e que eles poderiam realizar. Os instintos que impeliriam para além do Estado falso tendem a se acumular uma vez mais no narcisismo que se satisfaz nesse Estado Falso (ADORNO, 2009, p. 247-248).

A liberdade é um conceito que se refere a um processo em construção constantemente emparelhado com seu outro. Não é uma figura mensurável nem imediatamente reconhecida. É conceito, e como tal, pode ser conhecido pela desintegração de seu conteúdo positivo, afirmativo e pelo modelo das constelações. *“Enquanto possibilidade do sujeito, o caráter inteligível é, tal como a liberdade, algo que vem a ser, não um ente”* (ADORNO, 2009, 248). A forma da subjetividade fornece a possibilidade para crítica do conceito de liberdade e, deste modo, da crítica ao próprio conceito de sujeito idêntico a si mesmo, supostamente livre, autônomo. Partindo desta

afirmação, a dialética negativa estoura o conceito colocando em circulação sua contradição com a realidade e com sua própria estrutura formalizada pela lógica. Os sujeitos não são livres e não são idênticos ao seu conceito, não determinam a si mesmos, nem a sociedade. Sua liberdade, expressa em um idioma moralizante, reduz-se ao cumprimento de tarefas.

Segundo o modelo kantiano, os sujeitos são livres na medida em que são conscientes de si, idênticos a si mesmos; e, em uma tal identidade, eles são uma vez mais não-livres, na medida em que são submetidos à coerção dessa identidade e a perpetuam. Eles são não-livres como não idênticos, como natureza difusa, e, no entanto, livres como tais porque, nas emoções que se abatem sobre eles — a não-identidade do sujeito consigo mesmo não é nada além disso —, eles também se livram do caráter coercitivo da identidade. [...] Entrementes, não parece restar mais nada da moral para o indivíduo além daquilo pelo que a teoria moral kantiana, que concede aos animais inclinação, mas não respeito, não tem senão desprezo: procurar viver de tal modo que se possa acreditar ter sido um bom animal (ADORNO, 2009, p. 248-249).

O entrelaçamento dialético que faz surgir o sujeito racional a partir da natureza tomará novos contornos no capítulo seguinte, onde se discute a sua relação com a história. Pode-se antecipar esta dialética ao afirmar que a natureza possui caráter histórico, pois está em constante transformação, independente do homem. A natureza, considerada pelo homem como objeto, é, num certo sentido, sujeito de si. Já na história, desenvolvimento e transformação segundo seu próprio conceito, quando vista de perto, verificam-se qualidades próprias à natureza: repetição e manutenção. É este duplo caráter da natureza e da história, manutenção e transformação, compulsão repetitiva e impulso à mudança que se analisa a seguir.

### CAPÍTULO III

#### RUÍNAS<sup>76</sup> - CRÍTICA DO CONCEITO DE HISTÓRIA

A crítica adorniana à ontologia mostrou, no primeiro capítulo, que o horror pode ser compreendido ironicamente como o fundamento da experiência humana. O que se repete na história é a barbárie, esta seria o solo ontológico que a ontologização ôntica<sup>77</sup> tenta ocultar. O segundo capítulo, ao final, mostrou que a repetição do horror, fundamento da ontologia irônica de Adorno, assume uma forma econômica e uma forma psíquica. A econômica é a compreensão do ser humano reduzido à função de força de trabalho. A psíquica é a neurose, a compulsão repetitiva que leva o indivíduo a bloquear outras possibilidades de ação. Todas estas formas confluem para a racionalidade que se codificou na modernidade, sob o signo filosófico do idealismo e que aqui está sendo identificada como a racionalidade instrumental, a filosofia da identidade e o procedimento de uma subjetividade constitutiva, a ilusão do sujeito autônomo.

Este capítulo mostra que a figura da repetição compulsiva toma a forma da ciência contemporânea, cujo trabalho instrumental favorece o bloqueio da compreensão de determinações que escapam ao seu método. O cientista acredita possuir a verdade quando, de fato, limita sua compreensão ao reduzir os fenômenos às fórmulas de sua subjetividade padronizada. Tal padronização impede a visão de processos hegemônicos universalizantes que determinam o funcionamento individual em sua redução econômica. Adorno mostra como o cientificismo contemporâneo, relegando a teoria do valor de Marx e a doutrina do espírito absoluto de Hegel ao reino do não científico – teorias que afirmam e buscam compreender a determinação de totalidades –, interdita toda tentativa de análise

---

<sup>76</sup> “*Seus olhos estão escancarados, seu queixo caído e suas asas abertas. O anjo da história deve ter esse aspecto. Seu semblante está voltado para o passado. Onde nós vemos uma cadeia de acontecimentos, ele vê uma catástrofe única, que acumula incansavelmente ruína sobre ruína e as arremessa a seus pés. Ele gostaria de deter-se para acordar os mortos e juntar os fragmentos. Mas uma tempestade sopra do paraíso e prende-se em suas asas com tanta força que o anjo não pode mais fechá-las. Essa tempestade o impele irresistivelmente para o futuro, ao qual ele volta as costas, enquanto o amontoado de ruínas diante dele cresce até o céu. É a essa tempestade que chamamos progresso*” (BENJAMIN, 2012, p. 246).

<sup>77</sup> Referência ao existencialismo. Ver capítulo 1.

dos processos sociais universalizantes. Assim, a ciência funciona para confirmar o existente, contribuindo para afirmar a ilusão de uma continuidade histórica, repetitiva e inevitável, como se fosse uma força natural.

Aquilo contra o que, adoecido de sua saúde, o entendimento humano se volta de maneira extremamente sensível, a saber, a predominância de um elemento objetivo sobre os indivíduos singulares, em sua convivência tanto quanto em sua consciência, pode ser experimentado cotidianamente de modo grosseiro. Reprime-se essa predominância como uma especulação infundada, a fim de que os indivíduos possam conservar, ante a suspeita de que as coisas não seriam assim e de que eles viveriam sob o poder da fatalidade, a ilusão lisonjeira de que suas representações entrementes padronizadas seriam a verdade incondicionada no duplo sentido da palavra. [...] Para a experiência não-domesticada, o espírito objetivo e por fim absoluto de Hegel e a lei valorativa de Marx que se impõe sem a consciência dos homens são mais evidentes do que os fatos manipulados pelo funcionamento positivista das ciências que hoje se prolonga até o cerne da consciência ingênua pré-científica; em nome da fama mais elevada da objetividade do conhecimento, esse funcionamento desacostuma os homens em relação à experiência da objetividade real à qual eles também estão submetidos em si mesmos. (ADORNO, 2009, p. 250).

O registro instrumental da ciência moderna restringe a atenção de tal modo que ela se limita aos fatos. Estes são classificados e medidos de acordo com uma tabulação prévia de categorias, as variáveis. Com este procedimento acredita-se dominar a verdade sobre um determinado fenômeno. Se a comunicação dos resultados se der em linguagem matemática, tanto maior será a convicção de se ter alcançado o objetivo técnico de se ater ao cientificamente correto e puro, no sentido de ser livre de especulações não científicas. A partir dos fatos analisados e codificados em linguagem formalizada, o cientista será capaz de definir uma tendência, uma linha de progressão que o possibilitará afirmar, em linguagem matemática, quais são as probabilidades de repetição do fenômeno em estudo, quais as suas linhas de desvio, variação, contando com suas respectivas porcentagens estatísticas. O existente é medido e afirmado. As modificações são previstas e rotuladas como desvio de uma média padronizada e estabelecida como normal<sup>78</sup>.

Para contrastar com esse método de apreensão científica, Adorno recorre a Hegel e Marx para demonstrar que os fatos tomados isoladamente nem sempre seguem a tendência esperada. Os fatos podem se reunir para transformar qualitativamente uma tendência específica em algo inesperado. A apreensão deste movimento só é possível se o fato imediato for enriquecido com novas determinações. Destas, a determinação fundamental é o processo em sua totalidade, não uma mera tendência imediata. Adorno

---

<sup>78</sup> Ver supra: nota n. 17 na introdução.

identifica Hegel e Marx<sup>79</sup> como expoentes desta forma de pensar que puderam aproximar a filosofia da historiografia, compreendendo a relação de identidade entre ambas.

Os próprios momentos que são contrários ao todo histórico e que, como no caso da Revolução Francesa, certamente o fomentam efetivamente, só conquistam no todo o seu valor conjuntural. Até mesmo aquilo que fica para trás nas forças produtivas de uma classe não é absoluto, mas relativo unicamente ao progresso dos outros momentos. A construção filosófica da história necessita do conhecimento de tudo isso. Exatamente por essa razão, tal como acontece já em Marx e Hegel, a filosofia da história se aproxima da historiografia, assim como a historiografia, enquanto inteligência daquilo que é encoberto pela facticidade, não é mais possível senão enquanto filosofia (ADORNO, 2009, p. 252).

A tradição do idealismo alemão identificou essa totalidade, universal e objetiva – e que possui a primazia com relação aos fatos empíricos –, com o conceito de Espírito do Mundo. Adorno enfatiza que este conceito não deve ser tomado literalmente. Deve-se distanciá-lo do platonismo que o identificava com algum tipo de divindade<sup>80</sup>. O conceito existe apenas como ferramenta da reflexão dialética. Não há nenhuma entidade que se identifique imediatamente com o Espírito. O conceito marca sua diferença com o existente. Este é ruim, pois não atende as exigências postas pela reflexão, pelo pensamento, pelo Espírito. A crítica que se faz aos dialéticos, acusando-os de negativos, destruidores, diabólicos ou pessimistas, devolve-se aos que afirmam a realidade, pois esta é falha, não atende aos interesses humanos<sup>81</sup>. Mas a operação intelectual com o conceito

---

<sup>79</sup> Conferir, por exemplo, a reflexão que Marx faz acerca do papel de classes conservadoras, proprietárias de terra, no processo de consolidação da burguesia na França, enterrando a aristocracia feudal e encetando uma nova forma de domínio: “*Sob Napoleão o parcelamento do território rural complementou a livre-concorrência e a grande indústria incipiente protagonizada pelas cidades. A classe camponesa constituía o protesto onipresente contra a aristocracia rural que acabara de ser derrubada. As raízes que a propriedade parcelada lançou no território francês privaram o feudalismo de todo e qualquer nutriente. [...] Porém, no decorrer do século XIX, o lugar do senhor feudal foi ocupado pelo agiota cidadão, a propriedade rural aristocrática foi substituída pelo capital burguês. A parcela do camponês se reduz a um pretexto que permite ao capitalista extrair lucro, juros e renda do campo e deixar que o próprio agricultor se arranje como puder para obter o salário do seu próprio trabalho. [...] Nessa escravização ao capital, para a qual inevitavelmente ruma o seu desenvolvimento, a propriedade parcelada transformou a massa da população francesa em trogloditas. [...] A ordem burguesa, que no início do século colocou o Estado como sentinela para guardar a parcela recém-criada e a adubou com lauréis, transformou-se no vampiro que suga o sangue do seu coração e a medula do seu cérebro e os joga no caldeirão alquímico do capital*” (MARX, 2011, p. 146-147).

<sup>80</sup> “*Com efeito, a ele, sendo supremo, foi e é de justiça que outra coisa não faça senão o mais belo. Reflectindo, descobriu que, a partir do que é visível por natureza, de forma alguma faria um todo privado de intelecto que fosse mais belo do que um todo com intelecto, e que seria impossível que o intelecto se gerasse em algum lugar fora da alma. Por meio deste raciocínio, fabricou o mundo, estabelecendo o intelecto na alma e a alma no corpo, realizando deste modo a mais bela e excelente obra por natureza. Assim, de acordo com um discurso verosímil, é necessário dizer que este mundo, que é, na verdade, um ser dotado de alma e de intelecto, foi gerado pela providência do deus*” (PLATÃO, 2011, p. 98).

<sup>81</sup> “*Sim, agora o diabo parece ser a voz mais sensata para aqueles que não suportam o estado atual da linguagem, que sabem como: ‘a situação é demasiado crítica, para que a ausência de crítica esteja à sua altura’.* [...] *O diabo é aquele que procura se afastar das antigas teorias, que sonha em recuperar os frutos da vida [...]. Antes de encarnar em Adorno, o diabo já aparecera para Fausto, de Goethe, sob a forma de*

de Espírito deve cuidar do real, pois ele tende a se distanciar dos seres humanos empíricos, viventes, cuja existência possibilita que se trabalhe com o conceito. O conceito expressa um movimento objetivo e global dos seres humanos. Como estes agem de forma padronizada, independente de um planejamento ainda não existente da totalidade, o Espírito atua com um poder de determinação que limita a ação humana à sua obediência. Uma das características do conceito de Espírito é poder operar, paradoxalmente, na afirmação do existente. O real é justificado como inevitável. O marxismo tende a vê-lo como ferramenta da ideologia e mistificação<sup>82</sup>.

O primado da totalidade sobre o fenômeno tem de ser apreendido no fenômeno sobre o qual reina aquilo que a tradição considera como o espírito do mundo; ele não pode ser assumido como algo divino dessa tradição platonista no sentido mais amplo do termo. O espírito do mundo é, mas ele não é nenhum espírito do mundo, ele não é nenhum espírito. Ele é antes precisamente o negativo que Hegel retirava dele e atribuía àqueles que precisavam lhe obedecer prontamente e cuja derrota duplica o veredicto de que sua diferença em relação à objetividade é o não-verdadeiro e o ruim. O espírito do mundo torna-se algo autônomo ante as ações individuais a partir das quais o movimento real conjunto da sociedade tanto quanto os assim chamados desenvolvimentos espirituais se sintetizam; assim como ante os sujeitos vivos dessas ações. Para além das cabeças e nessa medida antecipadamente, ele é antagonista. O conceito reflexivo “espírito do mundo” desinteressa-se pelo vivente de cujo todo, em relação ao qual ele expressa o primado, ele necessita tanto quanto eles só podem existir graças a esse todo. Francamente nominalista, uma tal hipótese era visada com o termo marxista “mistificado” (ADORNO, 2009, p. 253).

Mas Adorno salva o conceito de Espírito ao afirmar que ele não se resume à mistificação nem a uma relação imediata com a ideologia. O conceito é apropriado, pois faz referência à situação de controle global que o processo de produção impinge aos seres humanos em sua forma reduzida, mercadejada, a força de trabalho. O Espírito do Mundo, como conceito, põe em circulação um papel duplo. Por um lado, ele é mistificação,

---

*Hegel. Afinal, não será Schelling que dirá, sem rodeios, a respeito da dialética hegeliana: ‘o sistema de negação seria ainda um grau pior do que o ateísmo ou do que a divinização do eu e do si (Fichte), uma verdadeira divinização do espírito negador, ou seja, satanismo filosófico?’*” (SAFATLE, 2019, p. 17-18).

<sup>82</sup> *“Na Inglaterra e na França, pelo menos, acabou a relação ingênua entre rico e pobre. Os representantes científicos da riqueza, os economistas políticos, difundiram nesses países uma visão bastante detalhada da miséria física e da moral da pobreza. Em compensação, provaram que nessa miséria não se podia remexer muito, uma vez que não se podia remexer na posição atual. Sim, em sua meticulosidade eles chegaram a calcular, inclusive, as proporções em que os pobres têm de, necessariamente, ser dizimados pela morte, para o bem da riqueza e para o seu próprio bem”. (MARX; ENGELS, 2003, p. 71). “O capitalista compra a força de trabalho pelo valor diário. [...] Mas que é um dia de trabalho? Será menor do que um dia natural da vida. Menor de quanto? O capitalista tem seu próprio ponto de vista sobre esse extremo, a fronteira necessária da jornada de trabalho. Como capitalista, apenas personifica o capital. Sua alma é a alma do capital. Mas o capital tem seu próprio impulso vital, o impulso de valorizar-se, de criar mais-valia, de absorver com sua parte constante, com os meios de produção, a maior quantidade possível de trabalho excedente. O capital é trabalho morto que, como um vampiro, se reanima sugando o trabalho vivo, e, quanto mais o suga, mais forte se torna” (MARX, 2004, p. 271).*

ideologia e retorno ao pensamento mítico, pois sugere a existência de um destino inexorável. Por outro lado, ele é crítico, pois reflete a irracionalidade objetiva do mundo humano, sua ausência de planejamento e de cuidado às finalidades humanas.

Mesmo segundo essa teoria, a mistificação desmontada não seria apenas ideologia. Ela é ao mesmo tempo a consciência desfigurada da supremacia real do todo. Ela se apropria em pensamento da supremacia turva e irresistível do universal, ela se apropria do mito perenizante. A hipótese filosófica ainda tem o seu conteúdo experimental nas relações heterônomas em que as relações inter-humanas se tornaram invisíveis. Aquilo que há de irracional no conceito de espírito do mundo é imputado à irracionalidade do curso do mundo. Apesar disso, o espírito do mundo permanece fetichista. Até hoje, a história não teve nenhum sujeito global, como quer que esse possa vir a ser construído. Seu substrato é a conexão funcional dos sujeitos individuais reais (ADORNO, 2009, p. 253).

Adorno faz referência constante à nomenclatura filosófica e um termo que aparece com frequência é o nominalismo: a tendência filosófica que exclui a possibilidade de existência dos conceitos universais<sup>83</sup>. Tal tendência encontra na arte um campo profícuo quando se afirma que cada obra de arte deve ser julgada independentemente, livre de coações relacionadas a gêneros e movimentos artísticos<sup>84</sup>. Na filosofia, no entanto, o aspecto nominalista sugere que todo o pensamento que opere com conceitos universais recai em processos não científicos, imaginários. Para Adorno, Hegel e Marx são antinomialistas, pois eles trabalham com conceitos universais. O primeiro abertamente filosófico. O segundo pelo giro reflexivo em direção à economia política. Universal, para Marx, é o modo de produção capitalista que determina a atuação dos indivíduos de acordo com seus objetivos orientados para o incremento do valor abstrato.

---

<sup>83</sup> “Leibniz dizia que ‘são nominalistas todos os que acreditam que, além das substâncias singulares, só existem nomes puros e, portanto, eliminam a realidade das coisas abstratas e universais’” (ABBAGNANO, 2000, p. 715).

<sup>84</sup> “En el período mágico, e incluso más tarde (bajo influencias mágicas o religiosas), se han producido en masa, efectivamente, objetos cuya significación se basa en que son portadores, desencadenadores y, sobre todo, mediadores entre fuerzas trascendentes representadas y hombres que creen en ellas. Con el agotamiento de esa fe, aquellos objetos tienen que perder todo sentido y figurar simplemente como lo que son en su condición de objetos reales: un trozo de madera, una piedra, etc. Por problemática que sea esa conformación alegórica desde el punto de vista de la estética, su problemática se despliega sin ninguna duda en el campo de lo estético. [...] Pues sólo a un nivel así la discrepancia interna entre el «mundo» inmanentemente cerrado, basado en sí mismo, de cada obra de arte y su contenido trascendente puede desplegarse hasta convertirse en una contradicción estética. [...] El núcleo de esa contradicción se funda en la esencia de la posición estética de la objetividad. [...] Lo que en anteriores consideraciones llamábamos «mundo» de cada obra de arte es precisamente el desarrollo de la objetividad conformada, en el reflejo estético, hasta convertirse en un tal En-sí, o sea, en una estructura en la cual un complejo (una totalidad) de objetos que se presentan sensorialmente contiene inmediatamente en sí el propio sentido, la propia significación, y el modo apariencial sensible es expresión inmediata de su esencia” (LUKÁCS, 1967a, p. 428-429).

Todavia, a história é dotada com essas qualidades porque por milênios a lei do movimento da sociedade foi abstraída de seus sujeitos individuais. Assim como ela os rebaixou em termos reais e os transformou em meros executores, em meros participantes da riqueza e da luta social, de maneira não menos real ela também não seria nada sem eles e sem as suas espontaneidades. Marx não cansou de acentuar sempre esse aspecto antinominalista, sem lhe conceder certamente uma consequência filosófica (ADORNO, 2009, p. 254).

O conceito de Espírito do Mundo é a expressão de um processo real, objetivo e universal que Adorno identifica ao modo de produção capitalista. O conceito se reveste de negatividade, pois representa a inscrição do indivíduo a uma narrativa que concebe a história como um destino inevitável. A ideologia do conceito oculta aquilo que poderia se tornar consciente para os seres humanos. A desgraça e o sofrimento se justificam, como no passado, quando as mitologias explicavam o terror através da ruptura entre os desejos humanos e os desígnios divinos. A inadequação do homem à sua própria sociedade é explicada e legitimada pela totalidade irracional.

O espírito do mundo é venerado como a divindade, que é despida de sua personalidade e de todos os seus atributos ligados à providência e à graça. Com isso, realiza-se um momento da dialética do Esclarecimento: o espírito desencantado e conservado assume os traços do mito, regredindo até o arrepio de horror ante aquilo que é superpotente e desprovido de qualidade. Essa é a natureza do sentimento de ser tocado pelo espírito do mundo ou de apreender seu rumor. Isso se transforma em decadência no destino. Assim como a imanência do destino, o espírito do mundo é embebido em sofrimento e em falibilidade. Sua negatividade é banalizada como um acidente por meio da instalação da imanência total no nível do essencial. Todavia, experimentar o espírito do mundo como um todo significa experimentar sua negatividade (ADORNO, 2009, p. 254).

Contudo, o conceito de Espírito do Mundo pode ser usado em chave de compreensão positiva caso ele não seja mera projeção do sujeito. Tratando-se de um fenômeno com determinações e mediações realmente existentes e objetivas, o sujeito se vê influenciado pelo Espírito e essa influência muda de acordo com o momento histórico. Adorno afirma que há épocas inteiras em que os melhores sujeitos não encontram condições para se desenvolver. Entretanto, em períodos de grande agitação social e cultural, até mesmo os medíocres podem se destacar.

Se o espírito individual não é “influenciado” pelo universal, como quer a cisão vulgar entre o indivíduo e o universal, mas mediatizado em si pela objetividade, então essa objetividade não pode continuar sendo sempre apenas hostil ao sujeito; a constelação altera-se na dinâmica histórica. Nas fases em que o espírito do mundo, a totalidade, se obscurece, mesmo as pessoas notoriamente dotadas não conseguem se tornar o que são; em fases favoráveis, tal como o período durante e logo após a Revolução Francesa, indivíduos medianos foram elevados muito acima de si mesmos. E mesmo com o declínio particular do indivíduo que está de acordo com o espírito do mundo justamente

porque está à frente de seu tempo associa-se por vezes a consciência daquilo que não foi em vão (ADORNO, 2009, p. 255).

Haveria então, para Adorno, uma dialética entre o Espírito do Mundo e um histórico espírito subjetivo, isto é, entre as exigências sociais postas por um determinado estágio de desenvolvimento das forças produtivas e culturais e o indivíduo de cada momento histórico. Quando o segundo necessita, ao menos tolera a existência do primeiro em sua apreensão imediata, ocultando as contradições sociais, pode se adequar sem maiores conflitos. Tal adequação oferece a sensação de paz provisória, pois a contradição não resolvida continua a se desenvolver, pelos indivíduos e à revelia destes.

Em contrapartida, em períodos em que os viventes necessitam do progresso das forças produtivas ou ao menos não são visivelmente ameaçados por esse progresso, prepondera com certeza o sentimento da concordância com o espírito do mundo, apesar da contracorrente cheia do pressentimento de que tudo não passa de um cessar fogo; e isso mesmo com a tentação para o espírito subjetivo de, sob a pressão dos negócios, passar rápido demais para o lado do espírito objetivo, tal como aconteceu com Hegel. Em tudo isso, o espírito subjetivo também permanece uma categoria histórica, algo que surgiu, que se altera e é virtualmente perecível (ADORNO, 2009, p. 256).

Esta dialética entre indivíduo e sociedade é reduzida à aplicação do formalismo da subjetividade constitutiva e encontra modelo, para Adorno, na sociologia formal. Sua crítica do cientificismo encontra-se na análise que tal sociologia faz das relações de grupo. O universal penetra na reflexão através da categoria esvaziada de grupo, ou grêmios, relativizando e abstraindo todo o conteúdo objetivo. O racional se resume à decisão da maioria. Esta aflui para compactuar com seus membros mais poderosos e influentes. O procedimento supostamente neutro, racional, abstrativo, levemente pincelado com um verniz democrático, oculta, uma vez mais, a dominação. O controle subjetivo interno é a expressão do controle objetivo, arcaico da natureza sobre o espécime, anacrônico no social sobre o individual.

A sociologia formal conquista o seu direito à existência junto à formalização dos mecanismos sociais, equivalente da dominação progressiva por meio da e graças à *ratio*. Isso corresponde ao fato de as decisões daqueles grêmios, por mais dotados de conteúdo que possam ser segundo sua essência, serem tomadas na maioria das vezes sob pontos de vista jurídico-formais. Ante a relação de classe, a formalização não é nada neutro. Isso se reproduz por meio de abstração, hierarquia lógica dos níveis de universalidade, e, em verdade, mesmo lá onde as relações de dominação são levadas a se camuflar por detrás de procedimentos democráticos (ADORNO, 2009, p. 257).

Apesar de reconhecer a importância do pensamento hegeliano para a construção de uma lógica dialética, salvando o universal do impulso cientificista, nominalista, Adorno o critica por haver codificado e cultuado o processo de abstração do sujeito. Seu

principal modelo é a Filosofia do Direito. Nesta, o princípio de equivalência opera para que o processo jurídico produza a ilusão de fazer cumprir a justiça. Esta é identificada com a igualdade num típico processo de abstração que ignora as desigualdades humanas<sup>85</sup>. Adorno recorre mais uma vez à interpretação da racionalidade contemporânea como semelhante aos processos mitológicos de pensamento. Míticas seriam as ideias de liberdade, justiça, igualdade<sup>86</sup>. Não por acaso, essas categorias são designadas como divindades na mitologia antiga. A sociedade que se crê secularizada, na verdade, ao abstrair as relações humanas ao mínimo de operacionalização lógico formal, reproduz o mito e o destino inexorável.

Depois da *Fenomenologia* e da *Lógica*, foi sobretudo na *Filosofia do direito* que Hegel cultuou ao máximo o curso do mundo. O meio no qual o mal, em virtude de sua objetividade, alcança um ganho de causa e conquista para si a aparência do bem é em grande medida o meio da legalidade; esse meio protege em verdade positivamente a reprodução da vida, mas, em suas formas existentes, graças ao princípio destruidor da violência, traz à tona sem atenuação o seu poder destrutivo. Apesar de a sociedade, como no caso do Terceiro Reich, ter se tornado, sem razão, presa do puro arbítrio, o direito na sociedade conserva o terror, pronto a recorrer a ele a qualquer momento com o auxílio do regulamento disponível. Hegel forneceu a ideologia do direito positivo porque havia urgência máxima dessa ideologia na sociedade já visivelmente antagonista. O direito é o fenômeno primordial de uma racionalidade irracional. Nele, o princípio formal da equivalência transforma-se em norma e insere todos os homens sob o mesmo molde. Uma tal igualdade, na qual perecem as diferenças, favorece sub-repticiamente a desigualdade; um mito que sobrevive em meio a uma humanidade que só aparentemente é desmitologizada (ADORNO, 2009, p. 257).

Adorno traça uma linha demarcatória entre sociedades supostamente democráticas e as abertamente ditatoriais. Nas primeiras, a violência é velada, camuflada e disfarçada de legalidade através do sistema jurídico. Nas segundas, a agressão é explícita e possui o apoio do próprio sistema jurídico, ao menos da sua estrutura racional formalizada. A abstração operada pelo sistema jurídico, a redução das propriedades objetivas ao mínimo operacional, ao princípio de equivalência, cria uma realidade específica para a esfera jurídica, mas tão real que atravessa a vida de qualquer sujeito. As

---

<sup>85</sup> “A crítica à filosofia alemã do Estado e do direito, filosofia que obteve através de Hegel sua versão mais consequente, mais rica e derradeira, é ademais tanto a análise crítica do Estado moderno e da realidade efetiva a ele conexas como também a decidida negação de todo o modo até agora existente consciência política e jurídica alemã, cuja expressão mais nobre, mais universal e elevada à ciência é justamente a própria filosofia do direito especulativa. Se apenas na Alemanha a filosofia do direito especulativa foi possível – este pensamento exaltado e abstrato do Estado moderno, cuja realidade efetiva permanece um além, ainda que este além esteja simplesmente além do Reno –, então a imagem em pensamento alemã do Estado moderno, que abstrai do homem efetivamente real, só foi possível porque e na medida em que o próprio Estado moderno abstrai do homem efetivamente real ou satisfaz todo o homem de uma maneira apenas imaginária” (MARX, 2012, p. 82).

<sup>86</sup> Respectivamente Líbera, Têmis e Diké.

injustiças cometidas pelo sistema que supostamente deveria defender sujeito não são falhas de interpretação, mas são internas à sua racionalidade constituinte.

As normas jurídicas excluem o que não é coberto por elas, toda experiência não pré-formada do específico em virtude da sistemática sem quebras, e elevam então a racionalidade instrumental a uma segunda realidade *sui generis*. O conjunto do campo jurídico é um campo de definições. Sua sistemática ordena que não se insira nesse campo nada que se subtraia à sua esfera fechada, *quod non est in actis*. Esse enclave, ideológico em si mesmo, exerce por meio das sanções do direito enquanto instância social de controle uma violência real que atinge sua plenitude no mundo administrado. Nas ditaduras, ele passa imediatamente para o uso dessa violência; de maneira mediatizada, ela sempre esteve presente. O fato de o indivíduo ser tão facilmente vítima de injustiças quando o antagonismo de interesses o impele para a esfera jurídica não é, como Hegel gostaria de convencê-lo, culpa sua, no sentido de que ele seria cego demais para reconhecer o seu próprio interesse na norma jurídica objetiva e em suas garantias; isso é muito mais culpa dos elementos constituintes da própria esfera do Direito (ADORNO, 2009, p. 257-258).

Adorno aproveita sua imersão ao pensamento jurídico de Hegel, a aplicação específica de seu sistema, para apontar as falhas no sistema filosófico hegeliano. Neste, Hegel assevera a existência de uma reconciliação entre sujeito e objeto operada no seio da modernidade com reverberação histórica. Isto é, Hegel afirma que ao incorporar como suas as regras civilizatórias, seu sistema jurídico incluído, o sujeito poderia encontrar a si mesmo em uma situação de paz<sup>87</sup>. Entretanto, tal situação não ocorre no mundo objetivo e o indivíduo, a consciência individual, percebe-se constantemente em conflito. O desenvolvimento da consciência de si<sup>88</sup>, tema maior da *Fenomenologia do Espírito*, afirma que o erro abarca uma verdade negativa, isto é, a inadequação da coisa ao conceito<sup>89</sup>. Hegel tentou, ao final de seu sistema, provar a adequação final, a reconciliação do Espírito. A realidade discorda de Hegel<sup>90</sup>.

<sup>87</sup> “O domínio do direito é o espírito em geral; aí, a sua base própria, o seu ponto de partida está na vontade livre, de tal modo que a liberdade constitui a sua substância e o seu destino e que o sistema do direito é o império da liberdade realizada, o mundo do espírito produzido como uma segunda natureza a partir de si mesmo” (HEGEL, 1997, p. 12).

<sup>88</sup> “A série de figuras que a consciência percorre nesse caminho é, a bem dizer, a história detalhada da formação da própria consciência. [...] A série completa das formas da consciência não-real resultará mediante a necessidade do processo e de sua concatenação mesma. Para fazer inteligível esse ponto, pode-se notar previamente, de maneira geral, que a apresentação da consciência não verdadeira em sua inverdade não é um movimento puramente negativo. [...] Porém, quando o resultado é apreendido como em verdade é – como negação determinada – é que então já surgiu uma nova forma imediatamente, e se abriu na negação a passagem pela qual, através da série completa das figuras, o processo se produz por si mesmo” (HEGEL, 2002, p. 75-76).

<sup>89</sup> “A consciência experimenta em sua obra essa inadequação do conceito e da realidade para si mesma tal como é em verdade, e desvanece o conceito vazio [que tinha] de si mesma” (HEGEL, 2002, p. 284).

<sup>90</sup> “[...] a inverdade da justificação hegeliana daquilo que existe [...] não pode ser negada. Mais do que qualquer outra de suas doutrinas, aquela da racionalidade do real parece contradizer a experiência da realidade, incluindo aquela da assim chamada tendência dominante. Mas ela é inseparável do idealismo hegeliano. Uma filosofia para a qual, como resultado de seu movimento e de seu todo, tudo o que é se

Se a consciência moral individual considera de fato o “mundo efetivamente real do direito e da vida ética” como hostil porque não se reconhece nesse mundo, então não se deveria passar por aí protestando. Pois a dialética hegeliana diz que as coisas não podem ser de maneira alguma diferentes, que não há como se reconhecer aí. Com isso, ele concede que a reconciliação cuja demonstração constitui o conteúdo de sua filosofia não teve lugar (ADORNO, 2009, 258).

Pode-se dizer que a filosofia hegeliana se decide pelo lado do universal nesta dialética com o particular. Adorno, contudo, resgata o particular e lhe confere dignidade. Hegel via na adequação do particular ao universal, do indivíduo às regras civilizatórias, a própria reconciliação entre sujeito e objeto<sup>91</sup>. Adorno, ao contrário, enxerga opressão e violência. O princípio de autoconservação, a necessidade de preservar a vida, obriga o sujeito a se curvar ao universal, mesmo quando se trata de indivíduos com capacidade crítica. A sociedade antagonista, essencialmente contraditória, procura legitimar-se com a afirmação de sua universalidade, como se fosse a unidade final. A dor física e os sintomas psíquicos do particular são argumentos suficientes para Adorno negar a dignidade ao universal.

Os indivíduos não são apenas máscaras de teatro em uma esfera econômica supostamente à parte, agentes do valor. Nos próprios indivíduos exprime-se o fato de o todo, incluindo aí os indivíduos, só se conservar por meio do antagonismo. Inumeráveis vezes, mesmo os homens conscientes e capazes de uma crítica do universal são impelidos por motivos incontornáveis da autoconservação a ações e atitudes que ajudam o universal a se afirmar de maneira cega, por mais que por sua consciência eles se oponham a ele. É só porque eles precisam tomar sobre si o que lhes é estranho para sobreviver que surge a aparência daquela reconciliação que a filosofia hegeliana, incorruptível em seu reconhecimento da preeminência do universal, transfigurou em ideia corrompendo-se. Aquilo que reluz como se estivesse acima dos antagonismos equivale ao enredamento universal. O universal cuida para que o particular submetido a ele não seja melhor do que ele mesmo. Esse é o cerne de toda identidade produzida até hoje (ADORNO, 2009, p. 259).

Ao realizar a reflexão crítica de uma dialética do universal e do particular que opta pelo universal, Adorno consegue desembaraçar mais um nó dialético. Ao afirmar a

---

*dissolve no Espírito, filosofia que proclama a identidade entre sujeito e objeto no todo, enquanto é a não identidade no particular que a inspira, irá colocar-se apologeticamente do lado daquilo que existe, que deve ser uno com o Espírito. Mas como a tese da racionalidade do real foi desmentida pela realidade, então a concepção da filosofia da identidade desmoronou filosoficamente. A diferença entre sujeito e objeto não se deixa erradicar na teoria, do mesmo modo como até hoje ela não foi resolvida na experiência da realidade”* (ADORNO, 2013, p. 171-172).

<sup>91</sup> “O que a consciência neste caso tem à sua frente são singularidades, que certamente se relacionam umas às outras e constituem um conjunto de relações, mas são elas mesmas apenas categorias relativas e submetidas a condições variadas, em cujo domínio a satisfação pode igualmente num momento acontecer como também noutra não acontecer. Mas a vida do Estado em seu todo constitui, mais acima, uma totalidade completa; [...] este organismo inteiro, num autêntico Estado, está acabado, completo e realizado em si mesmo” (HEGEL, 2015, p. 114).

identidade do universal objetivo com o destino mítico, o discurso filosófico da modernidade, que afirma simultaneamente a primazia da subjetividade constitutiva, faz surgir seu núcleo ideológico. O sujeito constitutivo, essa mentira lógica, precisa sustentar a autoilusão, pois se auto-aniquilaria ao reconhecer sua inutilidade para um sistema que o reduziu à mera função no mecanismo de produção e troca de mercadorias. Ao olhar apenas para si mesmo e para seus interesses egoístas, o sujeito encarna o desejo universal da produção e reprodução do valor abstrato. O indivíduo fica com a compreensão limitada pela satisfação de suas necessidades imediatas e confunde este imediato com o mediado.

Visualizar a preponderância do universal lesa psicologicamente o narcisismo de todos os indivíduos e da sociedade democraticamente organizada até um nível insuportável. A descoberta da ipseidade como não-existente, como uma ilusão, transformaria facilmente o desespero objetivo de todos em desespero subjetivo e lhes roubaria a crença que a sociedade individualista lhes inculca: a crença de que eles, os indivíduos, são o substancial. Com isso, a fim de se satisfazer de algum modo sob as formas existentes, o interesse particular deveria se tornar algo primário; é necessário que o indivíduo confunda aquilo que para ele é imediato com a *πρότη οὐσία*. Uma tal ilusão subjetiva é causada objetivamente: é somente graças ao princípio da autoconservação individual, com toda a sua estreiteza, que o todo funciona. Ele obriga cada indivíduo a olhar unicamente para si, prejudica sua inteligência da objetividade e, assim, se transforma pela primeira vez efetivamente no mal (ADORNO, 2009, p. 259-260).

A universalidade objetiva do processo de produção e a compreensão ilusória do sujeito como o *locus* privilegiado de constituição dessa objetividade se articulam de tal modo na história da civilização que esta termina, num gesto narcísico sem precedentes, sendo seu próprio ídolo. Pregações moralizantes que comparavam o mercado e o dinheiro à demônios ou ao próprio mal perderam lugar na sociedade contemporânea<sup>92</sup>. O sucesso financeiro e a conquista individual tornaram-se a finalidade da existência humana<sup>93</sup>. Adorno insiste na articulação entre o processo universal de socialização e a constituição da subjetividade através do modelo do processo de troca, da redução de qualidades objetivas, da formalização lógica operada por meio do princípio de equivalência. Exatamente porque se comparam objetos em si incomparáveis que a reconciliação

---

<sup>92</sup> “Como tal poder inversor, o dinheiro atua também contra o indivíduo e contra os laços sociais, etc., que se dizem essenciais. Transforma a fidelidade em infidelidade, o amor em ódio, o ódio em amor, a virtude em vício, o vício em virtude, o servo em senhor, o senhor em servo, a estupidez em entendimento, o entendimento em estupidez” (MARX, 1978, p. 32).

<sup>93</sup> “Ao ouvirem o chamado contracultural dos grandes profetas, ao se debruçarem sobre livros de empreendedorismo canonizados por universidades de negócios e ao recepcionarem uma retórica hegemônica que representa a inovação como uma espécie de vontade divina, os empreendedores leigos apresentam sua disposição em atender a certo modo de conduzir a vida. E eles o fazem em troca da salvação ofertada pela congregação, qual seja, a oportunidade de produzir trocas ricas e abundantes materializadas na forma de carreiras, reputações e identidades legítimas” (MAIA, 2019, p. 13-14).

prometida pelo sistema hegeliano não pode ter lugar. O conceito de espírito é útil para marcar esse fenômeno de identificação e afirmação do mundo como ele é, da afirmação do existente, porém, em chave negativa. A dialética recorda o devir. Tudo que é, veio a ser, é processo. O conceito de espírito, tomado sem crítica, serve à ideologia e à adoração do *status quo*. Incorporado na constelação adorniana por meio da negação determinada, o conceito se desintegra para fornecer desdobramentos à reflexão.

No espírito, a consonância do universal tornou-se sujeito e a universalidade só se afirma na sociedade por meio do espírito, pela operação abstrativa que ele leva a termo de maneira extremamente real. Os dois convergem na troca, em algo ao mesmo tempo subjetivamente pensado e objetivamente válido, no qual, contudo, a objetividade do universal e a determinação concreta dos sujeitos particulares se opõem mutuamente de modo irreconciliável justamente por terem se tornado comensuráveis. Na expressão “espírito do mundo”, o espírito é meramente afirmado e hipostasiado como aquilo que ele desde sempre já era em si; como reconheceu Durkheim, que foi exatamente por isso acusado de metafísico, nele a sociedade adora a si mesma, adora a sua coerção enquanto onipotência. Por meio do espírito do mundo, a sociedade pode se achar ratificada porque possui efetivamente todos os atributos que adora no espírito. Sua veneração mítica não é nenhuma mera mitologia conceitual: ela é um gesto de gratidão pelo fato de, nas fases históricas mais desenvolvidas, todos os indivíduos só viverem por meio dessa unidade social que não era redutível a eles e que, com o passar do tempo, está se tornando cada vez mais o seu destino fatídico (ADORNO, 2009, p. 263).

Poder-se-ia acusar Adorno de *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος*. Ele conhece a crítica e sustenta sua posição. A expressão grega, traduzindo literalmente, significa “transposição para outro gênero”. Trata-se de uma normativa da lógica antiga que legisla sobre a proibição de se transferirem conclusões tiradas de uma área de conhecimento para outras áreas. É o que Adorno faz ao transgredir a proibição a todo o momento. Hegel e Marx não são menos transgressores desta regra. Para Adorno é uma obviedade que a lógica não deva padecer de autorreferência. A lógica é um procedimento intelectual que tem por princípio a redução, a abstração de qualidades de um objeto, com a finalidade de proceder de modo otimizado na administração e controle das categorias. Mas ela não se esgota em si mesma.

Sendo assim, Adorno opera incessantemente com transposições da lógica para a história, desta para a antropologia, daí para a psicologia e, por fim, à economia política, para retornar, sempre que necessário, a qualquer um dos gêneros. Quem determina a utilização do gênero será sempre o objeto. Qualquer tentativa do sujeito delimitar com anterioridade a área de alcance da reflexão seria tomada como uma violência contra o objeto e contra o próprio pensamento.

Contudo, deve-se operar uma distinção entre as transposições adornianas e hegelianas. Para este, a transposição é uma projeção do sujeito. Seu sistema lógico concebe uma unidade de pensamento que reconcilia a dialética entre universal e particular ao subsumir este àquele. Toda transposição operada de acordo com a lógica hegeliana seria a adequação do objeto à unidade proposta pelo sujeito. A lógica hegeliana universaliza o sujeito, o Espírito Absoluto<sup>94</sup>. Adorno vê erro na primazia que Hegel concede ao universal. A totalidade das relações sociais é na verdade uma violência ao particular, que o reprime retirando suas qualidades. Logo, para Adorno, toda universalidade é falsa, pois não realiza a unidade prometida por seu próprio conceito. A racionalidade é irracional, violenta e castradora porque a reconciliação não ocorre nem no sujeito nem no objeto. As transposições adornianas contém mais mediações que as hegelianas.

A alternância da história tanto quanto o princípio de equivalência das relações sociais entre sujeitos individuais, um princípio que progrediu até se transformar na totalidade, transcorre segundo a logicidade que Hegel supostamente inseriu nela interpretativamente. A questão é que essa logicidade, o primado do universal na dialética do universal e do particular, é um *index falsi*. Assim como a liberdade e a individualidade, tudo aquilo que Hegel identifica com o universal também não se mostra como essa identidade. Na totalidade do universal expressa-se o seu próprio fracasso. Aquilo que não tolera nada particular trai com isso a si mesmo como algo que domina particularmente. A razão universal autoimpositiva já é uma razão restrita. Ela não é mera unidade no interior da multiplicidade, mas, enquanto posição ante a realidade, algo cunhado, unidade acima de algo. Com isso, porém, segundo a pura forma, algo antagonista. A unidade é a cisão. 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* (ADORNO, 2009, p. 264).

---

<sup>94</sup> “O espírito, como espírito verdadeiro, é em si e para si; desse modo, não é um ser abstrato que se situa além da objetividade, e sim é a recordação [Erinnerung] da essência de todas as coisas no seio da objetividade, no espírito finito: a finitude que se apreende [sich ergreifend] em sua essencialidade e, com isso, é propriamente essencial e absoluta. A primeira Forma desta apreensão [Erfassen] é um saber imediato, e exatamente por isso sensível, um saber na Forma [Form] e na forma [Gestalt] do próprio sensível e objetivo, no qual o absoluto chega à intuição e sensação. A segunda Forma, por conseguinte, é a consciência que representa; a terceira, por fim, é o livre pensamento do espírito absoluto” (HEGEL, 2015, p. 115-116). A diferença entre *Gestalt* e *Form* é dada por Inwood: “Uma *Gestalt* não é uma forma abstrata que possa ser compartilhada por várias coisas mas a forma ou um todo morfológico de um indivíduo. Assim, pode referir-se também ao próprio indivíduo formado. Diferentemente de *Form*, *Gestalt* não envolve um contraste com ‘matéria’ ou ‘conteúdo’. Os objetos que têm uma *Gestalt* (por exemplo, plantas, obras musicais, culturais) são concebidos como unidades orgânicas, somente apreciáveis como um todo, não por consideração distinta de suas partes. *Form*, derivado do latim, indica usualmente uma forma abstrata compartilhada por numerosos indivíduos: ao invés de *Gestalt*, pode referir-se, por exemplo, à forma genérica de soneto, embora, como *Gestalt*, possa também aludir à forma de um determinado soneto. Assim, contrasta usualmente com ‘matéria’ ou ‘conteúdo’. Em estética, a forma de uma obra de arte é a sua aparência exterior, perceptível, em contraste com o seu conteúdo. (A *Form*, mas não a *Gestalt*, da obra pode ser inadequada ao seu conteúdo)” (INWOOD, 1997, p. 150).

Na reflexão adorniana o conceito de universal se desdobra em uma crítica ao conceito de história universal. Este seria, idealisticamente, o progresso contínuo, o desenvolvimento humano apesar de tropeços e antagonismos identificados aleatoriamente. Modo de dizer que a humanidade se dirige ininterruptamente ao melhor. Esta afirmação possui uma antítese: a descontinuidade. Neste polo, eliminado nominalisticamente o conceito de universal, reinariam absolutos os fatos e suas interpretações imediatas. Seria uma espécie de paraíso positivista.

Adorno insiste em sua dialética e afirma que nenhum dos polos deve ter a primazia. Depois de tantas catástrofes<sup>95</sup>, a compreensão de uma história universal benéfica soaria como desfaçatez. Mas a solda de uma história universal se encontra justo naquilo que o conceito afirmativo procura negar, a agressão e o horror. O desenvolvimento da razão humana acompanha o desenvolvimento técnico e o incremento de dominar, violentamente, aquilo que se lhe opõe, seja a natureza, seja a própria razão.

Todavia, a descontinuidade e a história universal precisam ser pensadas juntas. Riscar essa história universal como resíduo de uma crença metafísica confirmaria intelectualmente a mera facticidade enquanto a única coisa a ser conhecida e por isso aceita, do mesmo modo que a soberania, que subordinava os fatos à marcha triunfal do espírito uno, a ratificara antes como expressão dessa história. 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 (ADORNO, 2009, p. 266).

As determinações da história universal, em Adorno, prosseguem até a crítica ao pensamento revolucionário. A utopia de um mundo reconciliado, não abandonada por Adorno, merece cuidadosa reflexão. Primeiramente Adorno se questiona se é inútil especular sobre as origens da sociedade humana, procurando o começo dos conflitos sociais como um prolongamento da natureza ou, já apresentando a antítese, na cultura. Sendo a origem do conflito localizada na cultura, caberia ainda se perguntar se a violência teria surgido de necessidades de autoconservação ou em disputas políticas primevas. O caráter universal contido no conceito de história universal reverbera temáticas metafísicas e mesmo teológicas. Universal seria a constituição de uma totalidade e unidade

---

<sup>95</sup> Adorno rememora continuamente o terror nazista principalmente na figura do campo de concentração de Auschwitz.

necessárias. Note-se como tais predicados também servem para determinar as qualidades de uma divindade: universal, total, único e necessário. A história universal guarda ranço metafísico. Desta maneira, quando se resgata a arbitrariedade das origens de qualquer ideia sobre a uma pretensa história universal, ela perderia seu caráter de necessidade e toda a construção conceitual viria abaixo.

Não é vão especular sobre se o antagonismo na origem da sociedade humana, um fragmento de história natural prolongada, foi herdado sob a forma do princípio *homo homini lupus* ou se só veio a ser  $\theta\acute{\epsilon}\sigma\epsilon\iota$ ; e sobre se, caso já tivesse surgido, ele se seguiria das necessidades de sobrevivência da espécie e não seria como que contingente, oriundo de atos arcaicos arbitrários ligados à tomada do poder. Com isso, a construção da história universal certamente se desfaria. O historicamente universal, a lógica das coisas que se aglomera na necessidade da tendência conjunta, fundar-se-ia em algo fortuito que lhe seria extrínseco; ele não precisaria ter surgido (ADORNO, 2009, 267).

Ao identificar o caráter metafísico na discussão que envolve o conceito de história universal, Adorno pode determinar com maior precisão o debate sobre a utopia revolucionária. Para isso, a experiência intelectual adorniana não hesita em colocar em circulação uma crítica ao totalitarismo das sociedades socialistas do leste europeu. Se a necessidade histórica não conseguiu eliminar a violência após a planificação econômica<sup>96</sup>, haveria de continuar com a crítica do conceito e da sociedade até o desmanche da ilusão, da aparência de reconciliação fornecido pelo conceito de necessidade histórica absoluta. Se a organização socialista do leste europeu fracassou em seu intento humanizador, é preciso tomar sua tentativa por uma contingência, não uma necessidade. Forma filosófica de afirmar a possibilidade de novas tentativas de organização social que procurem libertar a particularidade de uma universalidade opressora.

A teoria só consegue movimentar o enorme peso da necessidade histórica se esta é reconhecida como aparência que se tornou realidade e a determinação histórica, como metafisicamente contingente. Um tal reconhecimento é impelido pela metafísica da história (ADORNO, 2009, p. 268).

Outra característica do conceito de história universal é sua tendência a se libertar do próprio tempo. Parece paradoxal, uma história que não suporta a mediação do tempo,

---

<sup>96</sup> “*Nunca se podrá probablemente calcular de modo adecuado el coste humano de las décadas de hierro rusas, ya que incluso las estadísticas de ejecuciones o de población reclusa en los gulags que existen, o que puedan obtenerse en el futuro, son incapaces de evaluar todas las pérdidas, y las estimaciones varían enormemente según los puntos de vista de quienes las hacen. [...] En estas circunstancias, no importa demasiado que optemos por una estimación ‘conservadora’, más cerca de los 10 que de los 20 millones, o por una cifra mayor: ninguna puede ser otra cosa que una vergüenza sin paliativos y sin justificación posible*” (HOBSBAWM, 1995, p. 392).

que se quer intemporal, eterna. Mas esta tendência ocorre em Hegel. O fechamento de seu sistema lógico exige isso. Ao conferir incessantemente o incremento de poderes lógicos ao sujeito, a categoria do tempo, inicialmente apenas uma propriedade subjetiva para o conhecimento, se transforma em fundamento do ser e da fusão entre sujeito e objeto<sup>97</sup>. Modo complexo da união entre filosofia e ideologia: a afirmação do existente se dá pelo extermínio da determinação fundamental do conceito de tempo, a mudança.

Uma tal conversão em atemporalidade não é extrínseca à dialética e à filosofia da história hegelianas. Na medida em que sua versão de dialética se estende até o próprio tempo, esse é ontologizado: de uma forma subjetiva, ele se transforma em uma estrutura do ser enquanto tal, ele mesmo algo eterno (ADORNO, 2009, p. 275).

Segundo Adorno, Kant e Hegel concordam entre si, com a Antiguidade e especificamente com Aristóteles<sup>98</sup> ao atribuir ao tempo o caráter paradoxal de imutabilidade que devém de sua qualidade eterna. Para os idealistas alemães, o sujeito do conhecimento opera num tempo abstrato, meramente lógico. Nisto se funda o escamoteio do conceito de universal, sua ideologização que prescinde do tempo para que a história das transformações sociais não possa ter lugar na filosofia.

Quando Kant aprioriza o tempo como forma pura da intuição e condição de possibilidade de todo temporal, o tempo é por sua parte destacado do tempo. O idealismo subjetivo e o objetivo concordam nesse ponto. Pois a base comum

---

<sup>97</sup> “O tempo é, pois, intrínseco nas coisas finitas e não é uma forma que lhes seja imposta. Mas Hegel também considera a eternidade intemporal anterior ao tempo. O próprio conceito e o Espírito que ascende ao conceito são eternos, não temporais” (INWOOD, 1997, p. 307). E ainda: “[...] por causa da exterioridade em cujo elemento o tempo se move, certamente não ocorre a passagem para a unidade verdadeiramente subjetiva do primeiro ponto temporal com o outro, para o qual o agora se suprime, mas o agora permanece, todavia, em sua mutabilidade, sempre o mesmo; pois cada ponto temporal é um agora e igualmente diferenciado do outro, tomado como mero ponto temporal, assim como o eu abstrato do objeto, para o qual ele se suprime e no mesmo se reúne consigo, já que este objeto é ele mesmo apenas o eu vazio. Mais precisamente, o eu efetivo pertence ele mesmo ao tempo, com o qual ele coincide, quando abstraímos do conteúdo concreto da consciência e da autoconsciência, na medida em que ele nada é senão este movimento vazio de se por como um outro e de superar esta mudança, isto é, alcançar a si mesmo nisso, o eu e apenas o eu como tal. O eu é no tempo, e o tempo é o ser do sujeito mesmo” (HEGEL, 2014b, p. 294-295).

<sup>98</sup> Acrescentar-se-ia ainda a concordância com Platão: “Logo que a constituição da alma foi gerada de acordo com o intelecto de quem a constituiu, este passou à fabricação de tudo quanto dentro dela é corpóreo, e, ajustando o centro de um ao centro do outro, uniu-os. Deste modo, entrelaçada em todas as direções, desde o centro até à extremidade do céu, abarcando-o do exterior num círculo, e ela girando em torno de si mesma, a alma deu início ao começo divino de uma vida inextinguível e racional para todo o sempre. [...] Como acontece que este é um ser eterno, tentou, na medida do possível, tornar o mundo também ele eterno. Mas acontecia que a natureza daquele ser era eterna, e não era possível ajustá-la por completo ao ser gerado. Então, pensou em construir uma imagem móvel da eternidade, e, quando ordenou o céu, construiu, a partir da eternidade que permanece uma unidade, uma imagem eterna que avança de acordo com o número; é aquilo a que chamamos tempo. [...] No entanto, aquilo que é sempre imutável e imóvel não é passível de se tornar mais velho nem mais novo pelo passar do tempo nem tornar-se de todo (nem no que é agora nem no que será no futuro), bem como em nada daquilo que o devir atribui às coisas que os sentidos trazem, já que elas são modalidades devenientes do tempo que imita a eternidade e circulam de acordo com o número” (PLATÃO, 2011, p. 107-110).

para os dois é o sujeito enquanto conceito, despido de seu conteúdo temporal. Uma vez mais, o *actus purus*, como em Aristóteles, torna-se algo imóvel. A partidarietà social dos idealistas alcança os elementos constituintes de seu sistema. Eles glorificam o tempo como atemporal, a história como eterna; e isso a partir do temor de que ela comece (ADORNO, 2009, p. 275).

Adorno recorre a Marx para mostrar que o conceito de universal em Hegel expressa relações de dominação, sendo inadmissível, para este, que o particular determine simultaneamente o universal, impossibilitando a apreensão de sua relação recíproca. Hegel expressaria em termos lógicos afirmativos o que Marx afirma em termos econômicos e negativos. Para Marx, os economistas concordam com a afirmação ideológica do sistema hegeliano ao dizer que os indivíduos realizam o universal ao perseguir seus interesses pessoais. A “mão invisível” é a forma econômica do discurso ideológico que afirma não haver discordância estrutural entre o particular e o universal. Marx percebe a ironia da proposição. O interesse em se colocar no mercado como portador de uma mercadoria específica, a força de trabalho, é determinado anteriormente. Não é escolha do indivíduo. Ou o particular obedece à determinação do mercado ou sucumbe<sup>99</sup>.

A transposição hegeliana do particular para a particularidade segue a prática de uma sociedade que não tolera o particular senão enquanto categoria, enquanto forma da supremacia do universal. Marx designou esse estado de coisas de uma maneira que Hegel não podia prever (ADORNO, 2009, p. 277).

Ao identificar que não existe reconciliação, mas é o particular que sucumbe ante o universal, Adorno percebe as raízes de um processo de desumanização, de deformação cultural. Para isso ele recorre mais uma vez à psicanálise com o conceito de repressão e retorno do reprimido. Os indivíduos socializados por meio de limitações, repressões e

---

<sup>99</sup> Adorno faz esta longa citação dos *Grundrisse* de Marx para fundamentar sua argumentação neste ponto: “A dissolução de todos os produtos e atividades em valores de troca pressupõe a dissolução de todas as relações fixas (históricas) de dependência pessoal na produção, bem como a dependência multilateral dos produtores entre si. A produção de todo indivíduo singular é dependente da produção de todos os outros; bem como a transformação de seu produto em meios de vida para si próprio torna-se dependente do consumo de todos os outros. [...] Essa dependência recíproca se expressa na permanente necessidade da troca e no valor de troca como mediador geral. Os economistas expressam isso do seguinte modo: cada um persegue seu interesse privado e apenas seu interesse privado; e serve, assim, sem sabê-lo ou desejá-lo, ao interesse privado de todos, ao interesse geral. A piada não consiste em que, à medida que cada um persegue seu interesse privado, a totalidade dos interesses privados, e, portanto, o interesse geral, é alcançado. Dessa frase abstrata poderia ser deduzido, ao contrário, que cada um obstaculiza reciprocamente a afirmação do interesse do outro, e que desta *bellum omnium contra omnes*, em lugar de uma afirmação universal, resulta antes uma negação universal. A moral da história reside, ao contrário, no fato de que o próprio interesse privado já é um interesse socialmente determinado, e que só pode ser alcançado dentro das condições postas pela sociedade e com os meios por ela proporcionados; logo, está vinculado à reprodução de tais condições e meios. É o interesse das pessoas privadas; mas seu conteúdo, assim como a forma e os meios de sua efetivação, está dado por condições sociais independentes de todos” (MARX, 2011a, p. 104-105).

agressões tendem a reproduzir aquilo que aprenderam quando vislumbram uma fresta de liberdade. Ironicamente, Adorno afirma que há uma identidade entre sujeito e objeto: ambos se identificam com a violência. Esse processo de socialização inspirado na primazia do universal que não tolera a singularidade não consegue oferecer nada além de cicatrizes.

A brutalidade exercida contra os homens se reproduz neles; aqueles que são expostos à vergonha não são educados, mas levados à regressão, rebarbarizados. Não há mais como abafar a inteligência própria à psicanálise de que os mecanismos civilizatórios de repressão transformam a libido em agressão anticivilizatória. Aquele que é educado com violência canaliza a própria agressão, na medida em que se identifica com a violência para passá-la adiante e assim se livrar dela; assim, segundo o ideal de cultura da *Filosofia do direito* hegeliana, o sujeito e o objeto são realmente identificados. A cultura que não é cultura alguma não quer por si mesma outra coisa senão que aqueles que caem em seu moinho sejam cultivados (ADORNO, 2009, p. 279).

Adorno afirma que Hegel vê a relação entre universal e particular como invariante. Como se os indivíduos, o particular, fossem agentes do universal. A reflexão hegeliana, para Adorno, tem um duplo caráter. Por um lado, está correta, pois o indivíduo efetivamente realiza o universal na sociedade de troca, pondo em circulação a si como mercadoria força de trabalho e ao próprio sistema. Por outro lado, é falsa, pois o particular efetivo se limita à função exigida pelo universal, não tem escolha. Logo, trata-se de um particular amputado pela coação do universal.

O que o [Hegel] conduz é a imagem do indivíduo na sociedade individualista. Essa imagem é adequada na medida em que o princípio da sociedade de troca só se realiza por meio da individuação dos contraentes individuais; ou seja, na medida em que o *principium individuationis* era literalmente o princípio dessa sociedade, seu universal. Ela é inadequada porque, na conexão funcional total que necessita da forma da individuação, os indivíduos são relegados ao papel de meros órgãos de execução do universal. As funções do indivíduo e, com isso, a sua própria constituição variam historicamente (ADORNO, 2009, 284).

Adorno uma vez mais recorre à semelhança da racionalidade contemporânea com a magia arcaica. Ele compara a situação atual com um encantamento, um feitiço no qual os seres humanos estariam presos. A associação entre os conceitos de racionalidade e feitiço é espantosa: espírito, encanto, destino inevitável seriam as versões para, respectivamente, universal, formalização e probabilidade estatística. O particular, o sujeito que sofre o feitiço, estaria hoje tão indefeso quanto seu símile arcaico. A tradução do espírito mágico em espírito universal filosófico possui a sua mediação pelo sistema econômico. O indivíduo encontra-se cativo ao sistema de produção que reduziu suas

qualidades. Acompanham-no a crença em seu poder de constituição da própria liberdade, quando, na verdade, não faz mais do que repetir a configuração anteriormente fixada.

Exatamente como antes, os homens, os sujeitos particulares, se encontram sob um encanto. Esse encanto é a figura subjetiva do espírito do mundo, uma figura que intensifica internamente o primado desse espírito sobre o processo exterior da vida. Eles se transformam naquilo contra o que eles não podem nada e que os nega. Eles não precisam mais nem mesmo torná-lo palatável para si mesmos como a instância superior que ele, em face deles, na hierarquia dos graus de universalidade, efetivamente é. Por si mesmos, por assim dizer a priori, eles se comportam de acordo com o inevitável. Apesar de o princípio nominalista os fazer acreditar na singularização, eles agem coletivamente. Até esse ponto, a insistência hegeliana na universalidade do particular é verdadeira: sob a forma invertida de uma singularização impotente e abandonada ao universal, o particular é ditado pelo princípio da universalidade invertida. A doutrina hegeliana da substancialidade do universal no individual apropria-se do encanto subjetivo; aquilo que se apresenta aqui como o metafisicamente mais digno deve uma tal aura antes de tudo à sua opacidade, à sua irracionalidade, ao contrário do espírito que, de acordo com a metafísica, ele deveria ser. A base da ausência de liberdade, nos sujeitos ainda para além da sua psicologia que prolonga essa ausência de liberdade, serve ao Estado antagonista que ameaça aniquilar hoje a possibilidade de se transformá-lo a partir dos sujeitos (ADORNO, 2009, p. 285-286).

Adorno compara a situação de feitiço do universal sobre o particular com o conceito de fetiche da mercadoria de Marx. O fetiche da mercadoria é uma categoria que Marx utiliza para fazer referência ao valor de troca dos produtos. Em sua análise da mercadoria, ele chega à determinação fundamental desta como o tempo de trabalho empregado em sua produção. A troca universal de mercadorias só pode ocorrer pelo fato de todas terem sido reduzidas ao princípio de equivalência, sua propriedade quantitativa<sup>100</sup>. Um processo social se impregna na coisa como se fosse uma propriedade desta. O próprio ser humano, neste processo, também se torna uma coisa, reificado, pois se reduz ao princípio de troca. Ele também é medido pelo tempo empregado em sua produção. A evolução do processo técnico faz encurtar o tempo de produção de

---

<sup>100</sup> “O caráter misterioso que o produto do trabalho apresenta ao assumir a forma de mercadoria, donde provém? Dessa própria forma, claro. A igualdade dos trabalhos humanos fica disfarçada sob a forma da igualdade dos produtos do trabalho como valores; a medida, por meio da duração, do dispêndio da força humana de trabalho, toma a forma de quantidade de valor dos produtos do trabalho; finalmente, as relações entre os produtores, nas quais se afirma o caráter social dos seus trabalhos, assumem a forma de relação social entre os produtos do trabalho. A mercadoria é misteriosa simplesmente por encobrir as características sociais do próprio trabalho dos homens, apresentando-os como características materiais e propriedades sociais inerentes aos produtos do trabalho; por ocultar, portanto, a relação social entre os trabalhos individuais dos produtores e o trabalho total, ao refleti-la como relação social existente, à margem deles, entre os produtos do seu próprio trabalho. [...] Uma relação social definida, estabelecida entre os homens, assume a forma fantasmagórica de uma relação entre coisas. Para encontrar um símile, temos de recorrer à região nebulosa da crença. Aí, os produtos do cérebro humano parecem dotados de vida própria, figuras autônomas que mantêm relações entre si e com os seres humanos. É o que ocorre com os produtos da mão humana, no mundo das mercadorias. Chamo a isso de fetichismo, que está sempre grudado aos produtos do trabalho, quando são gerados como mercadorias. É inseparável da produção de mercadorias” (MARX, 2004, p. 94).

mercadorias, logo seu valor de troca diminui. Ora, o produtor de mercadorias, o trabalhador, também tem seu valor diminuído, pois sua existência depende dos mesmos produtos que o progresso tecnológico barateou. A vida humana, reduzida ao seu valor de troca, possui valor decrescente<sup>101</sup>. A universalização do processo de produção capitalista trabalha contra si.

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

A filosofia da identidade é falsa, pois é incompleta. Seu raciocínio se detém quando deveria continuar a reflexão. A afirmação de que o particular realiza o universal pacificamente pode ser tomado como ofensa quando se considera mediações para além da lógica instrumental. O sujeito se encontra reduzido, regredido em suas potencialidades humanas. Marx, no *18 de brumário*, já elencava uma enorme quantidade de profissões degradadas, o lumpemproletariado<sup>102</sup>. Este sujeito se adequa à inevitabilidade do universal pela astúcia. Adorno, pesquisador da cultura, não hesita em afirmar que o processo mesmo de comunicação está impossibilitado. Os homens já não conversam, produzem ruídos. A cultura massificada seria sua expressão. A indústria cultural tem o poder de padronizar os desejos humanos. Já não há espontaneidade, categoria

---

<sup>101</sup> “Não é esse [facilitar a labuta do trabalhador] o objetivo do capital, quando emprega maquinaria. Esse emprego, como qualquer outro desenvolvimento da força produtiva do trabalho, tem por fim baratear as mercadorias, encurtar a parte do dia de trabalho da qual precisa o trabalhador para si mesmo, para ampliar a outra parte que ele dá gratuitamente ao capitalista. A maquinaria é meio para produzir mais-valia” (MARX, 2004, p. 427).

<sup>102</sup> “Roués [rufiões] decadentes com meios de subsistência duvidosos e de origem duvidosa, rebentos arruinados e aventurecos da burguesia eram ladeados por vagabundos, soldados exonerados, ex-presidiários, escravos fugidos das galeras, gatunos, trapaceiros, lazzaroni [lazarones], batedores de carteira, prestidigitadores, jogadores, maquereux [cafetões], donos de bordel, carregadores, literatos, tocadores de realejo, trapeiros, amoladores de tesouras, funileiros, mendigos, em suma, toda essa massa indefinida, desestruturada e jogada de um lado para outro, que os franceses denominam la bohème [a boemia]; com esses elementos, que lhe eram afins, Bonaparte formou a base da Sociedade 10 de Dezembro. Era ‘sociedade beneficente’ na medida em que todos os seus membros, a exemplo de Bonaparte, sentiam a necessidade de beneficiar-se à custa da nação trabalhadora” (MARX, 2011, p. 91).

indispensável para a busca de soluções criativas para o processo de circulação de afetos que visassem a produção de um ser humano não regredido<sup>103</sup>.

O processo de dominação cospe pedaços da natureza subjugada sem os digerir. O fato de o particular não se dissolver filosoficamente na universalidade exige que ele também não se feche na obstinação do acaso. O que ajuda na reconciliação entre o universal e o particular é a reflexão da diferença, não a sua extirpação. O *pathos* hegeliano que atribui ao espírito do mundo a única realidade efetiva, eco celeste de uma gargalhada infernal, prescreve a si mesmo uma tal extirpação. O encanto mítico secularizou-se e se transformou em interpenetração real e adaptada, sem solução de continuidade. O princípio de realidade ao qual os homens espertos obedecem para sobreviver cativa-os como magia negra; eles são tanto menos capazes e estão tanto menos dispostos a se livrar do fardo porque o mágico dissimula esse peso para eles: eles tomam esse fardo pela vida. Em termos metapsicológicos, o discurso sobre regressão é pertinente. Tudo aquilo que se denomina hoje em dia comunicação, sem qualquer exceção, não é senão o barulho que não nos deixa escutar a mudez dos que estão encantados. As espontaneidades humanas individuais, e em uma larga medida também as supostamente oposicionais, são condenadas à pseudocriatividade; e, potencialmente, à debilidade (ADORNO, 2009, p. 288).

O processo de regressão das capacidades subjetivas tem respaldo da ciência moderna. A psicologia reduz o psiquismo àquilo que pode ser observado, medido e antecipado. A indústria se aproveita deste conteúdo e produz um humano adequado à sua mercadoria. A publicidade é o veículo desta produção de homens que devem reagir todos ao mesmo tempo e do mesmo modo<sup>104</sup>. Adorno opera uma identificação sobre este ponto:

---

<sup>103</sup> Vladimir Safatle é um intelectual contemporâneo que vem trabalhando com a teoria dialética em busca de tais soluções. Neste sentido, ele faz a crítica da individualização que parte do princípio, também criticado nesta tese, da predicação dos sujeitos com base no conceito de pessoa, proprietária formal de qualidades que supostamente possibilitam o agir político, dentre outras possibilidades, a política de afirmações identitárias nas quais a própria esquerda se localiza. Na contramão deste processo, Safatle afirma: “*Essa pressuposição de um solo pré-político no qual encontramos a individualidade proprietária é uma decisão politicamente prenhe de consequências por trazer em seu bojo a crença de as lutas sociais serem, em sua compreensão genérica, lutas que visam à constituição de um espaço social de reconhecimento de indivíduos proprietários emancipados. Ela simplesmente desconsidera a força produtiva do reconhecimento daquilo que não se deixa predicar como atributo da pessoa individualizada, força que podemos encontrar, por exemplo, em toda a tradição dialética de Hegel a Marx. Por isso, tal pressuposição ignora solenemente a importância política de uma decisão ontológica como aquela que permite a Hegel desenvolver o conceito de negatividade, com suas inúmeras manifestações fenomenológicas ligadas à expressão da indeterminação própria dos sujeitos. Devemos procurar em tal decisão ontológica a razão última que levou Hegel a afirmar que tratar alguém como pessoa era ‘expressão de desprezo’ devido ao caráter abstrato de tal modo de determinação. Ela igualmente ignora como tal ontologia negativa será transplantada para o bojo do conceito marxista de proletariado, com sua despossessão constitutiva de todo atributo identitário e com consequências decisivas para uma política capaz de ainda se perguntar sobre o lugar e a necessidade de horizontes de transformação efetiva*” (SAFATLE, 2018, p. 23-24).

<sup>104</sup> Apesar do ecletismo de sua produção intelectual, esta passagem de Bauman é útil para ilustrar o diagnóstico do contemporâneo comportamento das massas: “*Numa curiosa inversão das regras pragmáticas, agora espera-se que a obediência às normas comunitárias seguidas resulte no atendimento das exigências da individualidade. A conformidade, antes acusada de sufocar a individualidade, é proclamada o melhor amigo do indivíduo – na verdade, o único em que se pode confiar. Os movimentos do mercado de consumo desafiam a lógica, mas não a lógica da luta já inerentemente aporética pela individualidade. Uma propaganda como ‘seja você mesmo – prefira Pepsi’ faz eco a essa aporia com uma franqueza muito bem-vinda aos consumidores potenciais do produto e à qual eles seriam gratos. A luta*

o feitiço do universal e a ideologia se equivalem. O fundamento para todo o processo é racionalmente planejado. Seu princípio é a individuação do desejo que reforça a crença na liberdade de satisfação dos desejos íntimos. A doutrina econômica completa o serviço de conversão. Cada um em busca de seus interesses corresponde ao interesse do todo. As contradições são extirpadas como discurso retórico. A repetição mítica parece inescapável. O sujeito só busca a confirmação daquilo que lhe oferecem, confirmando sua própria mutilação.

Por causa do próprio princípio de individuação, da circunscrição monótona de todo indivíduo ao interesse particular, os indivíduos, antigo substrato da psicologia, também são iguais uns aos outros e reagem conseqüentemente à universalidade abstrata dominante como se ela fosse coisa sua. Esse é o a priori formal dessa universalidade. Inversamente, o universal ao qual se curvam sem sequer perceberem mais é talhado de tal modo à sua medida, apela tão pouco àquilo que neles não é igual a ele, que eles se acorrentam de maneira livre, fácil e alegre. Tal como um recipiente, a ideologia atual acolhe a psicologia dos indivíduos sempre já mediatizada pelo universal, do mesmo modo que incessantemente reproduz nos indivíduos o universal. Encanto e ideologia são a mesma coisa. O *sese conservare* espinosista, a autoconservação, é verdadeiramente a lei natural de todo vivente. Ela tem por conteúdo a tautologia da identidade: deve ser aquilo que sem mais já é; a vontade retorna àquele que quer; de um mero meio de si mesmo, ela se torna fim. Essa virada é já aquela que leva à falsa consciência; se o leão tivesse uma tal consciência, então a sua fúria contra o antílope que ele quer devorar seria ideologia (ADORNO, 2009, p. 289).

Adorno tem em mente que o progresso tecnológico poderia servir para amenizar o sofrimento humano, mas há algo que interdita sua consecução. Este algo é identificado como um impulso psíquico arcaico desenvolvido a partir do princípio de autoconservação. No atual estágio de desenvolvimento técnico, a vida em sociedade, se fosse racionalmente organizada, poderia facilmente se manter com qualidade, livre da precariedade que a acompanhou por milênios. Porém, como a racionalidade humana se dirigiu para a primazia dos meios e não dos fins<sup>105</sup>, tal objetivo parece inalcançável. A análise de todo o processo de desenvolvimento mostra a falsidade desta espécie de destino implacável. Sua crítica não é a menor das tarefas.

Como a autoconservação foi desde sempre difícil e precária, as pulsões egoicas, seu instrumento, possuem uma força quase irresistível, mesmo depois

---

*pela singularidade agora se tornou o principal motor [ideológico, eu acrescentaria] da produção e do consumo de massa” (BAUMAN, 2009, p. 36).*

<sup>105</sup> “Dentro da razão subjetivista, quando o termo ‘razão’ é usado para conotar uma coisa ou uma ideia mais do que um ato, ele se refere exclusivamente à relação de tal objeto ou conceito com um propósito, não com o objeto ou conceito em si mesmo. Não existe um propósito racional como tal, e discutir a superioridade de um objetivo sobre outro em termos de razão torna-se algo sem sentido. Do ponto de vista da abordagem subjetiva, tal discussão é possível apenas se ambos os propósitos servem a um terceiro propósito mais alto, isto é, se eles são meios e não fins” (HORKHEIMER, 2002, p. 15-16).

que, por meio da técnica, a autoconservação se tornou virtualmente fácil, uma força maior do que as pulsões objetivas: foi isso que Freud, o especialista nessas pulsões, desconheceu. Supérfluo em vista do estado das forças produtivas, o esforço torna-se objetivamente irracional, e, por isso, o encanto torna-se metafísica realmente dominante. O estágio atual de fetichização dos meios enquanto fins na tecnologia aponta para a vitória dessa tendência até o contrassenso manifesto: a lógica da história faz surgir, sem os modificar, modos de comportamento que, por mais que tenham sido outrora racionais, são ultrapassados. Ela não é mais lógica (ADORNO, 2009, p. 289-290).

A dialética negativa de Adorno tem como instrumento metodológico fundamental a lógica da desintegração. O objeto deve perder suas identificações realizadas primariamente por um sujeito cognoscente. Este instrumento, quando dirigido ao próprio sujeito, se torna um excelente meio para a autorreflexão, o despedaçamento do sujeito epistêmico traz a possibilidade de tirar o sujeito psíquico de seu casulo narcísico. Para efetuar esta tarefa, Adorno sempre recorre à psicanálise. Diametralmente oposta à psicologia que busca afirmar a existência de um Eu forte e unificado, o princípio fundante da psicanálise afirma uma cisão fundamental na estrutura psíquica do ser humano. Isto significa, em última análise, que Freud e seus epígonos dividiram aquilo que a filosofia da consciência queria unificar<sup>106</sup>. O Eu freudiano é composto por diversos mecanismos de defesa<sup>107</sup> contra as intervenções constantes de forças naturais e sociais, entre estas o

---

<sup>106</sup> “Por compreender o Eu como uma unidade narcísica que desenvolve relações intersubjetivas, em larga medida, projetivas e marcadas pela agressividade, assim como por compreender a personalidade psicológica como uma construção de sintomas defensivos, Lacan precisa insistir na necessidade de o tratamento analítico apelar a uma dimensão não egológica da subjetividade. Sua maneira de pensar as distinções entre sujeito e Eu funda-se na defesa de modos de síntese que não se decalcam do modelo de unidade próprio a um Eu. No caso de Lacan, essa estratégia passa, em larga medida, pela reconstrução do conceito de pulsão de morte a partir de uma impulsão fornecida por suas leituras da *Begierde* hegeliana. Inspirado em Hegel lido por Kojève, Lacan dirá que a característica fundamental do desejo é ser desprovido de procedimento de objetificação. Nesse sentido, o desejo que procura reconhecimento só poderia ser compreendido de maneira antipredicativa, por ser desejo de ‘nada de nomeável’” (SAFATLE, 2018, p. 221).

<sup>107</sup> “Surge a tendência a isolar do Eu tudo o que pode se tornar fonte de tal desprazer, a jogar isso para fora, formando um puro Eu-de-prazer, ao que se opõe um desconhecido, ameaçador “fora”. As fronteiras desse primitivo Eu-de-prazer não podem escapar à retificação mediante a experiência. Algumas coisas a que não se gostaria de renunciar, por darem prazer, não são Eu, são objeto, e alguns tormentos que se pretende expulsar revelam-se como inseparáveis do Eu, de procedência interna. Chega-se ao procedimento que permite, pela orientação intencional da atividade dos sentidos e ação muscular apropriada, distinguir entre o que é interior – pertencente ao Eu – e o que é exterior – oriundo do mundo externo –, e com isto se dá o primeiro passo para a instauração do princípio da realidade, que deve dominar a evolução posterior. Essa distinção serve, naturalmente, à intenção prática de defender-se das sensações de desprazer percebidas ou das que ameaçam. O fato de o Eu, na defesa contra determinadas excitações desprazerosas vindas do seu interior, utilizar os mesmos métodos de que se vale contra o desprazer vindo de fora, torna-se o ponto de partida de significativos distúrbios patológicos” (FREUD, 2010, p. 18-19). “Do mesmo modo que a satisfação de instintos é felicidade, torna-se causa de muito sofrer se o mundo exterior nos deixa à míngua, recusando-se a nos saciar as carências. Então é possível esperar que, agindo sobre esses impulsos instintuais, fiquemos livres de uma parte do sofrer. Esse tipo de defesa contra o sofrimento já não lida com o aparelho sensorial; busca dominar as fontes internas das necessidades. [...] uma certa proteção contra o sofrer é alcançada, pois a não satisfação dos instintos subjugados não é sentida tão dolorosamente como a dos não inibidos. Em troca, há uma inegável diminuição das potencialidades de fruição. A sensação de

próprio tratamento psicanalítico, que querem desagregar sua aparente unidade<sup>108</sup>. Ao compreender a importância do Id, Freud contribuiu para o desenvolvimento da filosofia que busca romper com a ilusão da subjetividade constituinte, contribuiu, enfim, para a crítica da ideologia.

O recurso adorno à psicanálise é acompanhado pelo marxismo, que no trecho abaixo é chamado de “teoria mais radical da supremacia do elemento objetivo”. Tal supremacia nada mais é que a incapacidade do indivíduo se rebelar isoladamente contra as determinações universalistas do modo de produção capitalista. Sua impotência se dirige até mesmo às possibilidades meramente imaginárias de escape da opressão.

Na medida em que é objetivamente inadequada aos indivíduos, a objetividade dominante só se realiza por meio e através dos indivíduos, psicologicamente. A psicanálise freudiana não contribui tanto para tecer a aparência de individualidade. Ao contrário, ela destrói essa aparência de uma maneira fundamental, só comparável com a empreendida pelo conceito filosófico e social. Se, de acordo com a teoria do inconsciente, o indivíduo se atrofia e se torna um mísero conjunto de constantes e conflitos que se repetem, isso se dá porque essa teoria, em seu desprezo pelo homem, se desinteressa do eu concretamente desenvolvido. No entanto, isso também faz com que se recorde a precariedade de suas determinações ante as determinações do isso [Id] e, daí, de sua essência magra e efêmera. A teoria do eu tomada como a suma conceitual de mecanismos de defesa e de racionalizações é dirigida contra a mesma *hybris* do indivíduo senhor de si, contra o indivíduo como ideologia — uma *hybris* que foi demolida por teorias mais radicais da supremacia do elemento objetivo. 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. Para os cidadãos de um mundo falso, um mundo justo seria bem provavelmente insuportável: ele seria por demais mutilado para eles (ADORNO, 2009, p. 291-292).

Como desdobramento do conceito de história universal aparece o conceito de história natural, um verdadeiro oxímoro. Adorno não deixa a ilusão permanecer por muito tempo. O que é tomado por uma lei natural, como se fosse inevitável, tem como fundamento um processo social historicamente determinado. O seu núcleo ideológico é a naturalização do valor abstrato como se fosse uma propriedade intrínseca às coisas.

---

*felicidade ao satisfazer um impulso instintual selvagem, não domado pelo Eu, é incomparavelmente mais forte do que a obtida ao saciar um instinto domesticado. O caráter irresistível dos impulsos perversos, talvez o fascínio mesmo do que é proibido, tem aqui uma explicação econômica” (ibidem, p. 94-35).*

<sup>108</sup> “Uma veemente oposição deve ter se erguido contra o avanço do processo psíquico questionável rumo à consciência, razão pela qual ele permaneceu inconsciente. E, sendo inconsciente, teve poder para formar um sintoma. Durante o tratamento analítico, essa mesma oposição se dá novamente contra o esforço de conduzir o inconsciente ao consciente. Isso é o que sentimos como resistência. O processo patogênico que nos é demonstrado pela resistência leva o nome de repressão” (FREUD, 2014, p. 391).

Ironicamente, a lei natural da sociedade capitalista é apenas sua automatização. As leis que regem a reprodução da vida humana sob as relações capitalistas são colocadas como imutáveis. Daí se depreende a ilusão de sua afirmação como natureza. As leis capitalistas são reais, mas isso não implica sua imutabilidade ou natureza irrevogável. É justamente pela revogação do modo de produção capitalista que a teoria marxista oferece sua contribuição. Ao afirmar que o sujeito ainda não é livre, apesar de toda a propaganda ideológica sobre a liberdade, a teoria da “supremacia do elemento objetivo” atua politicamente a favor do sujeito.

Essa lei é natural por causa de seu caráter de inevitabilidade sob as relações dominantes de produção. A ideologia não se sobrepõe ao ser social como uma camada destacável, mas mora no ponto mais íntimo do ser social. Ela se funda na abstração que contribui essencialmente com o processo de troca. Sem se abstrair dos homens viventes, não seria possível trocar. Até hoje, no processo real da vida, isso implica necessariamente uma ilusão social. O cerne dessa ilusão é o valor enquanto coisa em si, enquanto “natureza”. A bruta naturalidade da sociedade capitalista é real e ao mesmo tempo uma tal ilusão. O tema mais forte de toda a teoria marxista, o tema da supressibilidade dessas leis, fala a favor do fato de não se dever tomar ao pé da letra a suposição de leis naturais, muito menos ontologizá-la no sentido de um projeto do que chamamos homem, como quer que esse projeto venha a ser configurado. No momento em que começasse o reino da liberdade, elas não valeriam mais (ADORNO, 2009, p. 294).

Por meio da reflexão desconstrutiva do conceito de história natural, Adorno faz a defesa do marxismo original em detrimento das deturpações ocorridas na teoria oficial do leste europeu designadas pelo frankfurtiano como Diamat, o materialismo dialético. Este seria o recurso ideológico que os soviéticos encontraram para justificar o Estado existente como a realização da liberdade. Daí a afirmação irônica de Adorno ao identificar a necessidade premente do Estado soviético com a liberdade efetivada. Marx, ao contrário, não se contentaria com tal identificação, pois deu prosseguimento à crítica dialética, elaborando a crítica ao Estado burguês-hegeliano<sup>109</sup> como defensor da opressão do homem operada através da divisão classista. O conceito de história natural não perde seu caráter sarcástico. É história por ser uma sucessão de fases que mostram a transformação das relações de produção. É natural, pois recai no processo de repetição cíclica, quase mítica, de progresso e destruição.

Por meio da mobilização da filosofia da história hegeliana, a distinção kantiana entre um reino da liberdade e um reino da necessidade é transferida para a sucessão das fases. Somente uma inversão dos temas marxistas tal como a realizada pelo Diamat que prolonga o reino da necessidade com a asserção de que ele seria o reino da liberdade poderia decair ao ponto de falsear o conceito

---

<sup>109</sup> “A história, para Hegel, termina com o presente” (INWOOD, 1997, p. 161).

marxista polêmico da legalidade natural a partir de uma construção da história natural, transformando-o em uma doutrina cientificista de invariantes. Por meio disso, porém, o discurso marxista sobre a história natural não perde nada de seu conteúdo veritativo, que é justamente o seu conteúdo crítico. Hegel ainda se contentava com um sujeito transcendental personificado para o qual certamente o sujeito já começava a se dissipar. Marx não denuncia apenas a transfiguração hegeliana, mas também o estado de coisas que lhe é correspondente. A história humana, a história do domínio progressivo da natureza, dá prosseguimento à história inconsciente da natureza, do devorar e do ser devorado (ADORNO, 2009, p. 294).

Os conceitos se mesclam de uma forma confusa. O trabalho de Adorno facilita a divisão analítica e a sua compreensão. Espírito, natureza, segunda natureza, história e história natural precisam ser matizados. O espírito é a categoria que representa o processo histórico de cisão da natureza. A formação do Eu é outra forma de designar este processo. O controle de si através da dominação dos objetos, cria esta entidade denominada sujeito cognoscente responsável pela formulação de categorias explicativas do mundo. Este é um processo de desenvolvimento intelectual. Para Hegel, no entanto, o espírito do mundo é o passo mais desenvolvido deste sujeito cognoscente que teria a capacidade de subsumir todas as contradições que estivessem envolvidas no processo de formação da consciência de si. Este processo seria inexorável e identificado com uma história universal e natural, necessária e absoluta. Adorno assevera que a identificação deste processo de constituição da subjetividade com a categoria do absoluto é mero recurso ideológico, reforço do existente. A história, quando julgada pelos conceitos hegelianos, perde em movimento e em determinação. Torna-se atemporal, identificada com o recurso ao tempo mítico, cíclico e imutável.

O espírito enquanto segunda natureza, no entanto, é a negação do espírito, e, em verdade, tanto mais fundamentalmente, quanto mais a sua autoconsciência se recusa a ver a sua própria naturalidade. Isso se consuma em Hegel. O seu espírito do mundo é a ideologia da história natural. Para ele, a história natural chama-se espírito do mundo por força de sua violência. O domínio torna-se absoluto, ele se projeta sobre o ser mesmo que se mostra aí como espírito. A história, porém, a explicação de algo que ela já deve ter sido desde sempre, adquire a qualidade do a-histórico. Em meio à história, Hegel toma o partido daquilo que ela possui de imutável, da perpetuação do igual, da identidade do processo para a qual a totalidade seria salva. É preciso acusá-lo sem qualquer metáfora de uma mitologia da história (ADORNO, 2009, p. 295-296).

Adorno, por não abandonar o pensamento dialético, pode enxergar o conteúdo de verdade de toda a ideologia que visa fixar a história como imutável. A cisão entre natureza e história repete a antiga divisão entre mente e corpo, trabalho intelectual e trabalho braçal. A cisão é verdadeira, pois a razão é uma propriedade que se desenvolve a partir da natureza, não existe intelecto desligado de um corpo. Ao mesmo tempo, a cisão é falsa

quando procura afirmar, ideologicamente, que aquilo que foi separado na natureza, criando a história humana, teria como fundamento a causalidade irrevogável da natureza.

A antítese tradicional entre natureza e história é verdadeira e falsa; verdadeira na medida em que enuncia o que acontece com o momento natural; falsa na medida em que repete apologeticamente o encobrimento da naturalidade da história por meio dessa história mesma graças à sua construção conceitual a posteriori (ADORNO, 2009, p. 297).

O próximo capítulo trata de mostrar como Adorno prossegue em sua reflexão crítica sobre o processo de espiritualização das categorias, fazendo referência ao conteúdo de verdade que precisa surgir quando se opera a desintegração da lógica identitária. Assim, os caracteres de eternidade, imutabilidade e subserviência ao destino cego, próprios das compreensões conceitual, divina e mitológica, podem revelar as mais profundas e irrealizadas aspirações humanas no mundo real. O conceito pode cumprir sua função de guia para a realização dos objetivos que a humanidade almeja. Sua função de ídolo já caducou faz tempo.

## CAPÍTULO IV

### ESTILHAÇOS METAFÍSICOS

A reflexão sobre o espírito do mundo leva Adorno a fazer a crítica da metafísica. Já foi dito aqui que a experiência intelectual adorniana tem como método a lógica da desintegração. A identificação imediata de um conceito ao seu fenômeno é estilhaçada, fazendo aparecer as mediações que o conceito ocultava ou eliminava. Com a metafísica não será diferente.

A princípio, Adorno afirma a impossibilidade de se continuar identificando a verdade com o imóvel e eterno, temática que sai da magia, se transforma no mito e nas religiões oficiais, despenca na filosofia como a verdade do conceito. Para Adorno, que faz questão de não se esquecer de Auschwitz, a identificação do conceito com a realidade é intolerável. Insuportável até mesmo no dialeto hegeliano, cuja afirmação da transitoriedade do ente recai numa espécie de afirmação do conceito por sua negatividade, pela destruição e morte<sup>110</sup>. A afirmação de que o ente possui seu sentido em sua destruição, após os horrores do nazismo, para Adorno, soa como charlatanice.

A metafísica procura afirmar a positividade dos conceitos transcendentais, mas não consegue fugir da sua relação com o ente. Para construir a positividade precisa legar ao ente um sentido que seria buscado no transcendente. O particular, na metafísica, busca o

---

<sup>110</sup> “A morte – se assim quisermos chamar essa inefetividade – é a coisa mais terrível; e suster o que está morto requer a força máxima. A beleza sem-força detesta o entendimento porque lhe cobra o que não tem condições de cumprir. Porém não é a vida que se atemoriza ante a morte e se conserva intacta da devastação, mas é a vida que suporta a morte e nela se conserva, que é a vida do espírito. O espírito só alcança sua verdade na medida em que se encontra a si mesmo no dilaceramento absoluto. Ele não é essa potência como o positivo que se afasta do negativo – como ao dizer de alguma coisa que é nula ou falsa, liquidamos com ela e passamos a outro assunto. Ao contrário, o espírito só é essa potência enquanto encara diretamente o negativo e se demora junto dele. Esse demorar-se é o poder mágico que transforma o negativo em ser” (HEGEL, 2002, p. 44). Kojève, comentando este trecho, acrescenta: “Há algo curioso que Hegel não diz no trecho citado, mas que se depreende do conjunto de seu sistema: essa satisfação [Befriedigung] do sábio – que sua consciência perfeita do mundo e de si pressupõe – só atinge a perfeição e plenitude na e pela consciência da morte. De fato, o homem só pode estar satisfeito se estiver consciente de sua satisfação, isto é, consciente de si como satisfeito. Ora, se o homem é essencialmente finito, só pode estar plenamente consciente de si ao tomar consciência de sua morte. Logo, só ao se saber irremediavelmente mortal é que o sábio pode atingir a plenitude da satisfação” (KOJÈVE, 2014, p. 514).

universal para justificar sua existência<sup>111</sup>. Adorno quebra esse círculo mágico ao colocar o campo de concentração nazista como determinação da reflexão. A imanência destroçada e humilhada, os seres humanos vítimas da violência, não pode se servir do sentido oferecido por uma transcendência positiva. O ocultamento desta determinação contribui para o fortalecimento da ilusão ideológica de que a sociedade estaria bem-organizada, quando, na verdade, caminha para o acirramento das contradições e até mesmo para sua autodestruição.

Não é mais possível afirmar que o imutável é a verdade e que aquilo que é movido, perecível, é a aparência, ou seja, não é mais possível afirmar a indiferença recíproca entre o temporal e as ideias eternas; e isso nem mesmo seguindo a explicação hegeliana audaciosa de que o ser-á temporal serve ao eterno em virtude da aniquilação inerente ao seu conceito, um eterno que se apresenta na eternidade da aniquilação. Um dos impulsos míticos que se secularizaram na dialética foi a doutrina da relevância do intramundano, do histórico para aquilo que a metafísica tradicional destacou como transcendência, ou ao menos, de modo menos gnóstico e radical, para a posição da consciência em relação às questões que o cânone da filosofia atribui à metafísica. A sensação de que, depois de Auschwitz, comete-se uma injustiça contra as vítimas com toda afirmação de positividade da existência, uma afirmação que não passa de um falatório, com toda tentativa de arrancar de seu destino um sentido qualquer por mais exíguo que seja, possui o seu momento objetivo depois dos acontecimentos que condenam ao escárnio a construção de um sentido da imanência que emane de uma transcendência positivamente posicionada. Uma tal construção afirmaria a negatividade absoluta e contribuiria ideologicamente para a sobrevivência que reside sem mais realmente no princípio da sociedade existente até a sua autodestruição (ADORNO, 2009, p. 299).

Adorno faz uma comparação entre o horror causado por um desastre natural – o terremoto de Lisboa ocorrido em 1755 que deixou cerca de trinta mil mortos<sup>112</sup> – e o horror causado por uma tragédia social – o nazismo, cujas estimativas sugerem mais de seis milhões de mortos, apenas nos campos de concentração, e mais de sessenta milhões de mortos durante a Segunda Guerra<sup>113</sup>. Voltaire (1694-1778) escreveu um poema sobre

---

<sup>111</sup> “*Predicada de Deus no sentido próprio, a verdade designa a concordância da inteligência divina com a coisa. Como, porém, a inteligência divina conhece primeiro a sua essência, sendo através dela que conhece todo o restante, depreende-se que a verdade, em Deus, significa primariamente a conformidade da sua inteligência (conhecimento) com a sua própria essência, e só derivadamente a conformidade da sua inteligência com a coisa criada*” (SANTO TOMÁS DE AQUINO, 1996, p. 103).

<sup>112</sup> “*O número de mortos pode variar de acordo com a fonte, estima-se que o desastre deixou 30 mil mortos. Grande parte das riquezas lisboetas desapareceu nos escombros*” (Folha de São Paulo, 01/11/2015).

<sup>113</sup> “*Las pérdidas ocasionadas por la guerra son literalmente incalculables y es imposible incluso realizar estimaciones aproximadas, pues a diferencia de lo ocurrido en la primera guerra mundial las bajas civiles fueron tan importantes como las militares y las peores matanzas se produjeron en zonas, o en lugares, en que no había nadie que pudiera registrarlas o que se preocupara de hacerlo. Según estimaciones, las muertes causadas directamente por la guerra fueron de tres a cinco veces superiores a las de la primera guerra mundial [...]. Sin embargo, todas esas cifras no son más que especulaciones. Las bajas de los territorios soviéticos se han calculado en diversas ocasiones, incluso oficialmente, en 7, 11, 20 o incluso 30 millones. De cualquier forma, ¿qué importancia tiene la exactitud estadística cuando se manejan cifras*

o terremoto de Lisboa no qual se encontra a crítica à metafísica<sup>114</sup> otimista dos filósofos da sua época – “*Philosophes trompés qui criez: ‘Tout est bien’*”<sup>115</sup>. O nazismo e sua máquina burocrática destinada a administrar a morte, no entanto, desferiram o último golpe necessário para destronar a metafísica. Já não é possível qualquer conciliação entre a experiência individual com alguma ideia pacificadora nascida do transcendente.

O terremoto de Lisboa foi suficiente para curar Voltaire da teodiceia leibniziana, e a catástrofe visualizável da primeira natureza foi insignificante comparada à segunda catástrofe, a catástrofe social que se subtrai à imaginação humana, na medida em que preparou o inferno real a partir do mal no homem. A faculdade metafísica é paralisada porque o que aconteceu destruiu para o pensamento metafísico especulativo a base de sua unificabilidade com a experiência. Uma vez mais triunfa de maneira indizível o tema dialético da conversão da quantidade em qualidade. Com a administração do massacre de milhões, a morte tornou-se algo que antes nunca fora necessário temer dessa forma. Não há mais nenhuma possibilidade de que ela se insira na experiência vivida do indivíduo como algo em uma harmonia qualquer com o curso de sua vida (ADORNO, 2009, p. 299).

Adorno fornece a determinação de sua análise da decadência da metafísica a partir de sua crítica à subjetividade constitutiva. O mesmo sujeito econômico, já descrito pelo processo de sua redução ao modo de trocas, ao princípio de equivalência formal, codificado pelo formalismo lógico, incorpora a total desqualificação do humano. O indivíduo que pode ser reduzido a um número torna-se apenas exemplar, facilmente substituído ou eliminado.

O que os sádicos diziam às suas vítimas nos campos de concentração, “Amanhã você vai sair como fumaça por essa chaminé e se mover em espirais em direção ao céu”, designa a indiferença da vida de todo indivíduo, uma indiferença para a qual se dirige a história: já em sua liberdade formal, o indivíduo é tão cambiável e substituível quanto sob os pontapés dos exterminadores. No entanto, na medida em que o indivíduo, no mundo cuja lei é a vantagem individual universal, não possui outra coisa senão esse si próprio que se tornou indiferente, a realização da tendência já há muito familiar é ao mesmo tempo o que há de mais terrível (ADORNO, 2009, p. 300).

---

*tan astronómicas? ¿Acaso el horror del holocausto sería menor si los historiadores llegaran a la conclusión de que la guerra no exterminó a 6 millones de personas (estimación aproximada original y, casi con toda seguridad, exagerada) sino a cinco o incluso cuatro millones?”* (HOBSBAWM, 1995, p. 51).

<sup>114</sup> “*Aux cris demi-formés de leurs voix expirantes / Au spectacle effrayant de leurs cendres fumantes / Direz-vous : « C'est l'effet des éternelles lois / Qui d'un Dieu libre et bon nécessitent le choix » ? / Direz-vous, en voyant cet amas de victimes: / « Dieu s'est vengé, leur mort est le prix de leurs crimes » ? / Quel crime, quelle faute ont commis ces enfants / Sur le sein maternel écrasés et sanglants?*” [Aos gritos meio formados de suas vozes moribundas, À visão assustadora de suas cinzas fumegantes, Você dirá: “É o efeito das leis eternas: “Quem, de um Deus bom e livre, requer a escolha”? Você dirá, vendo esta massa de vítimas: “Deus se vingou, a morte deles é o preço de seus crimes”?, Que crime, que erro essas crianças cometeram, No peito da mãe esmagado e ensanguentado?]] (VOLTAIRE. Poème sur le désastre de Lisbonne. A tradução é minha).

<sup>115</sup> [Filósofos enganados que gritam: "Tudo está bem"].

A experiência intelectual adorniana exige o uso máximo da razão, nunca o mínimo. O pensamento necessita curvar-se sobre si mesmo, demorar-se na reflexão. Não deve temer a destituição de seus fundamentos tradicionais, se não quer se tornar um mero ornamento burguês. O princípio da adequação das coisas ao pensamento, a formalização lógica, o modo fundamental de operação do positivismo e do nominalismo seriam este ornamento. Adorno procura outra forma de experiência epistêmica. Guia-o a lógica da desintegração de conceitos. Seguindo este preceito, é necessário que o pensamento busque incessantemente aquilo a que faz referência, mas que não pode ser-lhe idêntico. A busca se refere ao seu outro, ao que não é pensamento: o objeto. É este o significado da opção pelo materialismo. Neste ponto Adorno convoca Marx<sup>116</sup>, Benjamin<sup>117</sup> e Kafka<sup>118</sup> como modelos de intelectuais que fazem uso magistral da reflexão sobre o objeto até o ponto de dissolução do sujeito idêntico.

A consciência trivial, tal como ela se exprime teoricamente no positivismo e no nominalismo irrefletido, pode muito bem estar mais próxima da *adaequatio rei atque cogitationis* do que a consciência sublime, ela pode ser mais verdadeira em meio a um grotesco escárnio pela verdade do que a consciência superior, a menos que passasse a vigorar um outro conceito de verdade que não o de *adaequatio*. É para uma tal verdade diversa que se dirige a provocação de que a metafísica só poderia vencer se rejeitasse a si mesma. Isso motiva efetivamente a passagem para o materialismo. Podemos seguir essa inclinação desde o Marx hegeliano até a salvação benjaminiana da indução; sua apoteose poderia ser a obra kafkiana. Se a dialética negativa reclama a autorreflexão do pensamento, então isso implica manifestamente que o pensamento também precisa, para ser verdadeiro, hoje em todo caso, pensar contra si mesmo. Se ele não se mede pelo que há de mais exterior e que escapa ao conceito, então ele é de antemão marcado pela música de acompanhamento com a qual os SS adoravam encobrir os gritos de suas vítimas (ADORNO, 2009, p. 302).

O passo adorniano ao materialismo obriga-o a formular uma nova ética. Esta não seria mais abstrata e formalizada tal como a moral kantiana. Ao contrário, Adorno procura

---

<sup>116</sup> “O principal defeito de todo o materialismo existente até agora (o de Feuerbach incluído) é que o objeto [Gegenstand], a realidade, o sensível, só é apreendido sob a forma do objeto [Objekt] ou da contemplação, mas não como atividade humana sensível, como prática; não subjetivamente. Daí o lado ativo em oposição ao materialismo, [ter sido] abstratamente desenvolvido pelo idealismo – que, naturalmente, não conhece a atividade real, sensível, como tal” (MARX; ENGELS, 2007, p. 533).

<sup>117</sup> “La mirada microscópica de Benjamin, como la llamara Adorno, que volvía notables los objetos más triviales, era una característica singularmente personal, pero era también algo más. Como herramienta para el conocimiento filosófico, era un medio para que la particularidad misma del objeto liberara una significación que disolvía su apariencia reificada, revelándolo como algo más que mera tautología, más que simplemente idêntico a sí mismo. Al mismo tiempo, el conocimiento liberado permanecía adherido a lo particular en lugar de sacrificar su especificidad material en un nivel de abstracta generalización ahistórica” (BUCK-MORSS, 2011, p. 185).

<sup>118</sup> “Foi-lhes apresentada a opção para se tornarem reis ou mensageiros dos reis. À maneira das crianças, todos quiseram ser mensageiros. É por isso que existe um bando de mensageiros que correm pelo mundo e, uma vez que não há mais reis, bradam uns para os outros as mensagens que perderam o sentido. Gostariam de pôr um fim à sua vida miserável, mas não ousam fazê-lo por causa do juramento de ofício” (KAFKA, 2011, p. 196).

resgatar o que a história da filosofia descartou como irrelevante ou repugnante. A moral adorniana se fundamenta no corpo e no sofrimento físico. É deste princípio que ele retira sua máxima, “que Auschwitz não se repita”. Fundamentar discursivamente esta moral através de um processo lógico recairia no mesmo problema da ética tradicional<sup>119</sup>. Esta, tematizada pela metafísica, desenvolvida pelo sujeito transcendental kantiano, preocupava-se com o bem buscando-o no ideal, em abstrações: buscava a constituição e a determinação da ideia de bem no próprio sujeito cognoscente, identificando-se com a ideia por ele mesmo formulada<sup>120</sup>. Trata-se para Adorno, obviamente, de um processo intelectual marcado por narcisismo. A formalização narcísica do bem é o fundamento para a constituição de uma legitimação formal, que, operada em seus extremos<sup>121</sup>, pode gerar o próprio mal que Adorno identifica com o Nazismo.

Em seu Estado de não-liberdade, Hitler impôs aos homens um novo imperativo categórico: instaurai o vosso pensamento e a vossa ação de tal modo que Auschwitz não se repita, de tal modo que nada desse gênero aconteça. Esse imperativo é tão refratário à sua fundamentação quanto outrora o dado do imperativo kantiano. Tratá-lo discursivamente seria um sacrilégio: é possível sentir nele corporalmente o momento de seu surgimento junto à moralidade. Corporalmente porque ele é o horror que surgiu praticamente ante a dor física insuportável à qual os indivíduos são expostos mesmo depois que a individualidade, enquanto forma de reflexão espiritual, se prepara para desaparecer. A moral só sobrevive em um motivo materialista sem disfarces. O curso da história conduz necessariamente ao materialismo aquilo que tradicionalmente foi o seu oposto imediato, a metafísica. Aquilo que um dia o espírito se gabava de determinar ou de construir como o seu igual move-se em direção ao que não é igual ao espírito; em direção ao que escapa ao seu domínio e em que essa dominação se manifesta, porém, como mal absoluto. (ADORNO, 2009, p. 302-303).

<sup>119</sup> “A virtude é, pois, uma disposição de caráter relacionada com a escolha e consistente numa mediania, isto é, a mediania relativa a nós, a qual é determinada por um princípio racional próprio do homem dotado de sabedoria prática. E é um meio-termo entre dois vícios, um por excesso e outro por falta” (ARISTÓTELES, 1979, p. 73).

<sup>120</sup> “Ora, o sumo bem, da maneira como é introduzido por Kant, não é necessariamente alcançado nesta existência. Na medida em que ordena que se realize o sumo bem, a razão tem de deixar em aberto a expectativa de sua realização, em função da qual se tem duas suposições práticas necessárias, decorrentes cada qual de um dos momentos constitutivos do sumo bem. Este inclui, por um lado, a virtude perfeita, a plena virtude, que não se alcança, como ser limitado, nesta existência; o que significa que, para alcançar a virtude comandada pela lei moral, deve-se poder progredir infinitamente, o que só é possível se o jogo continua após a morte. Para dar conta então da possibilidade de progredir infinitamente em direção à virtude perfeita, a razão pura postula a imortalidade da pessoa moral. Por outro lado, o sumo bem inclui a felicidade, enquanto justa conclusão da busca da dignidade de ser feliz. Trata-se agora de pensar a conciliação do princípio da moralidade com o princípio da felicidade, ambos legítimos, mas dificilmente harmonizáveis neste mundo. Para que num outro mundo se possa pensar o máximo de virtude recompensado com o máximo de felicidade, postula-se a existência de Deus, como o ser plenamente justo que é a garantia última da realização do sumo bem na perspectiva do indivíduo que se esforça para ser virtuoso” (BECKENKAMP, 2017, p. 309-310).

<sup>121</sup> O segundo excuro da *Dialética do Esclarecimento* trata justamente desta questão ao mostrar como a moral burguesa codificada por Kant pode servir à imoralidade sem fugir dos limites impostos pela abstração kantiana. Seus maiores exemplos são os pensadores sombrios da burguesia: Nietzsche e Sade. Ver Adorno; Horkheimer (1985, p. 71 e ss.).

A moral adorniana, graças à sua ênfase materialista, é deliberadamente uma moral do corpo. Ele resgata no estrato somático aquilo que a tradição filosófica rejeitou e o processo civilizatório reprimiu. A metafísica se deformou ao edificar a ideia de bem pela abstração do corpo vivo. Seria preciso regressar à curiosidade infantil sobre o corpo para que se conseguisse uma formação moral que não mais o rejeitasse. O que realmente importa no plano ético é justamente o que a educação civilizadora reprimiu: o corpo, a dor, o sexo, a preocupação com o sofrimento e a morte<sup>122</sup>.

No vivente, a camada somática e distante do sentido é palco do sofrimento que queimou sem qualquer consolo nos campos de concentração tudo o que o espírito possui de tranquilo, e, com ele, a sua objetivação, a cultura. O processo por meio do qual a metafísica se deforma ininterruptamente ao se dirigir para aquilo contra o que ela um dia foi concebida alcançou seu ponto de fuga. Desde o jovem Hegel, a filosofia não conseguiu mais reprimir o quanto ela se imiscuiu nas questões relativas à existência material, na medida em que ela não se vendia a elucubrações aprovadas. A infância pressente algo disso na fascinação que emana da zona do esfolador, do cadáver, do odor nauseante e doce de putrefação, das expressões suspeitas que designam essa zona. O poder desse âmbito no inconsciente pode não ser menor que o poder da sexualidade infantil; os dois se sobrepõem na fixação anal, por mais que seja difícil dizer que se trata da mesma coisa. Um saber inconsciente sussurra para as crianças aquilo que nesse caso é reprimido pela educação civilizatória, e é esse saber que está em questão: a miserável existência física inflama-se em direção ao interesse supremo que não é muito menos reprimido, em direção ao “O que é isso?” e ao “Para onde isso leva?” (ADORNO, 2009, p. 303).

A metafísica contribui para justificar a barbárie e uma cultura mutilada com sua tendência para fundamentar-se em categorias eternas e imutáveis que são formuladas, na verdade, através do processo histórico de constituição do sujeito cognoscente. A crítica cultural erigida pelas categorias metafísicas subtrai-se de toda mediação com o mundo social<sup>123</sup>. Seu passo para a afirmação de categorias anacrônicas, como o bem e o belo

<sup>122</sup> Importa notar, mostrando mais uma vez a aproximação dos mecanismos psíquicos codificados pela psicanálise com a teoria adorniana, como a moral metafísica se assemelha a um código de tabus, tão aparentado aos mecanismos discursivos que compõem restrições ao uso do corpo que visam a justificação e manutenção do poder familiar e estatal: “A transmissibilidade de um tabu é, certamente, a característica que deu ensejo a que se procurasse eliminá-lo com cerimônias de expiação. Há tabus permanentes e temporários. Sacerdotes e chefes são dos primeiros, assim como pessoas mortas e tudo a elas relacionado. Tabus temporários ligam-se a certos estados, como a menstruação e o parto, aos guerreiros antes e depois das expedições, às atividades de caça e pesca etc. Um tabu geral pode ser instituído sobre uma região inteira, como uma interdição eclesiástica, e durar anos e anos” (FREUD, 2012, p. 46).

<sup>123</sup> Crítica social e as pregações religiosas têm, neste trecho, significado equivalente. É nítida a referência ao discurso religioso que nega o corpo para se preocupar com a alma, uma abstração, por exemplo em: “Daqui se vê claramente quanto a volúpia e curiosidade agem em nós pelos sentidos: o prazer corre atrás do belo, do harmonioso, do suave, do saboroso, do brando; a curiosidade, porém, gosta às vezes de experimentar o contrário dessas sensações, não para se sujeitar a enfados dolorosos, mas para satisfazer a paixão de tudo examinar e conhecer. Que gosto há em ver um cadáver dilacerado, a que se tem horror? Apesar disso, onde quer que esteja, toda a gente lá acorre, ainda que, vendo-o, se entristeça e empalideça. Depois, até em sonhos temem vê-lo, como se alguém os tivesse obrigado a ir examiná-lo, quando estavam acordados, ou como se qualquer anúncio de beleza os tivesse persuadido a lá irem. [...] É ainda a

ideais, caminha para a consolidação da ideologia do existente. Ao invés de ser verdadeiramente crítica, interdita o conhecimento por restringir as mediações. Fecha-se em sua formalização, ocultando o que há de podre tanto na cultura quanto nas relações sociais que são seu reflexo.

A crítica cultural e a barbárie não se dão sem alguma concordância. Isso foi rapidamente comprovado de modo prático. Ponderações metafísicas que procuram se livrar dos elementos que são nelas mediados, cultura, negam a relação de suas categorias pretensamente puras com o conteúdo social. Abstraindo da sociedade, elas encorajam a sua perpetuação nas formas subsistentes que por sua parte bloqueiam tanto o conhecimento da verdade quanto a sua realização. O ídolo de uma experiência originária pura macaqueia tanto quanto o que é culturalmente preparado o tesouro exaurido das categorias daquilo que é *ἡέσει*. A única coisa que poderia conduzir para fora daí seria aquilo que determina as duas em sua mediação, a cultura enquanto cobertura sobre a imundície e a natureza — mesmo onde ela se mostra como pedra fundamental do ser — enquanto projeção da má exigência cultural de que se precisaria permanecer junto ao mesmo, apesar de toda mudança (ADORNO, 2009, p. 305).

O discurso metafísico sobre a eternidade contribui para que o sujeito empírico se acostume com a depreciação de sua vida. A propaganda cultural contribui para isso através de produtos que afirmam a necessidade de morrer de forma heroica, ou a absoluta falta de necessidade ou de sentido de viver. Trata-se de uma degradação da vida cultural que reflete a vida degradada do indivíduo nesta sociedade que o reduz e limita suas possibilidades<sup>124</sup>. A própria formação da subjetividade constitutiva guarda muito deste processo de degradação. Quanto mais o sujeito se restringe ao seu próprio Si, em suas capacidades reflexivas distantes da objetividade, mais pode aferrar-se na crença de sua espiritualidade em detrimento de sua animalidade e corporalidade. Repete o credo de que ao morrer, pouco se perderia.

O fato de as metafísicas da morte degenerarem ou bem na propaganda da morte heroica, ou bem na trivialidade de uma pura repetição do inegável de que se

---

*curiosidade que, com o mesmo intuito de alcançar uma ciência perversa, faz o homem recorrer às artes mágicas. Enfim é ela que, até na religião, nos arrasta a tentar a Deus, pedindo-lhe milagres e prodígios, não porque os exija a salvação das almas, mas só porque se deseja fazer a experiência”* (SANTO AGOSTINHO, 1999, p. 297).

<sup>124</sup> Mesmo uma leitura crítica de um produto cultural, utilizando as ferramentas cognitivas propiciadas pela psicanálise, pode incorrer em glorificação da mercadoria produzida, silenciando sobre o conteúdo ideológico que repete a fórmula ancestral e caduca do sacrifício do indivíduo. Veja este exemplo que trata de uma análise do filme *Matrix*: “*Essa alternativa se coloca exatamente na mesma proporção para a luta final entre as duas posições. [...] Um homem para salvar uma ideia. O sacrifício de um para salvar o todo. [...] Ele [o protagonista Neo] conclui que não é o Escolhido e como tal deixa de ser alguém privilegiado e muito bem pode morrer para salvar seu amigo e, agora revelado, pai. Mas ao se reconhecer como um e não como Um, ele se permite acreditar na crença de Morpheus. Não há mais diferença entre ir e não ir, e justamente por isso, ele decide-se a enfrentar a Matrix. [...] Neo reverte a lógica que o dominara no diálogo com o Oráculo: primeiro saber quem você é, depois decidir o que você deve fazer. Ele introduz em seu ser a lógica da experiência que o constitui”* (DUNKER, 2015, p. 118-119).

precisa mesmo morrer, a sua monstruosidade ideológica comum, funda-se certamente na fraqueza até hoje persistente da consciência humana quando se trata de se manter firme diante da experiência da morte e talvez mesmo de acolhê-la efetivamente em si. Nenhuma vida humana que se comporte de maneira aberta e livre em relação aos objetos é suficiente para consumir o que está potencialmente presente no espírito de cada homem; isso e a morte divergem. As reflexões que dão sentido à morte são tão inúteis quanto as reflexões tautológicas. Quanto mais a consciência se arranca à animalidade e se transforma em algo firme e duradouro em suas formas, tanto mais tenazmente ela se estabelece contra tudo o que torna suspeita para ela a sua própria eternidade. Com a entronização histórica do sujeito enquanto espírito, associa-se a ilusão de que ele não teria como perder a si mesmo (ADORNO, 2009, p. 305-306).

A metafísica é, para Adorno, um discurso que contribui para o ser humano suportar aquilo que o desenvolvimento histórico lhe retirou: a sensação de conforto trazido pelo objetivo pertencimento do indivíduo à terra, à comunidade. Como a economia política ensina, os indivíduos podem se desgarrar da sua comunidade, serem jogados de um lado a outro do planeta, pois seu único fundamento é a sua capacidade abstrata de trabalho. Neste cenário de total desenraizamento a metafísica se fortalece, pois o sujeito pode se conformar com a ilusão de sua liberdade espiritual ou de pensamento.

A metafísica corrente da morte não é nada além da consolação impotente da sociedade quanto ao fato de os homens poderem perder, por meio das transformações sociais, aquilo que outrora podia tornar a morte suportável: o sentimento de sua unidade épica com a vida que se mostra como preenchida (ADORNO, 2009, p. 306).

O sujeito está tão fragmentado, tão reduzido, que mesmo suas experiências mais íntimas, ligadas ao seu próprio corpo, são-lhe pouco significativas. Mesmo a morte e a doença, experiências inalienavelmente individuais, parecem ao sujeito coisas externas, estorvos para sua hiper-subjetividade. Adorno, crítico incansável de Heidegger, não perde a oportunidade para mostrar a falsidade da teoria deste pensador que relaciona a doutrina da morte<sup>125</sup> como o significado fundamental do ser-aí, do sujeito empírico. O Eu se identifica com o princípio de autoconservação. Ele se defende de ameaças externas e, para

---

<sup>125</sup> “*Ser-o-aí, desde sempre, é projeto, poder ser, possibilidade de ser. Por isso mesmo, é também possibilidade de não ser, em dois sentidos. Primeiro, o de não ser si-próprio de existir anonimamente sob a capa e o manto da publicidade, de fugir de si, aderindo ao modo inautêntico e impróprio de ser ou existir – ao que corresponde o faltar a si mesmo. Segundo, em uma acepção ainda mais radical de não ser, como realização da possibilidade da impossibilidade de ser, ou seja, da morte. Como ser-no-mundo temporal e finito, o ser-o-aí é constitutivamente (isto é, ontologicamente) ser-para-a-morte: abertura existencial para a possibilidade de não ser, ente que se compreende como tal. Do decaimento, o ser-o-aí é resgatado para a autenticidade pela culpa e a consciência moral. A culpa é uma faltar a si, é ser-em-falta; estar em dívida com as possibilidades de ser si-próprio. Uma falta ontológica forma o conteúdo da consciência moral, não como tribunal interior, como voz da consciência moral que acusa o sujeito de estar em débito com a lei por desobedecer a Deus. Ser culpado é sentir-se em falta para consigo mesmo, como poder-ser originário*” (GIACOIA JUNIOR, 2013, p. 81-82).

sua ilusão constitutiva que separa o sujeito de seu próprio corpo, nada seria mais externo que a morte e a doença, experiências essencialmente corporais, recalçadas no processo de formação subjetiva.

Na sociedade socializada, contudo, no tecido inextricavelmente denso da imanência, os homens só continuam sentindo a morte como algo que lhes é extrínseco e alheio, sem ilusão quanto à sua comensurabilidade com as suas vidas. Eles não conseguem metabolizar o fato de precisarem morrer. A isso se junta uma parcela de esperança incongruente e errática: justamente porque a morte não constitui, como em Heidegger, a totalidade do ser-aí, experimentamos, na medida em que não somos débeis, a morte e seus mensageiros, as doenças, como heterogêneos, como alheios ao eu. De maneira ágil, isso pode ser fundamentado por meio da afirmação de que o eu não é outra coisa senão o princípio da autoconservação oposto à morte e de que ele é incapaz de absorvê-la com a consciência que é ela mesma um eu. Mas a experiência da consciência dá pouca consistência a uma tal afirmação; em face da morte, ela não possui necessariamente a forma que seria de se esperar, a forma da resistência (ADORNO, 2009, p. 306).

A crença na vida eterna, em um núcleo subjetivo sempre existente, é um duplo disfarce metafísico. Por um lado, apazigua o medo da morte biológica que chega inexoravelmente para todo indivíduo. Por outro lado, oculta que todo sujeito se reduziu à forma da mercadoria, sofreu o processo social de abstração a seu núcleo subjetivo desqualificado, mera força de trabalho natural, quantificável, já se tornou coisa completamente reificada. Portanto, já está relativamente morto. A produção do horror social, e Adorno não consegue se livrar do pesadelo de Auschwitz, fez com que o ser humano virtualmente morto pudesse temer algo pior que a morte. A tomada de consciência de não ter vivido exceto como função, coisa<sup>126</sup>, parece insignificante quando comparada à tortura absoluta.

Quanto menos intensamente os sujeitos vivem, tanto mais repentina e apavorante é a morte. Pelo fato de ela os transformar literalmente em coisas, eles se apercebem de sua morte permanente, da reificação, da forma de suas relações pelas quais eles têm uma parcela de responsabilidade. A integração civilizatória da morte, sem poder sobre ela e risível em face dela, por mais que ela a tente maquiá, é a formação da reação a esse elemento social, a essa tentativa desengonçada da sociedade de troca de tapar os últimos buracos que o mundo da mercadoria ainda tinha deixado abertos. Morte e história, sobretudo a história coletiva da categoria do indivíduo, formam uma constelação. [...] O que é aniquilado é algo em si e talvez mesmo já por si nulo.

<sup>126</sup> A redução do ser humano à função abstrata de operação no mercado pode ser identificada nas transformações que a prática social do lazer sofreu no decorrer do século XX. Curioso como uma categoria retirada do discurso metafísico, o êxtase, se adequa ao discurso secularizado para a venda de produtos e serviços ligados ao divertimento, como aponta esta tese de doutorado: “A perda do sensível e o esvaziamento educativo do lazer, transformando as pessoas em elementos passivos ante uma prática social cujo objetivo maior, senão único, é o de liberar **adrenalina**, recarregando a excitação, faz da intensificação do prazer – isto é, do **êxtase** – o atributo abstrato e quantitativo que hoje, ao lado do preço, é o que mais conta na hora da opção e consumo de um determinado serviço” (MASCARENHAS, 2005, p. 204, os grifos são do autor).

Por isso, o pânico persistente em face da morte. Esse pânico não pode mais ser aplacado senão por meio de sua repressão (ADORNO, 2009, p. 307).

O materialismo adorniano o impede de aceitar qualquer transcendência objetiva. Não pode haver nada para além das determinações presentes na dialética entre o universal e o particular, ou seja, o conteúdo das relações entre sujeito e objeto deve ser compreendido no cerne de sua relação histórica efetiva. Aniquilando-se o particular, não há universal. A experiência da morte é algo pessoal e o conteúdo ideológico da metafísica procura igualar, reduzir esta experiência a um discurso desqualificado e generalizante. Para alcançar esta reflexão, Adorno analisa o fenômeno de desintegração subjetiva presente no corpo doente e envelhecido. Seria um ato de cinismo dizer que aquilo que se desmantelou em vida, a constituição do Eu, teria permanecido após a morte.

A morte enquanto tal ou enquanto fenômeno biológico originário não pode ser destacada de suas imbricações históricas; nesse sentido, o indivíduo que porta a experiência da morte é uma categoria por demais histórica. A afirmação de que a morte é sempre a mesma é tão abstrata quanto não-verdadeira; a forma com a qual a consciência se acomoda à morte varia juntamente com as condições concretas em que alguém morre, e isso até o interior da *physis*. [...] O que a morte faz com aqueles que são socialmente condenados pode ser biologicamente antecipado junto aos entes queridos de uma idade avançada; não apenas seu corpo, mas também seu eu, tudo aquilo por meio do que eles se determinam como humanos, esboroa-se sem doença e sem uma intervenção violenta. O resto de confiança em sua duração transcendente desaparece por assim dizer no curso da vida terrena: o que poderia ainda existir nele que não tivesse morrido? A crédula consolação segundo a qual o cerne dos homens continuaria existindo mesmo em uma tal desintegração ou na demência possui, indiferente em relação a essa experiência, algo de tolo e cínico (ADORNO, 2009, p. 307).

Segundo Adorno, a dialética do esclarecimento se identifica com o processo de desmitologização, secularização. Por ser dialética, a razão cumpre seu propósito na medida em que retorna ao mito. Trata-se de uma contradição objetiva e a solução subjetiva é insuficiente. Em sua última fase, contemporânea, tal dialética se renova com a crença na ontologização do ôntico<sup>127</sup>. À consciência esclarecida, aquela que acompanha a transformação das categorias tradicionais da metafísica, se interdita a crença em sua existência objetiva, tradicional e ingênua. A solução mais criativa surgida no século XX é a filosofia de Heidegger e seus discípulos: trata-se da crença na nulidade, no desespero, na inutilidade de toda a empiria. Para Adorno, o conteúdo de verdade desta filosofia é o

---

<sup>127</sup> “[...] Heidegger mostra que a reflexão filosófica sobre o ser dos entes deve necessariamente partir do ser-o-aí, na medida em que, entre todos os entes, este é o único para o qual a compreensão de ser é originária e faz sentido. É também o único que tem interesse na pergunta pelo Ser (e primeiramente pelo sentido do seu próprio ser). Daí resulta que o ser-o-aí é um ente de natureza essencialmente ontológica, aberta e voltada para o Ser” (GIACOIA JUNIOR, 2013, p. 60-61).

desespero real. O sujeito não é metafisicamente determinado pelo nada, mas se nadificou pelo processo histórico irmanado ao capitalismo. O existencialismo é sua justificação ideológica.

Não obstante, a consciência que se recusa a negar a queda histórico-filosófica das ideias metafísicas e, no entanto, não consegue suportá-la sem se dispor ao mesmo tempo a negar-se enquanto consciência, tende a alçar, em uma confusão mais do que meramente semântica, o destino das ideias metafísicas diretamente ao nível de algo metafísico. O desespero em relação ao mundo que, contudo, possui o seu fundamento objetivo e a sua verdade e que não é nem um mal do século estético nem uma consciência falsa e condenável, garantiria já, assim se conclui secretamente de maneira equivocada, a existência daquilo que foi perdido sem esperança, por mais que a existência tenha se tornado uma conexão universal de culpa. [...] O desespero é igualmente a última ideologia, histórica e socialmente condicionada, porque o curso do conhecimento que devorou as ideias metafísicas não poderia ser detido por nenhum *cui bono*. (ADORNO, 2009, p. 308-309).

As categorias metafísicas podem, entretanto, oferecer uma experiência rica para a reflexão. Dentre tais categorias a felicidade tem a primazia. A subjetividade narcísica e ingênua da contemporaneidade acredita possuí-la com independência do objeto. Adorno, contudo, recorda que a felicidade do sujeito escapa a este e se localiza nas determinações da sua relação com o objeto. A felicidade não se possui imediatamente como intuição subjetiva, mas apenas a mediação com a objetividade pode fornecer um modelo. No entanto, mesmo a objetividade é mediada. O sujeito que acredita possuir sem mediações o objeto, sem recurso às suas categorias objetivas e subjetivas, cairá em ilusão. A experiência da felicidade, metafísica no sentido de sua impossibilidade de vivência imediata, é vivenciada como dialeticamente antinômica. É metafísica, pois não é imediata, depende da relação do sujeito com o ente, o objeto empírico. Mas este só se dá a conhecer através das mediações subjetivas, suas vivências, sua história pessoal. Do contrário, isto é, se fosse um contato imediato com o objeto, recairia no personalismo e no relativismo das verdades individuais, solipsistas.

O conceito de experiência metafísica ainda é antinômico de um modo diverso do que a dialética transcendental kantiana ensina. O que é anunciado no domínio metafísico sem recurso à experiência do sujeito, sem a sua presença imediata, é impotente ante o desejo do sujeito autônomo de não deixar que lhe imponham nada que não seja discernível para ele mesmo. O que é imediatamente evidente para ele, porém, sofre de falibilidade e de relatividade (ADORNO, 2009, p. 310).

A filosofia da identidade atualizada no pensamento existencialista permanece como o grande alvo da crítica adorniana. O existencialismo julga possuir o objeto através da intuição do ser, uma mediação subjetiva que prescindiria de mediações objetivas.

Neste ponto, Adorno afirma a semelhança do existencialismo com o mito antigo, o fetichismo deste seria análogo ao imediatismo daquele. Ambos são falsos em sua crença de domínio do objeto. O que fazem, na verdade, é reduzi-lo às capacidades mutiladas do sujeito. Daí seu acento ideológico. Evitar o contato com a objetividade, com aquilo que não é sujeito, faz esvanecer a força da constituição subjetiva prometida pela filosofia da identidade<sup>128</sup>, ao mesmo tempo que desfere o último golpe à metafísica tradicional, pois atesta a falta de substância de suas categorias.

Na objetividade das categorias metafísicas não se sedimentou somente, tal como o existencialismo gostaria, a sociedade esclerosada, mas também o primado do objeto enquanto momento da dialética. A diluição de todo elemento coisal sem resíduo regrediria ao subjetivismo do ato puro e hipostasiaria a mediação enquanto imediatidade. A pura imediatidade e o fetichismo são não verdadeiros. A insistência na imediatidade contra a reificação desfaz-se, como o institucionalismo hegeliano percebeu, arbitrariamente do momento da alteridade na dialética, assim como a dialética, por sua vez, segundo a prática do Hegel tardio, não pode ser instalada em alguma coisa fixa que se encontre para além dela. O que excede o sujeito, porém, do qual uma experiência metafísica subjetiva não gostaria de se destacar, e o momento da verdade no elemento coisal são extremos que se tocam na ideia de verdade. Pois essa ideia não existiria nem sem o sujeito que escapa da aparência, nem sem aquilo que não é sujeito e no que a verdade tem o seu arquétipo. — Inegavelmente, a experiência metafísica pura torna-se mais pálida e mais fadada à desilusão no decurso do processo de secularização, e isso funde a substancialidade da experiência mais antiga (ADORNO, 2009, p. 310-311).

Esperança e desespero formam parte do conjunto de categorias metafísicas que Adorno usa para criticar a filosofia e sua relação com o mundo real. A esperança é, na verdade, o reflexo de situações objetivas que comprovam a falta de sentido de uma vida mutilada. O desespero, ou desesperança, é a tradução em termos metafísicos de uma filosofia que busca a afirmação do existente ao desvalorizar a vida, ou antes, ao confirmar, no plano filosófico, o que o plano econômico vem realizando cotidianamente, reduzindo e desqualificando a vida humana ao seu mínimo operacional. O pouco que resta do sujeito é elevado a princípio fundamental. Mas este pouco que resta, suas capacidades psíquicas, seu eu, suas sensações e intuições, não passam de reflexos de uma padronização universal. O desespero do sujeito empírico se transforma, na linguagem filosófica, em sua esperança salvadora. Aquilo que ele já é no mundo real, um quase nada, uma força abstrata, um valor numérico, serve como bote salva-vidas no suposto mundo transcendente. Mas o

---

<sup>128</sup> Heidegger promete um ser-o-aí autêntico, livre de reificações, ao criticar figuras de consciência exclusivamente subjetivas, carentes de mediações objetivas, que ele denomina decadentes: a falação, a curiosidade e a ambiguidade (ou disposição). Ver Giacoia Junior (2013, p. 80-81) e Heidegger (2013, p. 189 e ss.).

existencialismo se diz ateu. Ao fim, o que ele faz é criar uma justificativa elegante que apazigue qualquer intento revolucionário.

Uma espera vã não garante aquilo pelo que se espera, mas reflete a situação que possui sua medida no fracasso. Quanto menos resta da vida, tanto mais tentador é para a consciência tomar os resíduos parcos e repentinos do vivente pelo absoluto em seu aparecer. Todavia, nada que não promettesse também algo transcendente em relação à vida poderia ser experimentado como verdadeiramente vivente; nenhum empenho conceitual conduz para além disso. Esse algo transcendente é e não é. O desespero em relação àquilo que é estende-se até as ideias transcendentais que um dia lhe puseram um termo. O fato de o mundo finito estar cercado por uma dor infinita segundo um plano divino para o mundo torna-se para todo aquele que não se ocupa com os negócios do mundo essa demência que se coaduna tão bem com a consciência normal e positiva (ADORNO, 2009, p. 311).

Adorno não busca a destruição da metafísica com a crítica aos seus conceitos tradicionais. Sua lógica da desintegração possui outra intenção. Ele procura, em meio à inverdade dos conceitos, fazer saltar seu conteúdo de verdade. Numa afirmação bastante generalizadora, é possível dizer que a reflexão adorniana possibilita à metafísica, mediante a participação do sujeito, que este consiga ver soluções concretas para os problemas postos pelo processo de socialização. O transcendente tem sentido gramatical, além do ente, não em busca de um mundo fantasmagórico, mas para fazer com que as mediações possam ser percebidas. As relações entre os entes, os sujeitos empíricos e as coisas, geram condições de vida e de conhecimento que são interditas pela intuição ou percepção imediatas. O trabalho do conceito é necessário, porém insuficiente se ele se esgota na tarefa de afirmar o existente.

A filosofia contemporânea que Adorno critica, especialmente o existencialismo, está à cata de um sentido para o ente, mas a solução encontrada não é suficiente para o frankfurtiano. O existencialismo afirma que o ente já é a aparição imediata do conceito, do ser. Não é outro o sentido da expressão “ontologização do ôntico”. É uma operação realizada por um existencialismo ateu que procura o fundamento da existência, mas pela tentativa de eliminar tudo o que se considera falso e reificado no sujeito<sup>129</sup>. Eliminadas todas as determinações da vida concreta, o existencialismo chega à conclusão de que o sentido da vida é o nada, a morte.

---

<sup>129</sup> A última geração de filósofos identificados com a Escola de Frankfurt, e aqui se faz referência especificamente a Habermas e Honneth, tematizou a reificação e a problemática daí resultante apelando para soluções centradas no discurso do sujeito racional (Cf. HABERMAS, 2000, p. 184-186) e pela constituição de dinâmicas centradas no autorreconhecimento de propriedades psíquicas (Cf. HONNETH, 2018, p. 100 e ss.). Trata-se de perspectivas que buscam a saída da reificação por dentro do próprio Estado que codifica este fenômeno objetivo. Para uma leitura crítica destas propostas sugere-se a consulta a Antunes (1999), Safatle (2018) e Ipar (2009).

Entretanto, Adorno vê no próprio conceito de sentido uma construção reflexiva problemática. Primeiro por recair naquilo que ele veementemente combate, no subjetivismo. A pergunta pelo sentido conduz à resposta personalizada, isto é, o sentido da vida está impregnado por quem formula a pergunta. Adorno, contra todo o subjetivismo, proclama que o conceito de sentido terá seu conteúdo na objetividade<sup>130</sup>. Quando dispensado das relações puramente formais padronizadas pelas relações de troca e a redução subjetiva ao princípio de equivalência, o sujeito vislumbra o conteúdo da metafísica, porém, secularizado. Excluídas as relações de dominação subjetivas e objetivas, o sujeito estaria livre para, finalmente, poder fazer algo de sua própria vida. A metafísica, ao tematizar o conteúdo do transcendente, simplesmente abre ao ente a reflexão sobre a inverdade de sua vida, não para esperar a morte e os céus, mas para mostrar que o *vazio existencial*, sentido e elevado a fundamento ontológico pelo existencialismo, possui, nesta *forma do oxímoro*, conteúdo objetivo, histórico.

O conceito de sentido envolve uma objetividade para além de todo fazer; como algo feito, ele já se revela como ficção, ele duplica o próprio sujeito coletivo e o ilude quanto àquilo que ele parece conceder. A metafísica trata de um elemento objetivo sem, contudo, poder se dispensar da reflexão subjetiva. Os sujeitos são engajados em si mesmos, em sua “constituição”: cabe à metafísica pensar sobre o quanto ela consegue, porém, enxergar para além de si mesma. Os filosofemas que se dispensam disso se desqualificam como consolação. Há décadas a atividade daquele que está ligado a essa esfera era caracterizada da seguinte forma: ele viaja por aí e dá conferências para funcionários sobre o sentido. Quem respira quando a vida mostra finalmente uma semelhança com a vida e não quando, como o reconheceu Karl Kraus, ela é mantida em movimento somente por causa da produção e do consumo, lê aí com avidez e imediatamente a presença de algo transcendente (ADORNO, 2009, p. 311-312).

O existencialismo afirma que o ser-aí, o ser humano empírico, quando liberto de todas as determinações do mundo objetivo que seriam falsas, meras convenções, poderia entrar em contato com sua essência fundamental e esta seria o caminho para morte, o nada. Adorno concorda em parte com o diagnóstico. Não é possível argumentar contra o fato de a vida humana estar preenchida por convenções e que elas são, além de arbitrárias

---

<sup>130</sup> “Na história das classes, a hostilidade do eu ao sacrifício incluía um sacrifício do eu, porque seu preço era negação da natureza no homem, em vista da dominação sobre a natureza extra-humana e sobre os outros homens. Exatamente essa negação, núcleo de toda racionalidade civilizatória, é a célula da proliferação da irracionalidade mítica. Com a negação da natureza no homem, não apenas o telos da dominação externa da natureza, mas também o telos da própria vida se torna confuso e opaco. No instante em que o homem elide a consciência de si mesmo como natureza, todos os fins para os quais ele se mantém vivo – o progresso social, o aumento de suas forças materiais e espirituais, até mesmo a própria consciência – tornam-se nulos, e a entronização do meio como fim, que assume no capitalismo tardio o caráter de um manifesto desvario, já é perceptível na proto-história da subjetividade” (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 53-54).

como convém ao conceito mesmo de convenção, maléficas ao ser humano por insistirem em fixações neuróticas de realização de desejos que são também convencioneados. A divergência está na solução apontada. O existencialismo se aferra à filosofia da consciência e da identidade do Eu consigo mesmo, à liberdade do reino interior. Adorno insiste que a vacuidade do sentido é historicamente posicionada e apenas com a transformação das condições de existência a solução poderia escapar do reino da retórica e da ideologia. O princípio da renúncia ao mundo, ao corpo e ao desejo, tão caro à história do cristianismo e secularizado no existencialismo, seria o primeiro a se combater.

Negativamente, graças à consciência da nulidade, a teologia continua tendo razão contra os adeptos do aquém. Ao menos isso é verdadeiro nas jeremiadas sobre o vazio da existência. O único ponto é que esse vazio não poderia ser curado por dentro, por meio do fato de os homens mudarem de opinião, mas somente através da supressão do princípio da renúncia. Com ele, também desapareceria por fim o ciclo de plenitude e apropriação: até esse ponto a metafísica e a organização da vida estão imbricadas (ADORNO, 2009, p. 314).

A crítica que Adorno desferiu contra todo o desenvolvimento da filosofia da consciência, que passou pela crítica ao formalismo kantiano que fundamenta as categorias da subjetividade constitutiva, o princípio da identidade e a abstração, encontrará na metafísica existencialista o desenvolvimento mais complexo da ideologia de seu tempo. O existencialismo, com seu culto ao ser fundamental, original, identificado com o nada, é, para Adorno, o ápice do pensamento que na ânsia de domínio abstrai todas as qualidades do sujeito e do objeto. *“No nada culmina a abstração, e o abstrato é aquilo que é rejeitado”* (ADORNO, 2009, p. 315).

A reflexão crítica de Adorno sobre a metafísica tem a intenção de salvar seu conteúdo objetivo de verdade. O transcendente não é o reino da afirmação da nulidade de todas as coisas, mas possui conteúdo utópico. Ele fornece a lembrança de que o mundo que chegou a ser deste modo poderia ser diferente. O puro niilismo é a afirmação da morte, a concordância com toda a dominação e sofrimento. O niilismo oculta sua culpa e cumplicidade com a violência ao tentar transmitir imagens de paz e tranquilidade, harmonia e equilíbrio. O pensamento que busca a dignidade, a verdadeira reconciliação objetiva, não se contenta com o escapismo e defende o ente rejeitado e mutilado.

Enquanto o mundo permanecer como é, todas as imagens de reconciliação, de paz e tranquilidade assemelham-se à imagem da morte. A menor diferença entre o nada e o que chegou ao repouso seria o refúgio da esperança, uma terra de ninguém entre os marcos de fronteira do ser e do nada. Ao invés da superação, a consciência é que precisaria arrancar dessa zona aquilo sobre o que a alternativa não tem poder algum. Niilistas são aqueles que contrapõem ao niilismo as suas positivities cada vez mais deslavadas, positivities por

meio das quais eles se conjuram com a maior sordidez possível, e, por fim, com o próprio princípio destruidor. O pensamento tem a sua honra no fato de defender o que é denegrado sob o termo niilismo (ADORNO, 2009, p. 316).

A metafísica se apropria da teoria do conhecimento em suas determinações mais requintadas. Os princípios do eterno e do imutável, qualidades do divino, são atribuídos ao sujeito cognoscente e limitam a compreensão, por exemplo, da clássica relação entre forma e conteúdo. Hegel já criticara o bloco, o limite do conhecimento estabelecido por Kant através da sua circunscrição às categorias da experiência subjetiva. O objeto está configurado pelas categorias concebidas *a priori*. O objeto a ser conhecido precisa se adequar à forma estabelecida pelo sujeito. Tal adequação funciona por redução de qualidades objetivas, jamais lhe corresponde plenamente. Daí sua relação com a violência e a dominação.

A filosofia kantiana concebe a relação entre forma e conteúdo através da primazia do primeiro, do sujeito. Haveria que inverter a chave de compreensão e conceder a primazia ao objeto. Não por uma escolha arbitrária, mas pela lembrança de conteúdo objetivo no próprio sujeito. Deste modo, as relações sujeito e objeto, forma e conteúdo poderiam se enriquecer com o dinamismo que possuem na concretude, na realidade. O sujeito não é sempre igual e isso a filosofia já sabe desde a *Fenomenologia do Espírito*. Não é sempre igual pois o conteúdo da objetividade que configura a subjetividade também se transforma. Daí a irmandade da filosofia kantiana com a ideologia alemã. Kant procurou estabelecer um cerne definitivo no sujeito que está, devido à relação com o objeto, em constante transformação. Como sua constituição é histórica não é possível definir com precisão as suas categorias no presente, muito menos no futuro.

O bloco kantiano, a teoria dos limites do conhecimento positivo possível, é deduzido, mesmo segundo a crítica hegeliana, do dualismo forma–conteúdo. A consciência humana seria, assim se argumenta antropologicamente, condenada por assim dizer à prisão perpétua nas formas do conhecimento que lhe foram dadas um dia. Aquilo que a afeta escaparia a toda determinação e não receberia as suas determinações senão das formas da consciência. Mas as formas não são esse elemento derradeiro tal como Kant as descreveu. Em virtude da reciprocidade entre elas e o conteúdo essente, elas também se desenvolvem por sua parte. Isso, contudo, é incompatível com a concepção de um bloco indestrutível. Se as formas chegarem um dia a se mostrar como momentos de uma dinâmica, como corresponderia já à concepção do sujeito enquanto apercepção originária, então nem a sua figura positiva nem qualquer um de seus conteúdos sem os quais elas não são e com os quais elas se transformam podem ser estipulados para todo o conhecimento futuro (ADORNO, 2009, p. 320).

As determinações das categorias tradicionais da metafísica são enriquecidas pela lógica adorniana através das constelações conceituais formadas. O princípio de unidade,

também metafísico, adquire outro sotaque em Adorno. Ao invés de se referir à união conciliadora e pacífica sugerida por seu conceito tradicional, afirmativo, a reflexão adorniana recorre à economia política para dizer que a unidade é mera aparência de um modelo dualista que separa rigidamente sujeito e objeto como não contraditórios. Na realidade, o objeto – a sociedade capitalista – efetiva a contradição por produzir coisas que não satisfazem a necessidade objetiva de seus sujeitos. Os homens se tornam miseráveis, econômica e culturalmente, enquanto produzem riquezas abstratas. Economia e filosofia idealista se assemelham. Para esta, o sujeito cognoscente kantiano configura o objeto do conhecimento a partir de suas categorias definidas com anterioridade. Naquela, o processo de produção das mercadorias é definido pelo valor de troca, nunca pela qualidade objetiva dos produtos, ainda que a publicidade se esforce em fazer crer que o supérfluo tenha relação com as necessidades objetivas do sujeito.

A estrutura fundamental rigidamente dualista do modelo kantiano de crítica à razão duplica a estrutura fundamental de uma relação de produção na qual as mercadorias caem das máquinas como os seus fenômenos do mecanismo cognitivo; onde o material e sua própria determinação, em face do lucro, são tão indiferentes quanto em Kant, que os deixa ser produzidos em série. O produto final dotado de um valor de troca equivale aos objetos kantianos constituídos subjetivamente e aceitos enquanto objetividade. A permanente *reductio ad hominem* de tudo aquilo que aparece prepara o conhecimento em vista das finalidades de uma dominação exterior e interior; sua expressão suprema é o princípio da unidade, tomado de empréstimo à produção decomposta em atos parciais (ADORNO, 2009, p. 321).

Metafísica é também a relação entre verdade e poder, atributos divinos. O conhecimento científico possuiria, na acepção kantiana, o poder de definir os critérios do saber adequado e seus métodos corretos. O que não se encaixa nestes critérios fica excluído de antemão, rotulados de não-científicos. A epistemologia kantiana confere legitimidade à dominação soberana do sujeito. O sujeito define as regras do jogo científico. Em sua tentativa de produzir argumentos para que os sujeitos escapassem do domínio de figuras de autoridade<sup>131</sup>, Kant acaba por criar uma figura de autoridade rígida e implacável.

A teoria kantiana da razão é dominante na medida em que ela só se interessa propriamente pelo âmbito de poder dos princípios científicos. A restrição da problemática kantiana à experiência organizada das ciências naturais, a

---

<sup>131</sup> “*Esclarecimento [Aufklärung] é a saída do homem de sua menoridade, da qual ele próprio é culpado. A menoridade é a incapacidade de fazer uso de seu entendimento sem a direção de outro indivíduo. O homem é o próprio culpado dessa menoridade se a causa dela não se encontra na falta de entendimento, mas na falta de decisão e coragem de servir-se de si mesmo sem a direção de outrem. Sapere aude! Tem a coragem de fazer uso de teu próprio entendimento, tal é o lema do esclarecimento [Aufklärung]*” (KANT, 1985, p. 100).

orientação pela validade e o subjetivismo estabelecido em termos de crítica do conhecimento estão de tal modo imbricados que um não poderia existir sem o outro. Enquanto a questão subjetiva retroativa continuar sendo a prova de validade, os conhecimentos que não são sancionados cientificamente, a saber, os conhecimentos que não são necessários nem universais, continuarão sendo conhecimentos de menor valor; é por isso que todos os esforços por emancipar a teoria do conhecimento kantiana do âmbito das ciências naturais fracassaram. (ADORNO, 2009, p. 321).

A imutabilidade e a invariância, análogas à ideia de perfeição, também são atributos dos deuses. A metafísica se apropria destas características para a conformação do sujeito cognoscente. Transformando-se em categorias, participam do princípio de identidade e configuram a necessidade de afirmar o existente. Confrontada com a experiência real, a experiência subjetiva proposta por Kant em seu método científico é falsa. Para que o objeto se ajuste às categorias subjetivas ele precisa ser deformado, mutilado. As qualidades objetivas são retiradas pela soberania da forma subjetiva dominante. Kant tinha a pretensão de fundamentar a experiência possível e evitar as ilusões transcendentais. Sub-repticiamente as categorias transcendentais adentram a experiência kantiana sob a forma de propriedades subjetivas que limitam a experiência do objeto, na exata medida em que mutilam as qualidades do sujeito cognoscente.

No interior do ponto de partida identificador não é possível retomar complementando-o aquilo que ele mesmo elimina segundo a sua própria essência; em todo caso, é preciso transformar o ponto de partida em função do reconhecimento de sua insuficiência. Todavia, o fato de fazer tão pouca justiça à experiência vivente que é conhecimento é um indício de sua falsidade, de sua incapacidade de realizar aquilo a que ele se propõe, a saber, a incapacidade de fundamentar a experiência. Pois uma tal fundamentação em algo enrijecido e invariante contradiz o que a experiência sabe de si mesma e que, quanto mais aberta ela é e quanto mais ela se atualiza, sempre transforma também as suas próprias formas. Essa incapacidade é a incapacidade para a própria experiência (ADORNO, 2009, p. 321).

A identidade entre as categorias da experiência formal e o sujeito cognoscente, a própria experiência kantiana, configura um símile da identidade entre o limite do conhecimento imposto pelas categorias e a permanência na miséria humana apesar do trabalho produtivo. Na epistemologia kantiana, o bloco, a limitação da experiência que impede que se trate de conceitos metafísicos como se existissem na realidade, corresponde ao impeditivo de se pensar para além da experiência do trabalho que mantém os homens acorrentados ao sistema produtivo que os trata como coisas desqualificadas. O bloco impede o acesso ao absoluto, enquanto o sistema produtivo aniquila todo pensamento que lhe seja alternativo, que lhe transcenda.

O pensamento idealista da identidade se estende ao princípio de autoconservação. Os mecanismos de defesa do sujeito cognoscente são uma extensão do domínio sobre a natureza externa. No plano interno, estes mecanismos de defesa constitutivos do Eu e de seu sistema psíquico repressivo aprisionam-no à imanência, ao existente mundo das mercadorias em que o sujeito se reifica. Esta imanência, por sua vez, atrela-se obedientemente ao conceito de universal, ao trabalho abstrato que regula a reprodução ampliada do capital<sup>132</sup>. Funda-se aí a determinação ilusória da história universal como história natural. A prisão ao reino dos fatos imediatos sugere à consciência que o mundo segue um curso que não pode ser mudado. Em termos globais, dedicar-se ao aumento da consciência desta ilusão não seria uma tarefa formativa de pouco valor social.

Apesar de alguns impulsos do idealismo desejarem se inserir no aberto, ele perseguiu esse aberto a partir de uma extensão do princípio kantiano e os conteúdos se tornaram para eles ainda mais desprovidos de liberdade do que em Kant. Isso confere uma vez mais ao bloco kantiano o seu momento de liberdade: ele evitou a mitologia do conceito. A suspeita social de que esse bloco, as limitações do absoluto, se confunda com a necessidade de trabalho que mantém os homens realmente sob o mesmo encanto que Kant transfigurou em filosofia. O aprisionamento na imanência ao qual ele, de modo tão honesto quanto terrível, condena o espírito é o aprisionamento na autoconservação, tal como essa é imposta aos homens por uma sociedade que não conserva nada além da recusa da qual não se necessitaria mais. Se a preocupação aflitiva da história natural fosse abalada, então a posição da consciência em relação à verdade seria transformada. Sua posição atual é ditada pela objetividade que a mantém em seu estado (ADORNO, 2009, p. 322).

O idealismo é falso porque assevera que há reconciliação entre sujeito e objeto quando, na verdade, ela nunca ocorreu. A filosofia hegeliana e os economistas ingleses acreditavam em uma reconciliação um pouco mais requintada: no seio do irreconciliado, em meio à azáfama do mundo, a totalidade das ações humanas encontraria seu sentido justo e progressivo, trazendo equilíbrio ao sistema social<sup>133</sup>. Nem Marx nem Adorno

---

<sup>132</sup> “Enquanto o capital permanece globalmente dominante, sua ‘transitoriedade’ (ênfaticada por Marx) está sujeita a permanecer apenas latente, pois, não importa o quanto seja problemática sua condição mais profunda, sob as condições de sua dominação global, a falsa aparência da inalterável permanência do sistema do capital marca nitidamente o horizonte da vida cotidiana relativamente calma na sociedade da mercadoria” (MÉSZÁROS, 2002, p. 88). “[...] a ascendência [da ordem burguesa que se realiza no terreno global] em si está limitada pelo terreno final que pode ser – e tem sido até agora – incorporado ao quadro da expansão e acumulação do capital. Em outras palavras, a ascendência histórica até mesmo no terreno global – e mesmo quando considerada em sua totalidade intensiva – é apenas histórica. Ela está necessariamente confinada às limitações das reais potencialidades deste sistema de reprodução sociometabólica em sua totalidade” (ibidem, p. 91). “Hoje, ao contrário, enfrentar até mesmo questões parciais com alguma esperança de êxito implica a necessidade de desafiar o sistema do capital como tal, pois em nossa própria época histórica, quando a auto-expansão produtiva já não é mais o meio prontamente disponível de fugir das dificuldades e contradições que se acumulam [...], o sistema de capital global é obrigado a frustrar todas as tentativas de interferência, até mesmo as mais reduzidas, em seus parâmetros estruturais” (ibidem, p. 95).

<sup>133</sup> Ver supra, nota de rodapé n. 99.

toleram essa ideologia que se não fosse pelo sofrimento provocado poderia ser tachada de ingênua. O mundo segue seu curso contraditório, produzindo desespero. O sentimento se torna vítima, pois se separa do entendimento e assim é menosprezado. A dor que o sistema social causa nos indivíduos é justificada racionalmente pelo funcionamento da totalidade. A aparência de harmonia se estende do sistema social ao sistema filosófico idealista. Haveria de desmontá-la.

Se a doutrina kantiana do bloco foi uma parte da aparência social, ela é contudo tão fundamentada quanto é real o fato de a aparência reinar sobre os homens. A separação entre sensibilidade e entendimento, o ponto nevrálgico da argumentação em favor do bloco, é por sua vez um produto social; por meio do *chorismos*, a sensibilidade é designada como vítima do entendimento porque a organização do mundo, apesar de todas as disposições contrárias, não a satisfaz. Juntamente com a sua condição social poderia certamente desaparecer um dia, por mais que os idealistas sejam ideólogos, porque eles glorificam a reconciliação em meio ao irreconciliado como algo realizado ou a atribuem à totalidade do irreconciliado. De maneira tão consequente quanto vã, eles se empenharam por explicitar o espírito enquanto unidade de si mesmo com o seu não-idêntico (ADORNO, 2009, p. 322-323).

A doutrina kantiana das categorias define o limite da experiência cognoscível. Além do limite encontra-se o reino das ideias transcendentais. Apesar de não ser possível ao humano, segundo Kant, determinar sua existência empírica, o homem pode usar esse conhecimento transcendente de modo meramente regulatório, definidor do comportamento moral. Os conceitos transcendentais não podem ser comprovados, portanto são ilusórios, meras aparências, mas aparências moralmente necessárias<sup>134</sup>. Hegel toma a reflexão kantiana sobre os limites da experiência para poder determinar o que está além do limite. Isto é, Hegel trabalha para construir as determinações dos conceitos, tarefa que a razão kantiana proibia, pois se enredaria em contradições. Hegel parte das contradições para organizar o seu sistema da lógica dialética<sup>135</sup>, mas se detém, segundo Adorno, no reino da aparência. Os conceitos, ao final do sistema hegeliano, seriam predicados pela reconciliação, a unidade entre sujeito e objeto. A lógica matemática afirma que a junção de dois termos negativos resulta num termo positivo. A

<sup>134</sup> Cf. Beckenkamp (2017, p. 292 e ss.).

<sup>135</sup> “Hegel endossa a afirmação de Spinoza de que ‘determinação é negação’, ou seja, que uma coisa ou conceito só é determinado em virtude de um contraste com outras coisas ou conceitos determinados de um modo que aquele não é. (Num lance típico, Hegel argumenta que a indeterminidade do ser, com que principia a seção, é em si uma espécie de determinidade, uma vez que a indeterminidade do ser contrasta com, e distingue-a de, a determinidade da qualidade). [...] O conceito é relativamente indeterminado, mas a sua *Bestimmung* [vocação] é para determinar-se e, finalmente retornar à sua universalidade inicial, enriquecida pela determinidade adquirida durante o percurso” (INWOOD, 1997, p. 93-94).

lógica hegeliana, que era crítica à matemática<sup>136</sup>, contudo, se lhe assemelha. A negação da negação, a superação das contradições, resulta num conceito afirmativo de sujeito reconciliado com a sociedade. Adorno recusa a solução hegeliana, mas não abdica da reflexão do conceito que se deu a conhecer como aparência, não como essência efetiva. A aparência de reconciliação constitui tema de reflexão do sujeito adornoiano que, na estética, continua o trabalho do conceito interdito na realidade empírica. A racionalidade presente na obra de arte consegue partir da racionalidade instrumental e extrapolá-la<sup>137</sup>.

Mesmo no mais extremo, a negação da negação não é nenhuma positividade. Kant denominou a dialética transcendental uma lógica da aparência: a doutrina das contradições nas quais se enredam necessariamente todas as afirmações do transcendente considerado como algo positivamente cognoscível. O veredicto kantiano não é ultrapassado pelo esforço hegeliano de reivindicar a lógica da aparência como a lógica da verdade. Mas a reflexão não se interrompe com o veredicto sobre a aparência. Consciência de si mesma, ela não é mais a antiga aparência. O que é dito pelos seres finitos sobre a transcendência é a sua aparência; não obstante, como Kant bem o percebeu, ele é uma aparência necessária. Por isso, a salvação da aparência, objeto da estética, possui a sua relevância metafísica incomparável (ADORNO, 2009, p. 325-326).

Segundo Adorno, o espírito, esse conceito que faz a mediação entre as categorias da metafísica e seu outro localizado na universalização das relações de produção, quando perde a referência de seu devir, se neutraliza e se torna ornamento. Isso pode ocorrer tanto na filosofia quanto na arte. O espírito possui vigor se seu conceito faz a mediação com a utopia, com a possibilidade de outro mundo, outro sistema social, outra arte. Sob a coação do sistema produtivo que busca o incremento do lucro a todo custo, a arte tem seu caráter de mercadoria enfatizado até o limite, neutralizando seu espírito. A arte se torna a forma por excelência de confirmação do fetiche, do encantamento do sujeito perante o sistema que o condena. A arte, detentora de condições formativas capazes de estourar a racionalidade instrumental, torna-se sua refém<sup>138</sup>. Em seu discurso fragilizado, a arte se

---

<sup>136</sup> “A matemática se orgulha e se pavoneia frente à filosofia – por causa desse conhecimento defeituoso, cuja evidência reside apenas na pobreza de seu fim e na deficiência de sua matéria. O fim – ou o conceito – da matemática é a grandeza. Essa é justamente a relação inessencial carente-de-conceito. Por isso, o movimento do saber [matemático] passa por sobre a superfície, não toca a Coisa mesma, não toca a essência ou o conceito, e portanto não é um conceber. [...] Por conseguinte, nesse elemento inefetivo, só há também um Verdadeiro inefetivo; isto é, proposições mortas e rígidas” (HEGEL, 2002, p. 51).

<sup>137</sup> Ver infra, capítulo V.

<sup>138</sup> O rico debate sobre a espiritualização das obras de arte pode ser mais bem compreendido a partir da polêmica entre Adorno e Benjamin quando discutem a perda da aura na era da reprodução técnica, tendo como ponto de partida o ensaio de Benjamin (2012, p. 179-212; 2017, p. 7-48). Pode-se acompanhar a discussão em Buck-Morss (op. cit., p. 347 e ss.) e em Adorno (2012a, p. 206-215).

torna pragmática. Sua utilidade reside na geração de empregos, nos lucros aumentados, na distração dos sujeitos, ou seja, na confirmação da aparência reconciliada.

O espírito, enquanto metafísica não menos do que enquanto arte, se neutraliza quanto mais se perde aquilo de que a sociedade estava orgulhosa como de sua cultura, a relação com uma prática possível. Nas ideias metafísicas kantianas, essa relação ainda era evidente. Com elas, a sociedade burguesa queria ir além de seu próprio princípio restrito, por assim dizer suspender a si mesma. Um tal princípio torna-se inaceitável e a cultura transforma-se em compromisso entre a sua figura aproveitável em termos burgueses e o que ela possui de insuportável segundo a nomenclatura própria ao alemão moderno, algo que a cultura projeta em uma distância inatingível. As circunstâncias materiais fazem o resto. Sob a coerção para o investimento ampliado, o capital se apodera do espírito cujas objetivações, por causa de sua própria reificação inevitável, incitam a transformá-las em propriedade, em mercadorias. O prazer desinteressado da estética transfigura o espírito e o rebaixa, na medida em que se contenta em contemplar, em admirar, em venerar por fim de maneira cega e desprovida de relações tudo aquilo que foi criado e pensado aí, sem levar em consideração o seu conteúdo veritativo. Com um escárnio objetivo, o caráter de mercadoria crescente esteticiza a cultura em nome da utilidade. A filosofia torna-se a manifestação do espírito enquanto peça de museu (ADORNO, 2009, p. 326-327).

O tema maior da filosofia adorniana é, sem dúvida, o fortalecimento do Eu. Mas entenda-se que este fortalecimento tem lugar apenas se as determinações do sujeito e do objeto avançam em seu processo de enriquecimento. Os conceitos precisam agrupar qualidades, e não as dissolver tal como a lógica instrumental. É neste contexto de fortalecimento do Eu que se encaixa a reflexão de Adorno sobre a metafísica. Ela é instrumento para que se possa pensar além das categorias imediatas, além da própria inserção do sujeito no mundo. Sua função é de crítica, de superação da cultura e da ordem estabelecida, não sua mera adequação. O sujeito fortalecido pode encarar a liberdade como uma tarefa a se realizar historicamente, sem jamais se satisfazer com o arremedo formal que é oferecido pela tradição e atualizada como produto, mercadoria cultural que faz apologia ao existente mutilado.

A tradição arrasta consigo um paralogismo. O caráter fechado das culturas, a imperatividade coletiva de concepções metafísicas, o seu poder sobre a vida, não garante a sua verdade. A possibilidade de uma experiência metafísica é antes irmanada com a possibilidade da liberdade, e, dessa liberdade, somente o sujeito desenvolvido é capaz, o sujeito que destruiu os laços louvados como sagrados. Em contrapartida, aquele que é preso surdamente em uma concepção socialmente sancionada, própria a épocas supostamente bem-aventuradas, é aparentado com o positivista que crê em fatos. O eu precisa ser fortalecido historicamente, para conceber para além da imediatidade do princípio de realidade a ideia daquilo que é mais do que o ente. Uma ordem que se fecha sobre si mesma e sobre a sua significação também se fecha contra a possibilidade que está acima da ordem (ADORNO, 2009, p. 328-329).

A divisão projetada por Comte<sup>139</sup> é falsa. A metafísica não é o estágio intermediário entre a teologia e a ciência positivista. A metafísica possibilita a atualização da crítica ao se expandir em novas determinações. Tomando o desenvolvimento do sujeito sob o espírito da modernidade, é possível afirmar quais fenômenos se encontram mais desenvolvidos e correspondem ao espírito do tempo e suas demandas. Se a tradição deve ser pensada como uma lógica de costumes que aprisiona o homem ao sempre-semelhante, a reflexão a partir da metafísica pode contribuir para a sua superação. É neste sentido que Adorno afirma que Bach é menos desenvolvido que Beethoven. Este seria mais metafísico, no sentido dado por Adorno, pois consegue desintegrar, através de sua arte, as regras da racionalidade ditadas pelo espírito de seu tempo. Bach fez apenas sua codificação.

Em face da teologia, a metafísica não é simplesmente, como supõe a doutrina positivista, um estágio historicamente posterior, ela não é apenas a secularização da teologia nos conceitos. Criticando-a, ela conserva a teologia na medida em que libera para os homens enquanto possibilidade aquilo que a teologia lhes impõe e com isso deturpa. As forças que eram ligadas pelo espírito explodiram o cosmo do espírito; ele recebeu o que merecia. O Beethoven autônomo é mais metafísico que o Bach *ordo*; por isso, mais verdadeiro. Uma experiência metafísica e uma experiência subjetivamente liberta convergem em humanidade (ADORNO, 2009, p. 329).

A constelação crítica de conceitos atinge seu auge, em Adorno, quando a estética é posta em circulação. É o coroamento de sua reflexão. Ao refletir sobre os avanços estéticos de Beethoven, a crítica que faz colocar em movimento os conceitos da metafísica atinge o cerne da filosofia existencialista. Nem tudo é vaidade, o mundo não é vão<sup>140</sup>. Seu conteúdo é preenchido pela sua aproximação com o humano e a esperança, tema maior da música romântica, especialmente de Beethoven<sup>141</sup>. A crítica filosófica se completa.

<sup>139</sup> “Para explicar convenientemente a verdadeira natureza e o caráter próprio da filosofia positiva, é indispensável ter, de início, uma visão geral sobre a marcha progressiva do espírito humano, considerado em seu conjunto, pois uma concepção qualquer só pode ser bem conhecida por sua história. Estudando, assim, o desenvolvimento total da inteligência humana em suas diversas esferas de atividade, desde seu primeiro vôo mais simples até nossos dias, creio ter descoberto uma grande lei fundamental, a que se sujeita por uma necessidade invariável, e que me parece poder ser solidamente estabelecida, quer na base de provas racionais fornecidas pelo conhecimento de nossa organização, quer na base de verificações históricas resultantes dum exame atento do passado. Essa lei consiste em que cada uma de nossas concepções principais, cada ramo de nossos conhecimentos, passa sucessivamente por três estados históricos diferentes: estado teológico ou fictício, estado metafísico ou abstrato, estado científico ou positivo” (COMTE, 1978, p. 2-3).

<sup>140</sup> Adorno vai se referir ao trecho do livro bíblico do Eclesiastes: “Vaidade de vaidades! Tudo é vaidade. Que proveito tem o homem, de todo o seu trabalho, que faz debaixo do sol?” (Eclesiastes 1:2,3).

<sup>141</sup> “Apesar de tudo, a entrada desse tema pertence ao que há de mais imponente e aí se delinea o que é possível chamar o espírito da música de Beethoven: esperança, com um caráter de autenticidade, fenômeno estético, que ele encontra ao mesmo tempo para lá da aparência estética. Este fenômeno que se manifesta para lá da sua aparência é o conteúdo de verdade estético; o que na aparência não é aparência. O conteúdo

Kant pôde traçar os limites do conhecimento humano e assim abriu o caminho para sua superação dialética. A prisão ao reino da imanência, a pura repetição que o ente executa para agradar ao universal, possui, na reflexão metafísica incorporada pela estética, a possibilidade de explosão deste cativo.

Toda expressão de esperança que, mesmo na era do emudecimento, emana das grandes obras de arte de modo mais potente que dos textos teológicos tradicionais possui a mesma configuração que a expressão do humano; e isso em lugar algum de maneira mais ambígua do que nos instantes de Beethoven. O que significa que nem tudo seria vão é marcado pela simpatia com o humano, aut meditação da natureza nos sujeitos; o gênio da natureza só surge na experiência de sua própria naturalidade. Permanece louvável em Kant o fato de ele ter esboçado, como aliás quase nenhum outro filósofo, a constelação do humano e do transcendente na doutrina do inteligível. Antes que a humanidade tivesse aberto os olhos, sob a pressão objetiva da necessidade vital, os homens já despontavam em meio ao ultraje do próximo, e a imanência vital do sentido é a máscara de seu caráter cativo (ADORNO, 2009, p. 329).

Adorno faz referência ao livro bíblico do Eclesiastes para atualizar sua crítica ao pensamento contemporâneo, incorporado principalmente pelo existencialismo, seu antípoda. A afirmação de que todas as coisas são vãs tem serventia ideológica para aqueles que preferem que a humanidade permaneça embrutecida, para os que lucram com a estultice. Quando os homens tendem a confirmar sua própria degradação e sua ausência de valor, sua capacidade de revolta se extingue. A pregação religiosa que nega qualquer valor ao mundo terreno, discurso secularizado pelo existencialismo, derruba o alvo errado. Se a intenção era a exaltação do fantástico mundo supraterrâneo, termina por desvalorizar o seu potencial crítico como conceito metafísico. Isto significa que o ente empobrecido se vê confirmado em sua inanidade, sem forças para buscar sua superação. Esta seria sua transcendência entendida de modo secular.

O “tudo é vão” que desde Salomão serviu aos grandes teólogos para pensar a imanência é por demais abstrato para levar para além da imanência. Quando os homens se asseguram do caráter indiferente de sua existência, eles não levantam nenhuma petição; enquanto ela não transforma a sua posição em relação à existência, o outro também é vão para eles. Aquele que acusa o ente de nulidade sem estabelecer diferenças e sem a perspectiva do possível contribui com o estúpido funcionamento. A animalização na qual desemboca uma tal prática total é pior do que a primeira animalização: ela transforma a si mesma em princípio. O sermão sobre o caráter vão da imanência também liquida sub-repticiamente a transcendência que não se nutre senão de experiências da imanência (ADORNO, 2009, p. 329-330).

A reflexão metafísica adorniana tem reverberação formativa. Deve-se tomar consciência de que aquilo que existe não esgota as possibilidades desta existência. Não

---

*de verdade é tão pouco efetivo, tão pouco factual, entre outras coisas numa obra de arte como, inversamente, é independente da sua aparição”* (ADORNO, 2012, p. 430).

basta com transformar consciências, sair internamente, exclusivamente pela tomada de consciência do caráter reificado do mundo social, em busca de um suposto reino puro, original, do pensamento e do ser, tal como sugere Heidegger. A formação metafísica deveria levar em conta que a vida humana não deveria se restringir à sua autoconservação, à sua restrição aos interesses materiais mais imediatos que sempre flertam com a penúria e a miséria.

Nenhuma rebelião da mera consciência conduz para além daí. Mesmo na consciência dos sujeitos a sociedade burguesa prefere escolher o declínio total, o seu potencial objetivo, a se lançar em reflexões que ameaçariam a sua camada fundamental. Os interesses metafísicos dos homens necessitariam de uma percepção não reduzida de seus interesses materiais. Enquanto esses interesses permanecem velados para eles, eles vivem sob o véu de Maia<sup>142</sup>. Somente se o que é pode ser transformado, isso que é não é tudo (ADORNO, 2009, p. 330).

Adorno critica as interpretações demasiadamente literais das categorias teológicas, tão comuns na consciência ordinária. Mesmo sua admiração por Schoenberg não o impede de criticar a interpretação que este fez de um poema sobre o êxtase da experiência sentida pelos astronautas<sup>143</sup>. Tal imediatez na interpretação de um conceito teológico seria tão tosca quanto a crença literal nas promessas teológicas. Somente o respeito pela tradição, um excesso de zelo, ainda impede que se diga isso abertamente.

O êxtase não é nenhum êxtase no espaço, mesmo que se tratasse da experiência cósmica e por mais que ele possa tomar de empréstimo suas imagens dessa experiência. Mas é justamente isso que trai o fundamento objetivo de uma interpretação por demais terrena. Tão bárbara quanto ela seria tomar ao pé da letra a promessa da teologia. É apenas historicamente que um respeito acumulado bloqueia a consciência disso (ADORNO, 2009, p. 330).

Apesar de sua defesa da metafísica por meio do potencial crítico que esta pode libertar, Adorno não se esquece que ela é também falsidade. Sua origem é a da separação ideológica entre mente e corpo, trabalho intelectual e trabalho físico. Um seria o belo e elevado, o outro, feio, sujo e degradante. Adorno resgata o conceito de esperança, tipicamente teológico, para dizer que esta deve se referir também ao corpo. Sua separação do espírito é a causa de seu sofrimento, portanto é conteúdo da ideologia que afirma a vacuidade do ente.

Não obstante, todas as especulações metafísicas são fatalmente impelidas para o interior do apócrifo. O que há de não-verdade ideológica na concepção da

---

<sup>142</sup> “O princípio do sistema [vedanta] é o Brahman ou Átman, considerado como única realidade: o mundo é aparência enganadora, maya” (ABBAGNANO, 2000, p. 993).

<sup>143</sup> Cf. ADORNO (2009, p. 330).

transcendência é a cisão de corpo e da alma, reflexo da divisão do trabalho. Ela conduz à idolatria da *res cogitans* enquanto o princípio de dominação da natureza e à privação material que se dissiparia no conceito de uma transcendência para além da relação de culpa. A esperança, porém, como na canção de Mignon<sup>144</sup>, mantém-se presa ao corpo transfigurado. A metafísica não quer escutar nada sobre isso, não quer ter nada em comum com o elemento material. Por isso, ela ultrapassa o limite e se transforma em crença nos espíritos inferiores (ADORNO, 2009, p. 331-332).

O idealismo procura confirmar o absurdo da representação de uma consciência liberta do espaço e do tempo. A separação e a concepção de um puro Eu, livre das determinações terrenais, concretas, simbolizadas antes de tudo em sua presença no espaço e no tempo, foi uma tarefa empreendida ao longo da história da civilização. Esta tarefa corresponde ideologicamente àquilo que o progresso das relações de produção consolida: a degradação do sujeito empírico individual e a determinação de sua banal exclusão e substituição.

A consciência individual é um pedaço do mundo espaço-temporal que não possui nenhuma prerrogativa em relação a esse mundo e que é impossível de ser imaginado, segundo as faculdades humanas, sem qualquer vínculo com o mundo corporal. A construção idealista, porém, que pretende excluir o resíduo terrestre, perde toda consistência essencial logo que extirpa completamente essa eguidade que era o modelo para o conceito de espírito. Daí a admissão de uma eguidade não-sensível que deve se manifestar apesar de tudo como um existente, contra a sua própria determinação, no espaço e no tempo (ADORNO, 2009, p. 332).

Adorno elabora sua constelação conceitual acerca da racionalidade, mito e religião. Parte do diagnóstico de que ao se aferrar ao meramente existente e na subjetividade imediatamente constitutiva, a racionalidade contemporânea interdita todo o acesso ao conteúdo positivo da metafísica, principalmente a esperança: a consciência que estabelece que aquilo que existe não foi sempre assim e pode, portanto, ser transformado. A proibição de se fazer imagens e até de pronunciar o nome de deus seria o modelo

---

<sup>144</sup> Referência a um poema de Goethe cantado por Mignon, uma personagem andrógina do romance *Os anos de aprendizado de Wilhelm Meister*: “Conheces o país onde florescem os limoeiros [...] / Não conheces? / Pois lá, para lá, / Quisera contigo, meu bem-amado, ir! [...]” (GOETHE, 2009, p. 151). A personagem criada por Goethe codifica uma tensão de seu tempo, a saber, a vida harmônica (poesia) almejada pelo poeta e ameaçada pela reificação moderna (prosa). Mignon é uma forma romanesca que representa a vida harmônica mutilada, uma cifra do romantismo exacerbado que luta cega e ingenuamente contra o mundo moderno. Dirá Lukács sobre as contradições sociais que coligem nessa personagem: “A alusão de Hegel ao romance de Goethe é evidente. Suas análises realmente tocam também o núcleo do delineamento problemático de Goethe. Mas elas provêm de uma outra fase, muito mais desenvolvida da sociedade burguesa, de um estágio da luta entre poesia e prosa em que já estava decidida a vitória da prosa, e a concepção da realização dos ideais humanos havia de se modificar completamente. [...] O Goethe de *Os anos de aprendizado* vê efetivamente as contradições concretas entre os ideais do humanismo e a realidade da sociedade capitalista, mas não considera essas contradições como basicamente antagônicas, insolúveis em princípio” (LUKÁCS, 2009, p. 593).

teológico da interdição operada pela racionalidade instrumental. Esta, por sua vez, regride à forma mitológica da repetição, à afirmação do sempre-semelhante.

Se a interdição às imagens se estendia outrora até o uso do nome [de deus], essa interdição tornou-se agora, sob essa forma mesma, suspeita de superstição. A interdição intensificou-se: só pensar na esperança já é um pecado contra ela e trabalha contra ela. Foi tão profundamente que desceu a história da verdade metafísica que nega em vão a história, ou seja, o progresso da desmitologização. Essa desmitologização, no entanto, devora-se como os deuses míticos que adoravam devorar seus filhos. Na medida em que não deixa subsistir nada além do mero ente, ela se converte uma vez mais no mito. Pois o mito não é outra coisa senão a conexão fechada e imanente daquilo que é (ADORNO, 2009, p. 332-333).

A reconciliação final e absoluta entre sujeito e objeto seria a realização de uma felicidade plena. Esta seria a convergência do progresso da história, o fim do trajeto. O existencialismo promete esse encontro no conceito de ser, numa origem que evita a história empírica e regride ao puro pensamento abstrato. O conceito é falso, ideológico, mas possui conteúdo de verdade. Em cada felicidade momentânea ressoa algo das mediações ocultas pelo conceito de ser e sua ambição universalizante.

Toda felicidade é um fragmento de toda a felicidade que se recusa aos homens e que eles recusam a si mesmos. A convergência, o outro humanamente prometido da história, aponta firmemente para aquilo que a ontologia, de modo ilegítimo, situa antes da história ou subtrai a ela. O conceito não é real como queria a prova ontológica, mas ele não poderia ser pensado se algo na coisa não impelisse para ele (ADORNO, 2009, p. 334).

A reflexão adorniana sobre a metafísica converge para uma constelação complexa entre filosofia, metafísica, psicanálise e economia política. Tal como o mundo social oprime o sujeito, este expressaria a verdade enquanto sintoma, sofrimento psíquico. A loucura, a repetição neurótica, seria uma forma corporal imediata, aparente, de se manifestar a totalidade não verdadeira, o sistema que não atende as necessidades objetivas. Da mesma forma, a arte seria a aparência imediata, forma de aparição de um ente que pode, graças à sua participação na reflexão, manifestar o não-ente, o espírito, seu conteúdo de verdade impregnado de social. O conteúdo da arte nega que o mundo seja só aparência e vacuidade, ela resiste ao mundo reduzido à forma da mercadoria e promete, tanto quanto o conceito, que há algo além desta existência imediata.

A loucura é a verdade, ela é a forma na qual os homens são talhados quando não querem renunciar à verdade em meio ao não-verdadeiro. Mesmo em seus cumes mais altos, a arte é aparência; todavia, ela recebe a sua aparência, aquilo que é para ela o seu irresistível, do que é desprovido de aparência. Ao se desembaraçar do juízo, a arte, sobretudo a arte que é acusada de nihilismo, diz que tudo não é apenas nada. Senão tudo o que é seria pálido, incolor, indiferente. Não recai sobre os homens e as coisas nenhuma luz na qual a

transcendência não transparece. Na resistência contra o mundo substituível da troca, a resistência do olhar que não quer que as cores do mundo sejam aniquiladas é irreduzível. O que é prometido na aparência é aquilo que é desprovido de aparência (ADORNO, 2009, p. 335).

Adorno arremata sua reflexão sobre a metafísica dizendo que ela deve se tornar o lugar do infinitamente pequeno, da micrologia. Assim, o ente encontraria sua proteção contra os impulsos totalitários do universal. O conceito, deste modo, poderia encontrar sua forma de expressão, sua gramática, através do ente, sem hipostasiar nenhum polo da reflexão. Não haveria apoteose nem para o ente nem para o transcendente. O conhecimento apenas seria possível através da reflexão sobre todos os seus momentos constitutivos e configurativos, incluindo, de modo precípua, a parte somática: o desejo.

A micrologia é o lugar da metafísica como refúgio diante daquilo que é total. Nada absoluto pode ser expresso senão em materiais e em categorias da imanência, por mais que estas não possam ser divinizadas nem em sua condicionalidade nem em sua suma conceitual total. Segundo o seu conceito, a metafísica não é possível como uma conexão dedutiva de juízos sobre o ente. Do mesmo modo, ela não pode ser pensada segundo o modelo de algo absolutamente diverso que escarneceria positivamente do pensamento. Por conseguinte, ela só seria possível como constelação legível do ente. Deste a metafísica recebe a matéria, mas não transfigura a existência de seus elementos. Ao contrário, ela os traz para uma configuração na qual os elementos se reúnem na escrita. Para tanto, ela precisa entender o que deseja (ADORNO, 2009, p. 337).

A reflexão sobre o ente em todas as suas determinações faria explodir a característica puramente especulativa do sujeito, mostrando sua relação com a necessidade vital. A pura identidade abstrata, o trato do sujeito como objeto mutilado, desqualificado e regredido, daria lugar à relevância de todos os seus movimentos.

Os menores traços intramundanos teriam relevância para o absoluto, pois a visão micrológica descobre aquilo que, segundo os critérios do conceito superior em sua dinâmica de subsunção, permanece desesperadamente isolado, e explode a sua identidade, a ilusão de que ele seria um mero exemplar. Um tal pensamento é solidário com a metafísica no instante de sua queda. (ADORNO, 2009, p. 337).

A *Dialética Negativa* constitui o esforço teórico no qual Adorno pôde codificar o método filosófico utilizado durante a maturidade de sua experiência intelectual. Pode-se afirmar que há uma relação de continuidade entre os seus escritos de juventude e seus últimos trabalhos<sup>145</sup>. O seu último esforço intelectual, publicação póstuma, a *Teoria*

---

<sup>145</sup> Buck-Morss (2011) aponta essa continuidade entre a obra de juventude e a obra madura de Adorno, articulando, principalmente, a partir da tese apresentada por Adorno (2010, p. 21-307) para se efetivar como professor assistente em Frankfurt, aos 28 anos em 1931 e sua palestra inaugural no mesmo ano (ADORNO, 2018, p. 431-455).

*Estética*, codifica no plano da teoria o trabalho de crítica cultural realizado em toda a sua vida. Passa-se às considerações desta obra no próximo capítulo com o objetivo de mostrar o entrelaçamento teórico das duas obras. A crítica dos conceitos reificados da ontologia, da liberdade, da história e da metafísica vai encontrar, na estética, a concretude da desintegração do sujeito epistêmico especulativo e o modelo para sua superação.

## CAPÍTULO V

### DISSONÂNCIA - A DESINTEGRAÇÃO DA HARMONIA E O MODELO DE LIBERDADE

O sujeito é a determinação fundamental, pois é ele que pode efetuar todas as determinações no plano lógico e algumas na esfera da efetividade. Esta é a razão, lógica e dialética, para efetuar sua desintegração. A configuração de suas determinações constitui um conceito e este, por sua vez, possui uma forma: a forma do sujeito. A racionalidade instrumental constitui a forma pela redução das determinações através de um processo abstrativo. Quanto mais abstrata, quanto mais reduzida ao denominador numérico, mais fácil será sua manipulação como dado científico, mais eficiente será seu controle.

A primeira redução efetuada pelo processo abstrativo é a que possui maior carga ideológica: a separação entre sujeito e objeto. Esta separação arcaica resultou na constituição da ideia de um Eu separado da natureza e daí ao processo que conduziu o desejo de permanência do Eu à imaginação de uma essência suprassensível. As cisões entre sujeito e objeto, Eu e natureza, produzem a cisão entre corpo e espírito.

A constituição do sujeito a partir destas cisões e reduções abstrativas se tornam imbricadas aos conceitos da metafísica, como o capítulo anterior mostrou. O terceiro capítulo apresentou a metafísica incorporada na discussão sobre a história humana. Como seu conteúdo expressaria uma representação que afirma a existência de um curso natural, inevitável na constituição dos sujeitos e sua relação com a sociedade, o universal. Daí se regressa ao segundo capítulo com a demonstração de que a liberdade apregoada pelo e para o sujeito se constitui numa ilusão, na inadequação entre o conceito e seu conteúdo determinado. Mais um passo atrás e se chega à filosofia contemporânea que codifica, em linguagem existencialista, tal inadequação numa chave afirmativa. O que se afirma é a nulidade do sujeito dada a ilusão de suas reificações. Assim, o primeiro capítulo mostra que a filosofia contemporânea segue os passos da ideologia alemã, já criticada por Marx no século XIX, ao confirmar ideologicamente a situação social de degradação humana.

Ao invés de procurar a determinação que aponte para as mediações que constituíram o processo histórico que levou o homem a se perpetuar no sofrimento, a filosofia, inspirada pela dissolução do sujeito constitutivo em abstrações que reduzem o núcleo de suas qualidades objetivas, afirma que tudo sempre foi assim. Esta tese procura mostrar a discordância de Adorno em relação a este diagnóstico.

O passo seguinte desta tese deve levar em consideração os conteúdos apresentados nos capítulos anteriores. Este capítulo versa sobre a teoria estética adorniana e procura demonstrar como a arte possui em sua determinação fundamental algo que lhe é exterior, mas não cessa de fazer referência. Adorno denomina este algo de o Outro da arte. Suas determinações se formam a partir de mediações entre os materiais constitutivos das diferentes artes, seus processos lógicos que são inspirados pela racionalidade exterior à arte, os sujeitos envolvidos nos processos de produção e recepção das obras de arte. Estas mediações constituem constelações conceituais dinâmicas que fornecem à arte sua participação no conhecimento e na verdade. A arte é mediada pelo espírito e tem a necessidade dos conceitos que partem da metafísica para adquirir novos significados.

### 5.1 Gênio e originalidade

A exposição sobre a estética toma, nesta tese, o ponto de partida da relação entre sujeito e objeto, especificamente o gênio artístico e sua relação com as objetivações da arte. A escolha por essa forma de exposição, por este trajeto descritivo, se justifica por se assemelhar à desintegração que Adorno procura efetuar nos conceitos da lógica tradicional. Assim, na teoria estética tradicional o gênio foi identificado como uma pessoa iluminada, fora do tempo e do espaço, além da possibilidade de compreensão por ser dotado de características criativas quase divinas. Nenhuma dessas propriedades se sustentam após a argumentação adorniana.

Adorno vai marcar um momento de estranheza no objeto artístico. O artista teme seu produto porque nunca possui total controle sobre ele. Não sabe qual será seu resultado, nem pode antecipar sua recepção. Esta estranheza corresponde à objetividade tanto dos materiais utilizados quando do processo social de produção artística. Por mais que o artista domine a técnica, seus materiais e processos constitutivos, e se atualize no desenvolvimento histórico de sua arte específica, sempre restará um algo não dominado. O processo criativo, supostamente dominado pelo sujeito, o pretense gênio, possui uma lógica interna, imanente, que pertence ao material e à sua forma de utilização histórica e

social. O gênio artístico não se identifica com o conceito definido inicialmente, um sujeito do puro controle e consciência. Antes, pelo contrário, o gênio é aquele que se deixa levar pela lógica imanente de seu objeto, é obediente a esta lógica, sem se sentir coagido nem responder violentamente ao material. O sujeito, o artista, é levado por um processo que lhe ultrapassa. Isso significa que a arte tem um momento obrigatório de alienação. O sujeito se perde em um processo que não domina nem pode dominar. Nesta perda, talvez, ressurgir com uma nova figura. A alienação do artista no processo de constituição da obra de arte se assemelha à alienação do trabalhador ao processo de socialização imposto pelo capitalismo. A primeira favorece o enriquecimento do sujeito, suas qualidades são transformadas e enriquecidas em um processo livre, pois é paradoxalmente obediente ao material. A segunda é violenta, desqualifica o sujeito na exata medida em que deseja que o material se lhe curve.

O fato de a concepção se deslocar sob a pressão da lógica imanente é quase o selo da objetivação. Este momento estranho ao eu, contrário ao pretensão querer da arte, é conhecido, por vezes temido, tanto dos artistas como dos teóricos. [...] O momento de estranheza ao eu sob a coação da coisa é o *signum* do que se significa com o termo genial. O conceito de gênio, se nele importa conservar alguma coisa, dever-se-ia separar daquela comparação grosseira com o sujeito criativo que, por uma exuberância presunçosa, transforma a obra de arte em documento do seu criador e assim a diminui. A objetividade das obras, um espinho para os homens na sociedade de troca, porque esperam erradamente da arte que atenua a alienação, é retransposta para o homem individual que se encontraria por detrás da obra; quase sempre ele é apenas a máscara dos que querem vender a obra como artigo de consumo (ADORNO, 2012, p. 259).

Ao dar continuidade à lógica imanente, o artista faz com que todo o processo se desenvolva. O indivíduo consegue fazer a mediação entre o universal e o particular, a ligação entre sua obra específica e a tendência de desenvolvimento da arte e desta forma expressa o todo de um movimento impregnado de racionalidade. Assim, a ideia que concebe o gênio como um indivíduo criativo e isolado é mentira, pois ignora um processo social ampliado que penetra na atividade individual. Ao ocultar a socialização, a ideologia do gênio possibilita a crença ilusória em processos naturais, como a vocação e o talento naturais, espontâneos, dádivas divinas, sorte e acaso. Falsidades que espelham um movimento mais amplo dos processos de socialização, ao pôr a ênfase do processo no indivíduo, quando, na verdade, este é apenas uma peça que desempenha uma função limitada e configurada *a priori*.

O gênio deve ser o indivíduo cuja espontaneidade coincide com a ação do sujeito absoluto. É muito justo neste caso que a individuação das obras de arte, mediada pela espontaneidade, é nelas meio de objetivarem. Mas o conceito de gênio é falso, porque as obras não são criações e os homens criadores. Isso

condiciona a inverdade da estética do gênio que suprime o momento do fazer final, da *tekné* nas obras de arte, em favor da sua absoluta originalidade, quase da sua *natura naturans* e assim dá à luz a ideologia da obra de arte como algo de orgânico e de inconsciente, ideologia que em seguida se amplia em corrente turva do irracionalismo. Desde o início, a deslocação do acento da estética do gênio para o indivíduo, por muito que também se oponha à má universalidade, desvia-se da sociedade ao absolutizar o particular (ADORNO, 2012, p. 259-260).

Apesar do idealismo aceitar a figura do gênio artístico, há certo paradoxo entre suas concepções e a estética aplicada. Para o idealismo, o sujeito empírico é um ente que deve ser conhecido através do sujeito transcendental, o sujeito do conhecimento, essa abstração lógica codificada por Kant. Este representa o universal que determina a constituição do particular. Na arte, mesmo para a idealista ideia de gênio, se passa o contrário. Na arte é o sujeito empírico, o artista vivo que executa a produção, a criação. É ele que atualiza o universal. Segundo Adorno, esse paradoxo é mitigado na consciência burguesa, pois seu credo afirma que o trabalho deve ser executado independente da finalidade, a ideologia da pura criação, uma exaltação dos meios e procedimentos técnicos em detrimento da satisfação das necessidades humanas. Outra forma de justificar a desqualificação humana pelo fortalecimento do sistema social que lhe acorrenta. Da mesma forma, o credo burguês aceita a discrepância, pois o receptor fica dispensado de qualquer esforço para a interpretação da obra, bastando-lhe o contentamento de assimilar dados fúteis, como a biografia do artista ou o sucesso na recepção da obra.

No conceito de gênio, a ideia da criação do sujeito transcendental é consentida, com uma *hybris* idealista, ao sujeito empírico, ao artista produtivo. Isso quadra bem à consciência vulgar burguesa, tanto por causa do *ethos* do trabalho na glorificação da pura criação do homem sem consideração pela finalidade, como em virtude de ao contemplador ser subtraído todo o esforço: alimenta-se com a personalidade e, em última análise, com a biografia *kitsch* dos artistas (ADORNO, 2012, p. 260).

A teoria estética adorniana faz apelo à primazia do objeto. Os artistas estão longe de serem indivíduos superiores. Muitas vezes estão presos à compulsão neurótica, aos atos de repetição inconsciente. A participação das obras de arte com o conhecimento, com a verdade social que podem expressar, encontra-se no objeto, melhor dizendo, na relação processual e histórica que o trabalho sobre o material imprimiu nas coisas. Cada mínima alteração no objeto reflete o que há de social, portanto, de verdadeiro, na arte.

Os produtores de obras importantes não são semideuses, mas homens falíveis, muitas vezes neuróticos e martirizados. [...] O momento de verdade no conceito de gênio deve buscar-se na coisa, no que é aberto, não no que é prisioneiro da repetição (ADORNO, 2012, p. 260).

Ao mostrar as rachaduras no conceito positivo de gênio, Adorno põe ênfase em seu significado social. Como a liberdade está interdita à maioria, como escape ideológico ela se refugiou no conceito de gênio, aquele indivíduo que por suas qualidades inatas mereceria ser livre. Quanto mais o processo de humanização foge da realização de seu conceito, maior será o peso destinado aos supostos indivíduos especiais.

A experiência da servidão real destruiu a exaltação da liberdade subjetiva, enquanto liberdade para todos, e reservou-a para o gênio como ramo. O gênio transforma-se tanto mais em ideologia quanto menos o mundo é humano e mais neutralizado é o espírito, consciência desse mundo. Atribui-se como substituto ao gênio privilegiado o que a realidade recusa geralmente aos homens (ADORNO, 2012, p. 260-261).

O conceito de gênio pode ser utilizado na lógica da desintegração ao mostrar a contradição que lhe constitui. O gênio é simultaneamente necessário e contingente. Expressa a liberdade de um espírito criativo e a sensação de um dever cumprido. Tal contradição demonstra um conteúdo de verdade. A produção artística é a mediação entre o subjetivo e o objetivo. O segundo tem a primazia, mas diferentemente do processo social cuja arte é a cópia, na criação artística o sujeito se qualifica, abandonando a tradição que lhe oprime. A arte mostra ao sujeito que todo universal é mentira e por isso deve ser atualizado, mas que não se configure como completa rejeição.

O genial é um nó dialético: o não rotineiro, o não repetido, o que é livre, o que simultaneamente traz consigo o sentimento do necessário, a piroeta paradoxal da arte e um dos seus critérios mais fidedignos. Genial significa tanto como o encontro de uma constelação, subjetivamente algo de objetivo, o instante em que a *methexis* da obra de arte na linguagem abandona a convenção como contingente (ADORNO, 2012, p. 261).

Adorno faz questão de enfatizar o caráter histórico de toda categoria. Aquilo que tem valor numa época simplesmente era desconhecido em outra. O mundo contemporâneo adora o gênio, pois está submerso na ideologia da produção e reprodução incessante do mundo de mercadorias. Nesse sentido, o mercado clama pelo novo e pelo original. Na antiguidade, a tradição e o respeito pelos costumes tinham mais peso<sup>146</sup>. “Por

---

<sup>146</sup> “O pensamento teórico da burguesia nascente, em todas as questões da estética e da cultura, tinha forçosamente de se manter o mais próximo possível de seu modelo antigo, no qual encontrara uma poderosa arma ideológica em sua luta pela cultura burguesa contra a cultura medieval. Esta tendência se reforçou ainda mais no período absolutista, quando a burguesia atravessava as primeiras fases do seu desenvolvimento. Todas as formas de criação artística que haviam crescido organicamente da cultura medieval, assumindo um aspecto popular e até mesmo plebeu — e que, portanto, não correspondiam aos modelos antigos —, foram ignoradas pela teoria e, frequentemente, rechaçadas como “não artísticas” (como, por exemplo, o drama shakespeariano). E, como se sabe, o romance — em seus primeiros grandes representantes — liga-se direta e organicamente, ainda que ao mesmo tempo de modo polêmico, à arte narrativa medieval: a forma do romance surge da dissolução da narrativa medieval, como produto de sua transformação plebeia e burguesa” (LUKÁCS, 2011, p. 194).

*causa do momento do que ainda não existira foi o genial associado ao conceito de originalidade: 'gênio original'. É de todos sabido que a categoria da originalidade, antes da época do gênio, não exercia nenhuma autoridade” (ADORNO, 2012, p. 261).*

Adorno coloca em circulação um argumento de cunho histórico para reforçar sua tese de que o conceito de gênio deva ser considerado como um fenômeno moderno. Esta é uma relação complexa. Inclui o conceito de originalidade tanto no processo de produção da obra de arte específica quanto no movimento universal que implica o desenvolvimento de um gênero artístico. Cada gênero desenvolve uma linguagem que faz a arte se inserir numa totalidade específica, social e histórica. Cada obra que receba o selo de originalidade está participando deste desenvolvimento. Ele não é arbitrário, pois implica o reconhecimento da linguagem, suas linhas de progressão e seus pontos de fuga. O acento moderno na temática do gênio é algo óbvio para Adorno. A antiguidade não estaria aberta a esta ideia, pois a liberdade expressa pelo conceito de sujeito emancipado ainda não tinha sido descoberta.

A originalidade, a essência específica da obra determinada, não se opõe arbitrariamente à logicidade das obras, que implica algo de universal. Ela afirma-se muitas vezes numa completa organização lógica da qual são incapazes os talentos médios. Sem dúvida, a questão da originalidade relativamente a obras mais antigas, ou mesmo arcaicas, é absurda, porque a coação da consciência coletiva, na qual se entrincheira a dominação, era tão grande que a originalidade, que pressupõe algo como o sujeito emancipado, seria anacrônica (ADORNO, 2012, p. 262).

Adorno forma uma constelação conceitual para explicar o processo criativo designado genial e sua subsunção ao mercado. Se já havia destacado seu caráter histórico, a reflexão aponta agora para sua imbricação com o mercado. A genialidade irmana-se da originalidade para fundar a necessidade pelo novo, uma obsessão do mercado. Sem isso ficaria mais difícil seduzir novos clientes. Mas ao atrelar-se ideologicamente ao mercado, o fenômeno de produção artística, em busca da reprodução do desejo dos consumidores, aferra-se de igual modo ao conceito de originalidade que perde seu conteúdo potencialmente progressista. Como responde apenas à necessidade posta por este universal ruim, a repetição violenta do sempre-semelhante mercadológico, a originalidade se torna um processo esvaziado, tão abstrato quanto o sujeito que visa seduzir.

O original poder-se-ia chamar o nome objetivo de cada obra. Mas se a originalidade surgiu historicamente, então está igualmente implicada na injustiça histórica: na prevalência burguesa dos bens de consumo no mercado que, enquanto bens sempre idênticos, devem fazer crer na sua novidade para

atrair clientes. Contudo, com a autonomia crescente da arte, a originalidade voltou-se contra o mercado, no qual ela nunca se permitiu ultrapassar um valor liminar (ADORNO, 2012, p. 262).

Com a reflexão adorniana sobre o gênio artístico é possível perceber o modelo de uma constelação de inúmeros conceitos que vão sendo iluminados no processo de exposição. Sujeito e objeto, universal e particular, espontaneidade e necessidade, lógica subjetiva e lógica objetiva: todos são conceitos que fazem a mediação para que a categoria de gênio faça transparecer suas determinações e contradições. O sujeito que concebe a obra de arte, de forma imediata, lança mão de recursos imediatos. Ele entra em contato com materiais e os transforma segundo seu gosto, sua impressão. Porém, se o artista não é um mero diletante, este gosto está inserido numa lógica que fará resplandecer as qualidades do material. A capacidade para distinguir tais qualidades é posta por um processo formativo que ultrapassa as propriedades do material e do sujeito. Trata-se de um processo que acumula conhecimentos. Só a formação adequada pode inserir o sujeito de maneira consciente no trajeto que desenvolve os materiais, o gênero, as técnicas e os significados atribuídos. O artista que trabalha isolado em seu ateliê está em comunicação com a história. A ingenuidade aliada à charlatanice faz creditar todo este processo ao indivíduo abençoado por uma vocação.

O sujeito espontâneo é algo de universal, tanto em virtude do que nele está armazenado como mediante o seu próprio caráter de razão, que se transfere para a logicidade das obras de arte, e é algo de temporalmente particular enquanto produtor aqui-e-agora. Na antiga doutrina no gênio, isso estava registrado, só que injustamente creditado a um carisma (ADORNO, 2012, p. 293).

Até este momento da exposição, a categoria de gênio artístico foi usada para que se ressaltassem algumas características do processo social que envolve a obra de arte. A reflexão sobre o polo da criação artística fez transparecer, em detrimento da ideologia da criação espontânea – própria de uma subjetividade abstrata –, a impregnação sócio-histórica da obra de arte e seu processo produtivo. No próximo tópico aborda-se o outro polo, a recepção das obras de arte.

## 5.2 O espectador

Ao demolirem-se as concepções subjetivistas do processo de criação de obras de arte, enfatizando seu caráter objetivo, inserindo-o numa lógica que faz dar forma às propriedades e qualidades tanto do material quanto do artista, desabam, da mesma forma,

as concepções que fazem crer na imediaticidade e espontaneidade do espectador. Assim como o processo criativo se insere numa lógica racional e formativa, a recepção e a contemplação de uma obra de arte participam de um processo de aprendizagem dos sentidos que é tão social e histórico quanto o primeiro<sup>147</sup>.

A ciência contemporânea, dominada pela racionalidade instrumental, gostaria de fazer acreditar que o fenômeno da recepção das obras de arte poderia ser codificado pelas suas variáveis reducionistas. Esta ciência tenta reduzir o fenômeno da percepção estética à descrição de relatos sobre sensações imediatas, simplificadas, do tipo gostei ou não gostei, ou mesmo à mensuração de dados fisiológicos, como aceleração de frequência cardíaca e elevação do ritmo respiratório<sup>148</sup>. A obra de arte é reduzida a um susto.

Hegel, em sua *Estética*, já havia denunciado a redução da percepção estética às categorias imediatas da intuição subjetiva<sup>149</sup>. A preocupação hegeliana se tornou método à sua revelia. Adorno já era consciente dos métodos científicos usados pela indústria do entretenimento para a mensuração de reações do público e a produção de obras encomendadas para produzir a repetição de tais reações<sup>150</sup>. Redução, classificação e prognóstico, categorias típicas da lógica da identidade são aplicadas ao mercado de bens

---

<sup>147</sup> “*La génesis histórica del arte, en sentido productivo y en el de la receptividad artística, tiene que tratarse en el marco de la génesis de los cinco sentidos, que es el marco de la historia universal. El principio estético se presenta así como resultado de la evolución histórico-social de la humanidad*” (LUKÁCS, 1966, p. 240).

<sup>148</sup> A repugnância que Adorno sentia a qualquer menção a um fundamento ontológico fez com que ele evitasse caminhos teóricos não dialéticos. Lukács, ao contrário, obstinado em buscar o fundamento ontológico de toda a vida social, acabou recaindo em justificativas biológicas para processos que são essencialmente sociais. O filósofo húngaro consome cerca de 200 páginas da sua *Estética* tentando escavar as origens do processo de recepção dos símbolos artísticos em um sistema que se desdobra a partir da biologia e que se localizaria num meio termo entre o reflexo motor totalmente fisiológico e o sistema linguístico plenamente desenvolvido. Não há nada semelhante na estética adorniana, visto que este, em detrimento de Lukács, concebia o processo de intuição de uma experiência estética um fenômeno primário e carente de conceito. Lukács, ao contrário, valorizava demasiadamente o processo de evocação dos sentimentos por parte do receptor das obras de arte. Veja alguns exemplos da argumentação de Lukács: “*Proponemos llamar sistema de señalización 1' a esos reflejos, con objeto de simbolizar su posición intermedia entre los reflejos condicionados y el lenguaje*” (LUKÁCS, 1967, p. 36). “*Cierto que de hecho —de un modo práctico, no teórico y consciente— se reconoce con todo eso que para un conocimiento adecuado, aproximado, en este campo, es imprescindible, y cada vez más, una intervención rectora del sistema de señalización 1'. Por razones que no podrán aclararse filosóficamente hasta el próximo capítulo, no es posible un conocimiento del hombre, una comprensión del individuo humano como individuo, sin que se produzca una tipificación, aunque sea inconscientemente*” (*ibidem*, p. 56).

<sup>149</sup> “*Riso e choro podem, contudo, separar-se abstratamente e, nesta abstração, foram também empregados de modo falso como um motivo para a arte [...]. O riso em geral é um desencadeamento explosivo que, contudo, não deve permanecer incontrolado, caso o ideal não deva ser perdido. [...] Por outro lado, o choro, enquanto lamentação incontida, tampouco pode surgir na obra de arte ideal [...]*” (HEGEL, p. 2015, 171).

<sup>150</sup> “*Esto ha desplazado cada vez más a la audición hacia el detalle, y en último término, en el estadio de la decadencia de la cultura musical tradicional, conducido a aquel consumo meramente culinario de sonidos agradables o estimulantes que entonces de pronto pasó a ser administrado y explotado por la música ligera de la industria del entretenimiento*” (ADORNO, 2007, p. 257).

culturais. A racionalização reducionista da subjetividade operada pela indústria atrelada à ciência forja uma objetividade que Adorno não hesita em acusá-la de mentirosa. Tal objetividade é falsa, apesar de suas pretensões universalizantes, na exata medida em que reduz as propriedades dos objetos e a capacidade de percepção por parte dos sujeitos. O perceptível para essa ciência seria apenas o imediato sensível. As propriedades históricas de uma obra de arte, acessíveis ao conhecimento apenas através da mediação conceitual, seriam simplesmente desprezadas. Além da redução objetiva do conhecimento da obra e das capacidades subjetivas reduzidas, a obra de arte produzida nestas condições do cientificismo moderno seria ainda falsa por reproduzirem as relações de troca. O princípio de equivalência, abstrato e desqualificador por essência, dominaria o processo. Tal como na repetição mítica, tão acentuada por Adorno, o sujeito se acorrenta sem possibilidade de fuga. Trabalha como ser reduzido ao princípio de troca, criador de valores abstratos, simplesmente para fazer esses mesmos valores abstratos circularem pelo consumo das diferentes mercadorias que não satisfazem necessidades objetivas. Alimentam apenas a circulação sistêmica que prescinde dos homens usando-os como coisas.

O conceito de arte, a que o positivismo aspiraria, converge com o de indústria cultural; esta organiza efetivamente os seus produtos como sistemas de estímulos, que a teoria subjetiva da projeção faz passar por arte. O argumento de Hegel contra a estética subjetiva, fundada na sensibilidade dos receptores, incidia também na contingência dessa estética. Não ficaram por aí as coisas. O momento subjetivo da reação é calculado pela indústria cultural, segundo o valor estatístico médio elevado a lei geral. Esta tornou-se espírito objetivo. Tal, porém, não enfraquece a crítica de Hegel. Pois a universalidade do estilo atual é o imediato negativo, a liquidação de toda a pretensão de verdade da coisa, a impostura permanente feita aos receptores através da afirmação implícita de que é por eles mesmos que lá se encontra aquilo por meio do qual simplesmente se lhes tira, mais uma vez, o dinheiro que o poder econômico concentrado lhes distribui (ADORNO, 2012, p. 399).

Uma recepção genuína das obras de arte precisa preencher o sujeito e o objeto com as suas determinações. Deve qualificá-los. Tal tarefa pode ter suas primeiras lições na tomada de consciência da inserção histórica das obras no processo de produção capitalista. Para além da mera distração, não seria uma tarefa vazia o processo de ensino que conduzisse os espectadores ao significado social das obras, sua inserção repetitiva como fórmula de satisfação de desejos imediatos que visam o repouso e a recuperação das forças do trabalhador. Esta compreensão já enriqueceria a experiência receptiva da obra. Até mesmo os artistas, que hoje também se inserem ao mercado da arte e da cultura como executores da força de trabalho abstrata, desempenham funções pacificamente e

possuem sua formação deficiente. O artista, outrora identificado com o criminoso, o boêmio e o subversivo, hoje é um funcionário exemplar.

Uma relação genuína entre a arte e a experiência da consciência dela consistiria na formação que tanto ensina a resistência à arte enquanto bem de consumo, como permite ao receptor descobrir a substância da obra de arte. A arte está, hoje, totalmente separada dessa formação, já nos produtores. [...] A ingenuidade do artista degenerou em lhana docilidade frente à indústria cultural (ADORNO, 2012, p. 510).

A recepção das obras de arte deve passar por mediações. Como toda mediação, parte de um imediato. O primeiro contato com a obra ocorre com a visão, com a audição ou com ambos. Em seguida produzem-se reações. Todo este processo não tem, aparentemente, mediação de conceito, mas é só aparência. Se a recepção das obras de arte aí se detivesse o positivismo estaria certo, a doutrina do gosto<sup>151</sup> poderia reinar, mas Adorno sabe de sua ilusão, de seu caráter de mera aparência. O gosto está mediado pela formação proporcionada pelos processos de socialização. Adorno afirma que a aproximação do sujeito à obra sem a mediação de conceitos é um equívoco que deve ser evitado. Tão equivocada ainda seria ver a obra apenas como exemplos de doutrinas filosóficas. Filosofia e arte são manifestações da razão humana que participam do mesmo processo dialético do desenvolvimento da sociedade. Uma não é o exemplo da outra. Uma não é dependente da outra. São ao mesmo tempo independentes e dependentes. Independentes no sentido de se desenvolverem sem o auxílio imediato. Um artista pode ser ignorante em matéria de filosofia, tanto quanto um filósofo não precisa saber desenhar. São dependentes porque se enriquecem ao iluminarem-se reciprocamente.

Adorno efetua uma distinção terminológica entre as diferentes etapas da recepção da obra de arte. Uma seria imediata, sem participação do conceito e se chamaria de pré-artística. A outra, chamada propriamente de experiência estética, necessita do conceito. Como foi visto nos capítulos anteriores, Adorno opera com uma lógica da desintegração dos conceitos. Desta forma, o processo de conhecimento precisa lidar com um afastamento do sujeito, isso no sentido que o próprio sujeito precisa ser desintegrado juntamente com o objeto. Esta é uma maneira de dizer que o sujeito, na primeira fase da recepção estética, se identifica com o objeto. Afirmações de gosto subjetivo produzem

---

<sup>151</sup> “De fato o juízo de gosto é sempre proferido como um juízo singular sobre o objeto. [...] Sua peculiaridade, porém, consiste em que, embora ela tenha validade meramente subjetiva, ele contudo estende a sua pretensão a todos os sujeitos, como se ele pudesse ocorrer sempre caso fosse um juízo objetivo, que assenta sobre fundamentos cognitivos, e pudesse ser imposto mediante uma prova” (KANT, 2012, p. 138).

sensações de participação e igualdade, projeção e afirmação do caráter do sujeito. A segunda fase, a experiência estética, caminha na direção contrária. Trata-se, a princípio, de anular o sujeito, esquecer as identificações e penetrar nas qualidades da obra. O gosto subjetivo passa a não ter a mínima importância. A satisfação com a obra se transforma num processo intelectual que deve romper com as projeções iniciais<sup>152</sup>. Esta é uma das propriedades do fenômeno da recepção das obras de arte que produzem a sua participação no processo do conhecimento e este deve ser crítico, obriga a dissolução de ilusões e a identidade entre sujeito e objeto é, inelutavelmente, uma ilusão.

Adorno prossegue sua crítica ao mecanismo imediato da percepção estética que busca a identificação com a obra ao invés dela se distanciar criticamente. A projeção do sujeito na obra é selo de sua vulgaridade. A fraqueza subjetiva impele o sujeito para a confirmação de suas debilidades. O receptor imediato busca consolo nas obras, quer sofrer e se alegrar junto com seus personagens favoritos e se deliciar com o sofrimento dos que considera maus. A experiência estética tem consciência deste processo e busca se afastar. A sua crítica já se destina à indústria cultural cujo trabalho se resume à produção da repetição de tais identificações vulgares.

A experiência estética poderia fortalecer o sujeito, contribuir para seu processo formativo à medida que desintegra suas identificações. A lógica da identidade é o princípio que guia o processo da racionalidade instrumental que reduz e desqualifica o sujeito, limitando-o ao círculo de sua autoconservação, restringindo suas necessidades aos desígnios de um universal que opera com uma totalidade violenta. O universal, o sistema de produção de mercadorias, funciona pela arbitrariedade de sua repetição compulsiva. Prescinde das qualidades objetivas do sujeito à medida em que o acorrenta a uma vida mutilada. A arte, a experiência estética propriamente dita, oferece um modelo de racionalidade que possibilita a libertação deste círculo repetitivo que é análogo ao destino mítico.

A experiência pré-artística do estético é falsa ao identificar-se e ao contra-identificar-se com as obras de arte [...] mediante o comportamento que o subjetivismo tinha justamente por órgão da experiência estética. Ao aproximar-se aconceptualmente da obra de arte, ela permanece prisioneira da esfera do gosto e a sua relação com a obra é tão errônea como a utilização abusiva da obra para exemplo de preceitos filosóficos. [...] A experiência pré-

---

<sup>152</sup> “[Projeção é] um termo utilizado por Freud a partir de 1895, essencialmente para definir o mecanismo da paranoia, porém mais tarde retomado por todas as escolas psicanalíticas para designar um modo de defesa primário, comum à psicose, à neurose e à perversão, pelo qual o sujeito projeta num outro sujeito ou num objeto desejos que provêm dele, mas cuja origem ele desconhece, atribuindo-os a uma alteridade que lhe é externa” (ROUDINESCO; PLON, 1998, p.603).

artística necessita da projeção, mas a experiência estética – justamente por causa do primado apriorístico da subjetividade nela – é movimento contrário ao sujeito. Exige algo como a autonegação do espectador, a sua capacidade de abordar ou de perceber o que os objetos estéticos por si mesmo dizem ou calam. A experiência estética estabelece primeiro uma distância entre o espectador e o objeto. É o que se pretende dizer quando se pensa na contemplação desinteressada. São vulgares aqueles cuja relação com as obras é dominada pela possibilidade de se porem mais ou menos no lugar das personagens que aí ocorrem; todos os ramos da indústria cultural se baseiam neste fato e reforçam esta ideia na sua clientela. [...] o entusiasmo pela arte é estranho à arte. É aí que a experiência estética, como Schopenhauer sabia, desfaz o sortilégio da estúpida autoconservação, modelo de um estado de consciência em que o eu deixaria de ter a sua felicidade nos seus interesses, por fim, na sua reprodução (ADORNO, 2012, p. 524-525).

A experiência estética e a lógica da desintegração dos conceitos se entrelaçam. Na concepção adorniana, a experiência da obra de arte, se realizada com radicalidade, deve abalar o sujeito e não o confirmar como faz a experiência meramente subjetiva. O sujeito que se distanciou de suas impressões subjetivas e pôde apreender as determinações da obra tem mais condições de fazer a crítica de suas próprias convicções. É neste sentido que Adorno pode afirmar que a experiência estética salva o momento de falsidade e ilusão da experiência meramente subjetiva.

O sujeito da experiência, do qual se afasta a experiência estética, ressurgue nela como sujeito trans-estético. A emoção empurra novamente para si o sujeito distanciado. Enquanto se abrem à contemplação, as obras de arte desorientam ao mesmo tempo o contemplador na sua distância, a do simples espectador; este descobre a verdade da obra como se ela houvesse de ser a verdade de si mesmo. O instante desta passagem é o momento supremo da arte; redime a subjetividade, mais ainda, a estética subjetiva, mediante a sua negação. O sujeito abalado pela arte faz experiências reais; contudo, em virtude da penetração na obra de arte enquanto obra de arte, tais experiências são aquelas em que o seu endurecimento se dissolve na própria subjetividade e o caráter mesquinho da sua autoposição se revela (ADORNO, 2012, p. 406).

Adorno é capaz de operar uma distinção bastante sutil entre a experiência pré-artística e a experiência estética. A primeira exige a identificação do sujeito com a obra, um processo de dominação intelectual, cópia do modo de funcionamento da racionalidade instrumental. A segunda exige o conhecimento do objeto, a sua linguagem técnica específica e determinada pela história. A verdadeira obra de arte exala historicidade, processo, luta não violenta contra o material que lhe constitui. Enquanto a primeira tem como determinação fundamental o êxtase, as emoções mais primárias que podem ser despertadas no sujeito que contempla a obra, a segunda, por sua vez, demanda distanciamento e serenidade. É preciso lembrar que Adorno, apesar de ser um crítico da subjetividade moderna, não tem o projeto de destruir o sujeito. Seu trabalho tem como meta o fortalecimento do Eu, não sua abstração nem sua sujeição. Apenas o sujeito

fortalecido, enriquecido por suas determinações múltiplas, poderá contemplar a obra de arte sem se perder em suas emoções mesquinhas. Mesmo o perder-se na obra exige orientação. Não é possível uma experiência estética verdadeira que não inclua um momento de alienação. O sujeito se submete à obra no sentido em que seu conteúdo é maior que as meras qualidades lógicas e formais do sujeito cognoscente. O sujeito que se perde na obra, se aliena, pode retornar desta alienação com mais conhecimentos. Mais senhor de si, sem se perder na emoção primária inicial que deve ser negada e superada. O sujeito da experiência estética deve perder sua mesquinhez, não deve esperar satisfação.

Uma obra de arte abre os olhos ao espectador quando exprime enfaticamente algo de objetivo e esta possibilidade de uma objetividade não simplesmente projetada pelo espectador possui o seu modelo na expressão da melancolia ou da serenidade, que se obtém na natureza, quanto não é vista como objeto de ação. [...] O limiar entre a experiência artística e a experiência pré-artística é precisamente o que se situa entre a dominação do mecanismo de identificação e as inervações da linguagem objetiva dos objetos. [...] o espectador não deve projetar na obra de arte o que nele ocorre para nela se ver confirmado, valorizado e satisfeito; pelo contrário, deve alienar-se na obra de arte, tornar-se semelhante a ela, cumpri-la a partir de si. Outra expressão do mesmo fato: ele tem de se submeter à disciplina da obra e não exigir que a obra de arte lhe dê alguma coisa (ADORNO, 2012, p. 414-415).

Adorno faz o diagnóstico de uma disputa polarizada no modo de compreensão da arte. Por um lado, as grandes estéticas se aferram ao conceito, ao universal. Procuram encaixar todos os fenômenos estéticos, todas as manifestações artísticas singulares e específicas sob um conceito fundamental. Para Hegel, por exemplo, era a ideia do Belo<sup>153</sup>. Para Kant, a satisfação formal de uma finalidade sem fim, a excitação agradável proporcionada, no entendimento, quando a cognição consegue enquadrar um ente ao seu conceito, uma adequação formal<sup>154</sup>. Por outro lado, há o que Adorno denomina o nominalismo<sup>155</sup> na arte. São as correntes teóricas que afirmam a inexistência de qualquer conceito universal. Toda tentativa de conceituação ou enquadramento em gêneros

---

<sup>153</sup> “O belo se determina, desse modo, como aparência sensível da Ideia. Pois o sensível e objetivo em geral não guardam na beleza nenhuma autonomia em si mesmos, mas têm de abdicar da imediatez de seu ser, já que este ser é apenas existência e objetividade do conceito e é posto enquanto uma realidade que expõe o conceito enquanto em unidade com sua objetividade e, por isso, nesta existência objetiva, que apenas vale como aparência do conceito, expõe a própria Ideia” (HEGEL, 2015, p. 126).

<sup>154</sup> “Ora, de modo semelhante se passa com o prazer no juízo estético: só que aqui ele é simplesmente contemplativo e sem produzir um interesse no objeto, enquanto no juízo moral, ao contrário, ele é prático. A consciência da conformidade a fins meramente formal no jogo das faculdades de conhecimento do sujeito em uma representação, pela qual um objeto é dado, é o próprio prazer, por que ela contém um fundamento determinante da atividade do sujeito com vistas à vivificação das faculdades de conhecimento do mesmo; logo, uma causalidade interna (que é conforme a fins) com vistas ao conhecimento em geral, mas sem ser limitada a um conhecimento determinado, por conseguinte uma simples forma da conformidade a fins subjetiva de uma representação em um juízo estético” (KANT, 2012, p. 62-63).

<sup>155</sup> Ver supra, notas de rodapé n. 83 e 84.

artísticos rígidos seria fracassada. Tratar-se-ia de compreender a arte através de sua experiência imediata, subjetiva. Cada obra falaria por si.

Os dois polos estão errados para Adorno, mas não são rapidamente descartados. Em cada um deles ressoa um conteúdo de verdade. O que falta à compreensão polarizada é a referência que a arte faz ao outro, ao mundo extra-estético, ao mundo da produção e socialização dos seres humanos. Enquanto o procedimento generalizante tende a ignorar tudo o que não encaixa em seu conceito, buscando um vínculo ilusório, a compreensão individualizada nega completamente a possibilidade do vínculo. O vínculo, a participação da arte no mundo da produção de coisas e sentidos para a vida humana é uma determinação real, concreta. A verdadeira experiência estética deve levar o vínculo em consideração.

O clima do conhecimento da arte é ou a ascese imperturbável do conceito, que resiste obstinadamente aos fatos, ou a consciência inconsciente no meio das coisas; a arte nunca é compreendida pelos que a compreendem como espectadores, pelos que empaticamente se compreendem; o elemento não vinculatório de tal atitude é antecipadamente indiferente ao essencial das obras, isto é, o seu caráter vinculatório. A estética só foi produtiva enquanto respeitou sem diminuição a distância à empiria e penetrou com o pensamento sem janelas no conteúdo do seu outro; ou quando, corporeamente, julga desde o seio da produção, como nos testemunhos dispersos de certos artistas, importantes não pela sua personalidade secundária em relação à obra de arte, mas porque advertem frequentemente, sem recorrer ao sujeito, algum elemento perceptível da experiência da coisa (ADORNO, 2012, p. 507-508).

Pode-se enfim dizer que os dois polos, criação e recepção das obras de arte, são desconstruídos através da experiência intelectual adorniana ao captar as mediações constitutivas destes fenômenos. Ambos se determinam pela dialética universal e particular sem ceder suas qualidades à primazia de seu outro. A desconstrução da aparência de uma identidade unívoca nestes sujeitos empíricos, o artista e o receptor, possibilita à Teoria Estética adorniana sua formulação audaciosa amparada na arte radical.

### 5.3 Sujeito e forma

A experiência estética deve ir além da impressão subjetiva imediata. Neste além se encontram as determinações extra-estéticas da arte, sua relação com o Outro, a sociedade. A cristalização da experiência histórica se comunica com o processo de objetivação da arte. A arte codifica a história em suas obras. Ler devidamente uma obra de arte é ler sua participação no desenvolvimento humano. É isto que Adorno leva em

consideração ao analisar a arte moderna e sua tendência ao abstracionismo. Estrutura-se uma constelação, no pensamento adorniano, entre arte abstrata, forma artística, forma do sujeito e relações de produção. A semelhança entre a forma abstrata da arte e do sujeito sob o curso capitalista do mundo é uma determinação inescapável para Adorno. O filósofo frankfurtiano lança mão da análise das obras de Samuel Beckett para configurar seu modelo com suas constelações conceituais. O universo da prosa e do teatro do artista é esvaziado de sentido, tudo soa repetitivo e absurdo. Adorno pode, então, fechar provisoriamente sua constelação. O conceito de forma abstrata, lido na perspectiva histórica, representa o processo que na arte se assemelha à abstração racionalista que reduz qualidades para melhor manipulação. Ocorre que no mundo extra-artístico a razão formalista opera com ânsia de domínio, ela desqualifica e violenta seu material: a natureza e o homem. Na arte, esta mesma racionalidade redutora se apresenta como uma grande máscara do processo real, uma ironia. Adorno não se cansará de criticar os gêneros artísticos que buscam fazer uma reprodução fiel da realidade para fins pedagógicos ou revolucionários. Realismo e simbolismo são para ele usos equivocados da arte, ou mesmo perversos, a medida em que configuram imagens estáticas do mundo administrado. São acusadas de sociologismo ou ainda de pactuação com o poder existente. Beckett, um mestre da arte abstrata na literatura, consegue acompanhar, na interpretação adorniana, o desenvolvimento da racionalidade humana, da arte e da crítica social sem fazer menção explícita a nenhum destes conteúdos<sup>156</sup>.

Quanto mais total é a sociedade, tanto mais ela se reduz a um sistema unívoco, tanto mais as obras, que armazenam a experiência deste processo, se transformam no seu Outro. [...] A arte nova é tão abstrata como as relações dos homens se tornaram em verdade. As categorias do realismo e do simbolismo encontram-se igualmente fora de curso. Porque a proscrição da realidade exterior quanto aos sujeitos e às suas formas de reação se tornou absoluta é que a arte pode opor-se-lhe unicamente tornando-se semelhante a ela. Mas, no ponto zero em que a prosa de Beckett põe em ação a sua natureza, como as forças no infinitamente pequeno da física, brota um segundo mundo de imagens, tão sinistro como rico, concentrado de experiências históricas que, na sua imediatidade, não atingem o decisivo, isto é, o esvaziamento do sujeito e da realidade. O caráter mesquinho e inútil deste universo simbólico é a cópia, o negativo do mundo administrado. Nesta medida, Beckett é realista (ADORNO, 2012, p. 56).

---

<sup>156</sup> “Talvez me lancem ainda, cingido com melhores armas, ao assalto à mortalidade. Mas importa mais saber o que está se passando, para dar conta disso, conforme a minha função. É preciso não esquecer, às vezes esqueço, que tudo é uma questão de vozes. O que se passa, são palavras. Digo o que me dizem para dizer, na esperança de que um dia ficarão cansados de me falar. Apenas digo-o mal, não tendo ouvido, nem cabeça, nem memória” (BECKETT, 2009, p. 98).

O artista precisa trabalhar o material de modo que sua forma e apenas sua forma faça o trabalho de comunicação do ente para o transcendente, do conteúdo para a forma, da aparência para a essência, do particular para o universal. O conteúdo material deve ser desintegrado para que sua forma possa surgir. Neste sentido é possível ver como se movem os conceitos tradicionais que guiavam a classificação e a produção das obras de arte. Apesar de sua aparente fixidez, tais conceitos são permeados pela transição e modificação. As transições de conteúdo favorecem a aparição de suas formas. Tome-se a dialética entre o belo e o feio. Nela, a constituição de um conceito se dá, a princípio, pela negação abstrata do seu oposto, seu outro. Mas se a reflexão avança, preenchendo-se com conteúdo histórico, será possível ver que aquilo que foi tachado de belo tem relação com a natureza, o corpo e as sensações. O belo confunde-se com o bem e estes com a harmonia. Seus opostos, o feio, o mal e a dissonância respondem por aquilo que causava estranheza, medo e insegurança aos homens. Quando esta dialética é posta em cena para o pensamento, estouram-se as determinações pacíficas e identitárias da arte com o polo positivo. Este será tomado pela justificação ideológica da racionalização dominante, que reduz para controlar. Seu conteúdo é a violência, apesar da forma ser de aparência bela e pacífica. A arte moderna, ao desfigurar o tradicionalmente belo, responde contra esta ideologia, não para simples e ingenuamente idolatrar o arcaico demoníaco, mas para dizer que a harmonia é falsa, que o equilíbrio das formas ainda não se realizou. É a promessa de felicidade que a arte moderna toma em sério e a arte tradicional considera já realizada.

O conteúdo abolido e restaurado é sublimado em imaginação e em forma. A beleza não é o começo platonicamente puro, mas tomou forma na recusa do antigo objeto de temor, que só se torna feio, por assim dizer, emerge retrospectivamente, a partir do seu *telos*. A beleza é o fascínio sobre o fascínio e ele transmite-se a ela. A plurivocidade do feio provém de o sujeito subsumir na sua categoria abstrata e formal tudo aquilo sobre que na arte se proferiu o seu veredito, tanto a sexualidade polimorfa como a desfiguração e a morte através da violência. A partir do que se repete surge aquele OUTRO antitético sem o qual a arte, segundo seu próprio conceito, não existiria; recebido mediante a negação, esse *outro* corrói corretivamente o afirmativo da arte espiritualizante, antítese do belo de que fora antítese (ADORNO, 2012, p. 80, ênfases e grifos são de Adorno).

A dialética entre racionalidade e mimese<sup>157</sup> é uma determinação da arte que faz desintegrar as concepções tradicionais da razão. A compreensão formal de sujeito dá

---

<sup>157</sup> Muitas são as diferenças entre as teorias estéticas de Adorno e Lukács. O trato que ambos dão para o fenômeno da mimese poderia ser uma maneira de se aproximar ao problema. Adorno adota a arte abstrata como a tendência mais desenvolvida no campo estético. Lukács a vê como expressão vazia de subjetivismo. A mimese para Lukács é um conceito central cujo esforço de compreensão o fez escrever todo o segundo volume da sua *Estética* na edição espanhola. A mimese em Adorno não adota posição secundária, mas sua compreensão e rumo são completamente distintos. Para Lukács, a mimese é fator de evocação de

lugar a uma forma totalmente renovada. Adorno parte do princípio de que a mimese é uma dimensão não conceitual que a razão tradicional extirpou do pensamento. A arte faz o trabalho de resgate deste excluído. A razão tradicional produz incessantemente meios, técnicas e procedimentos para o domínio da natureza. A razão julga e domina aquilo que considera não racional, irracional. A dialética entre racionalidade e mimese expressa na arte a batalha entre racional e irracional. Mas é preciso recordar que o rótulo de irracional foi dado pela razão. A mimese seria o núcleo, o conteúdo de irracionalidade do que se julga narcisicamente racional. Logo, a mimese é natureza e núcleo de natureza não dominada dentro da própria racionalidade. A mimese representa o que o sujeito não domina dentro de si mesmo.

Adorno reconhece na subjetividade científica moderna um núcleo de irracionalidade, não porque no Eu habitaria a mimese, o não conceitual. A irracionalidade da razão, para Adorno, se relaciona com seu distanciamento da consecução de fins objetivos<sup>158</sup>. A racionalidade instrumental se aprisiona exclusivamente no reino dos meios, procedimentos esvaziados, abstratos e repetitivos. A razão teria se esquecido de sua finalidade, da atenção aos objetivos humanos<sup>159</sup>. A mimese é a lembrança desses objetivos. O comportamento mimético ancestral possuía a finalidade imediata. Um gesto, uma palavra, um ritmo, uma máscara, uma dança, um rito, são técnicas miméticas que se preocupam diretamente com a realização de uma meta: a expulsão de um demônio, a cura de uma doença, a fertilidade da tribo, a abundância na colheita. Assim, Adorno demonstra que a mimese possui conteúdo objetivo e, portanto, racional.

---

sentimentos que não devem ser abandonados, pois compõe a essência do fenômeno estético. Para Adorno, a mimese participa da racionalidade humana, ainda que seu viés instrumental procure alijá-la. *“Desde el punto de vista mágico las formaciones miméticas son siempre hechizo, rito. La tendencia a fijar ritualmente las notas sonoras, las palabras, los gestos se sigue inevitablemente del ciclo de las representaciones mágicas, en el cual los resultados objetivos que deben alcanzarse por el rito, el dominio o la influenciación de las potencias trascendentes, están vinculados a determinadas palabras, a determinados gestos, etc., puestos todos en una determinada serie. [...] Inmediatamente y al principio coinciden las dos finalidades mágicas, la influenciación de las potencias trascendentes y el efecto evocador inmediato sobre la receptividad de los hombres. Sólo más tarde, en los descritos casos conflictivos nacidos por la penetración de nuevos contenidos, a consecuencia de éstos, aparecen tendencias a la separación de los dos momentos: la intención evocadora es por naturaleza, ya a causa de la espontaneidad del efecto, dispuesta a aceptar lo nuevo, formal o de contenido, mientras que la intención orientada a la trascendencia impone la conservación más intacta posible de los contenidos y formas tradicionalmente santificados del reflejo y la representación, pues el efecto sobre las potencias trascendentes está vinculado a determinados contenidos y, sobre todo, a determinadas formas de reflejo y representación de la vida. La cristalización en convencionalidad tiene aquí sus raíces, no en alguna supuesta «voluntad de arte» que, como tal, no puede existir siquiera y que con toda probabilidad ha nacido precisamente de esa escisión, de la descomposición dialéctica de la unidad originaria, que era también en sí originariamente contradictoria”* (LUKÁCS, 1966, p. 58).

<sup>158</sup> Ver supra, nota de rodapé n. 105.

<sup>159</sup> Ver supra, nota de rodapé n. 130.

A racionalidade científica expulsou as técnicas miméticas de sua rede de procedimentos e com isso expulsou também sua finalidade objetiva. O processo de desencantamento do mundo, o esclarecimento, renegou o conteúdo objetivo das práticas mágicas. A arte autônoma, que se libertou da magia e da religião, participa do processo de racionalização, da dialética do esclarecimento. O que a mimese mágica almejava, uma comunicação direta com o mundo espiritual, a arte e a ciência concordam em eliminar. Esta por desdenhar da metafísica, aquela por procurar suas mediações. A arte resgata pela mimese o que a ciência degrada. Ao fim, a mimese é a forma de expressão de uma objetividade que não teria mais lugar na ciência. Sua prática não conceitual, de aparência imediata, enriquece o conceito. Daí a necessidade da arte, essencialmente não conceitual, impregnar-se de conceito através da filosofia, da estética e da reflexão.

A mimese desencantada da arte resgata a expressão de uma objetividade perdida no processo de racionalização instrumental. Não se trata mais de demônios, ou manipulações mágicas para a alegria de uma comunidade tribal. É o conteúdo desta alegria que é resgatado em chave negativa. A arte expressa a objetividade perdida, esse é conteúdo atualizado da mimese. Quando alguém se alegra com uma música, ou paisagem agradável, a reação imediata é conformista, mera distração. A segunda reflexão, a dialética negativa, faz o sujeito perceber o conteúdo falso desta distração através do resgate do conhecimento das mediações perdidas. A arte não é uma forma de confirmação do mundo, mas conhecimento crítico do que não foi ainda realizado. A mimese resgata a expressão do objetivo humano na objetividade do mundo social.

A arte é refúgio do comportamento mimético. Nela, o sujeito expõe-se, em graus mutáveis da sua autonomia, ao seu outro, dele separado e, no entanto, não inteiramente separado. A sua recusa das práticas mágicas, dos seus antepassados, implica participação na racionalidade. Que ela, algo de mimético, seja possível no seio da racionalidade e se sirva dos seus meios, é uma reação à má racionalidade do mundo racional enquanto administrado. Pois o objetivo de toda racionalidade, da totalidade dos meios que dominam a natureza, seria o que já não é meio, por conseguinte, algo de não-racional. Precisamente, esta irracionalidade oculta e nega a sociedade capitalista e, em contrapartida, a arte representa a verdade numa dupla acepção: conserva a imagem do seu objetivo obstruída pela racionalidade e convence o estado de coisas existente da sua irracionalidade, da sua absurdidade. [...] A sobrevivência da mimese, a afinidade não conceptual do produto subjetivo com o seu outro, com o não estabelecido, define a arte como uma forma de conhecimento e, sob este aspecto, como também “racional”. Pois aquilo a que responde o comportamento mimético é o *telos* do conhecimento, que ele simultaneamente bloqueia mediante as suas próprias categorias (ADORNO, 2012, p. 88-89).

Diferentemente do que a experiência pré-artística gostaria de fazer crer, a arte não se limita à expressão e confirmação de emoções estritamente subjetivas. São subjetivas

na exata medida em que expressam sua participação na coletividade. São subjetivas, pois o sujeito só se forma em sociedade e a arte expressa esse duplo movimento do indivíduo à sociedade. A expressão que a arte produz, apreendida pelo procedimento mimético, tipicamente estético, baseia-se em imagens, visuais e acústicas, de uma coletividade histórica sedimentada. A arte se forma através da manipulação objetiva e consciente de materiais empíricos, mas não pode se resumir à empiria. Ela, ao organizar a empiria, se comunica para além desta. Daí seu conteúdo objetivamente transcendente. Refere-se à história dos materiais, à história humana de suas relações, desenvolvimentos e conflitos<sup>160</sup>.

Adorno faz referência constante à aceção de mônada<sup>161</sup> para designar a obra de arte individual. Com isto ele quer afirmar que cada obra é um universo fechado, organizado e logicamente estruturado. Seu sentido é produzido através desta configuração que é lógica, depreende-se da qualidade de seus materiais. Porém, cada mônada se comunica com um universo de estruturas além de si mesmas. Esse universo não é outro senão o mundo extraestético das relações sociais. Apesar de ter a capacidade de influenciar esteticamente o sujeito que contempla uma criação artística individualmente,

---

<sup>160</sup> “Não somente adquire a música uma história interna própria, como também começa a duplicar, em escala menor, todas as estruturas e níveis do macrocosmo social e econômico, e exibe sua própria dialética interna, seus produtores e consumidores, sua própria infra-estrutura. Nela, por exemplo, assim como no mundo dos negócios e da indústria, encontramos uma pequena história das invenções e máquinas, o que poderia ser chamada a dimensão de engenharia da história musical: a dos instrumentos, os quais se colocam na mesma relação ambígua de causa e efeito com a evolução das obras e formas, assim como o fazem seus equivalentes tecnológicos (a máquina a vapor) no mundo da história como um todo (a revolução industrial). Eles aparecem no cenário com uma espécie de conveniência simbólica: ‘não é por nada que o recente tom cheio de alma do violino se inclui entre as grandes inovações da era de Descartes’. Durante sua longa ascendência, de fato, o violino preserva essa estreita identificação com a emergência da subjetividade individual no palco do pensamento filosófico. Permanece um medium privilegiado para a expressão das emoções e as exigências do assunto lírico, e o concerto para violino, muito semelhante ao Bildungsroman, representa o veículo para a lírica heroica individual, enquanto que em outras formas as cordas orquestrais concentradas convencionalmente representam o jorro do sentimento subjetivo e o protesto contra as necessidades do universo objetivo. Justamente por isso, quanto os compositores começam a suprimir o tom cantante do violino e a orquestrar sem cordas, ou a transformar o instrumento de cordas num recurso quase de percussão (como nos pizzicati ‘feios’, nos arranhados e efeitos ‘esquisitos’ de falsetto de Schoenberg), o que acontece ao violino é ser tomado como um signo da determinação de expressar o que esmaga o indivíduo, de passar da sentimentalização da angústia individual a uma estrutura nova, pós-individualista” (JAMESON, 1985, p. 19-20).

<sup>161</sup> “Por ter significado diferente de Unidade, esse termo designa uma unidade real inextensa, portanto espiritual. [...] Leibniz lançou mão desse termo para designar a substância espiritual enquanto componente simples do universo. Segundo Leibniz, a mônada é um átomo espiritual, uma substância desprovida de partes e de extensão, portanto indivisível. Como tal, não pode desagregar-se e é eterna. [...] Atente-se para o sabor leibniziano do seguinte trecho de Husserl: ‘a constituição do mundo objetivo comporta essencialmente uma harmonia de mônada, mais precisamente uma constituição harmoniosa particular em cada mônada e, por conseguinte, uma gênese que se realiza harmoniosamente nas mônadas particulares’” (ABBAGNANO, 2000, p. 680-681).

a verdadeira experiência da obra de arte, seu conteúdo enriquecido, só se manifesta com a reflexão da totalidade aberta e contraditória na qual se insere.

Tomada apenas pelo seu aspecto monadológico, como micro totalidade que se esgotaria e se bastaria a si mesma, a obra de arte poderia ser acusada de subjetivismo ou solipsismo. Principalmente as obras de arte modernas, as mais abstratas, dado o seu caráter hermético, de difícil compreensão, são particularmente sensíveis a tais críticas. Adorno rebate tais críticas recordando seu conteúdo objetivo de participação no mundo social, produtivo e extraestético, além de sua participação na transformação objetiva da linguagem artística, intraestética, encarnada nas modificações progressivas das formas que culminaram na arte abstrata.

É histórica também a disputa para decidir a forma adequada de manifestação de um conteúdo artístico e social. Cada imagem produzida pela linguagem artística poderá ser recebida de modo afirmativo ou negativo pela sociedade vigente e por suas classes hegemônicas e subalternas. Uma serão glorificadas, outras rejeitadas. Templos foram destruídos e outros foram erguidos para a adoração de novos deuses. Mas com a dialética do esclarecimento e seu processo contínuo de secularização, a arte se inseriu de tal forma no desenvolvimento da racionalidade que suas imagens já não se curvam aos deuses e conceitos tradicionais. A obra de arte moderna não precisa adorar a deus nem ao belo. É da organização interna de seus materiais, de acordo com sua linguagem artística imanente, que nasce sua autodeterminação, sua autonomia, sua lei formal<sup>162</sup>. Adorno aproveita este momento da participação da arte na dialética do esclarecimento, seu conteúdo de autonomia, para reforçar a tese da regressão da arte chamada de política, empenhada, realista, didática ou engajada. Por se enquadrarem nas categorias da realidade que procuram criticar, as artes engajadas tornam-se mercadorias mais facilmente. Não passam de produtos destinados ao consumo de grupos ou organizações que procuram afirmar suas identidades. A relação entre racionalização, subjetividade constitutiva, identidade, formalização, desqualificação e domínio foi enfatizada nos capítulos anteriores. Aqui, basta sua lembrança.

A experiência subjetiva produz imagens que não são imagens de alguma coisa, mas justamente imagens de natureza coletiva; é assim e não de outro modo que a arte é mediatizada para a experiência. Em virtude de tal conteúdo experiencial e não apenas pela fixação ou modelação na aceção usual, as obras de arte divergem da realidade empírica; empiria mediante a deformação

---

<sup>162</sup> “A lei formal de uma obra de arte é que todos os seus momentos e a sua unidade devem estar organizados segundo a sua própria estrutura específica” (ADORNO, 2012, p. 465).

empírica. [...] Isso indica igualmente que o momento subjetivo das obras de arte é mediatizado pelo seu ser-em-si. A sua coletividade latente liberta a obra artística monadológica da contingência da sua individuação. A sociedade, a determinante da experiência, constitui as obras como seu verdadeiro sujeito; eis o que se pode objetar à censura de subjetivismo, corrente quer na direita quer na esquerda. Em todos os estádios estéticos, renova-se o antagonismo entre a irrealidade da *imago* e a realidade do conteúdo histórico emergente. Mas as imagens estéticas emancipam-se das imagens míticas ao subordinarem-se à sua própria irrealidade; a lei formal não significa outra coisa. Isso constitui a sua *méthexis* na *Aufklärung*. O ponto de vista da obra de arte empenhada ou didática regride para lá disso. Sem atender à realidade das imagens estéticas, ela planifica a antítese da arte à realidade e integra-a nesta realidade que ela ataca. São “esclarecidas” as obras de arte que, numa distância inflexível relativamente à empiria, dão testemunho de uma consciência verídica (ADORNO, 2012, p. 137).

Pode-se dizer que a experiência estética adorniana, num ponto específico, tende a tomar partido da estética hegeliana em detrimento da kantiana. Esta seria uma estética direcionada para o sujeito, aquela para o objeto. A estética de Kant procura legitimar a configuração da razão que ele descreve em suas categorias e procedimentos. Os objetos artísticos confirmam a identidade do sujeito, encaixam suas percepções de acordo com seu entendimento e por isso trazem alegria, satisfação<sup>163</sup>. É uma estética narcísica e Adorno não poderia concordar com ela. Na estética hegeliana, ao contrário, domina a primazia do objeto. As reações do sujeito que contempla a obra são menosprezadas como meros acidentes da percepção. A ênfase de Hegel recai sobre o conteúdo objetivo da arte naquilo que ela pode expressar de conhecimento histórico. A obra de arte é, tomada imediatamente, uma coisa, um ente empírico, mas ela não se esgota aí se quer fazer jus ao seu conceito. Este ente empírico é organizado para significar algo além de suas impressões imediatas. Sendo assim, a arte é uma manifestação fenomênica, e o fenômeno é o modo de aparição da dialética que envolve uma essência e uma aparência. O fenômeno é imediatamente o surgimento de uma aparência, mas esta sempre oculta uma essência, jamais conhecida imediatamente, mas cognoscível pela mediação conceitual<sup>164</sup>. Porém, diferente de seu sistema lógico, a arte para Hegel possibilita a manifestação sensível, imediata, da essência, da ideia. Para Hegel, a ideia que domina a arte ainda é a tradicional categoria do belo. E o belo pode ser imediatamente apreendido, não como sensação agradável como entendia Kant, mas como a própria essência do fenômeno estético<sup>165</sup>.

<sup>163</sup> Ver supra, nota de rodapé n. 154.

<sup>164</sup> “[...] deve ser afirmado que a obra de arte deve revelar a verdade na Forma da configuração artística sensível, isto é, ela é chamada a expor aquela contraposição reconciliada e, com isso, possui seu fim último em si mesma, nesta exposição e revelação mesmas. Pois outros fins como a instrução, a purificação, o aperfeiçoamento, a aquisição de dinheiro e a aspiração à fama e à honra não interessam à obra de arte enquanto tal e não determinam o seu conceito” (HEGEL, 2015, p. 74).

<sup>165</sup> Ver supra, nota de rodapé n. 153.

Porém, e é aqui que Adorno se distancia de Hegel, o caráter reconciliador da lógica hegeliana com seu conteúdo extra-lógico, a sociedade contraditória, também se faz sentir na estética. A própria ideia que guia o seu sistema estético é uma expressão da reconciliação que ocorreria entre sujeito e objeto, cidadão e sociedade, no plano social. Sua estética possui na ideia de belo a pacificação necessária para dotar de conteúdo artístico o que seria, de fato, algo não conciliado.

Pode-se compreender aqui a importância que Adorno confere ao trânsito pelas categorias secularizadas da metafísica. O transcendente, neste caso, tem função essencial para a interpretação das obras de arte. Partindo da organização do material empírico, isto é, do ente, a obra de arte articula significados diversos que não se encontram em suas peças isoladas. A conformação artística das partes comunica algo além, transcendente, porém real. Nos capítulos anteriores já foi discutido como este transcendente se articula com o modo de produção capitalista e as formas subjetivas reificadas daí decorrentes. A existência física das obras, com sua aparência imediata, proporcionada uma segunda existência, reconhecida apenas pelo conceito.

O método de Hegel de se abandonar à natureza dos objetos estéticos e de abstrair dos seus efeitos subjetivos enquanto algo de contingente, põe à prova a teoria kantiana: a teleologia objetiva torna-se o cânone da experiência estética. O primado do objeto na arte e o conhecimento das suas obras desde o interior são dois aspectos da mesma coisa. Segundo a distinção tradicional de coisa e fenômeno, as obras de arte, em virtude da sua tendência contrária à própria coisidade e, finalmente, à reificação em geral, têm o seu lugar entre os fenômenos. Nelas, porém, a aparição é a da essência, a esta não indiferente; a própria aparição pertence nelas ao domínio da essência. Ela caracteriza verdadeiramente a tese de que, em Hegel, o realismo e o nominalismo se engendram entre si: a sua essência deve aparecer, a sua aparição é essencial; nenhuma é para um outro, mas é a sua determinação imanente. Por conseguinte, nenhuma, pense o que pensar o seu produtor, é organizada em vista de um observador, nem sequer de um sujeito transcendental aperceptivo; nenhuma obra de arte se deve descrever e explicar em categorias da comunicação. As obras de arte são aparência por se esforçarem por fazer obter uma espécie de existência segunda, modificada, ao que elas não podem ser em si mesmas; são aparição, porque o não-ente nelas, em virtude do qual existem, chega a uma existência, por quebrada que seja, graças à realização estética [...] (ADORNO, 2012, p. 170)

Se a estética quer se livrar das acusações de subjetivismo, deve tomar com seriedade a relação do sujeito com a expressão, em última instância, com aquilo que a mimese artística, não mágica, retomada como objetividade racional, reconfigura e requalifica no sujeito. O sujeito, por sua constituição histórica, participante do processo de devir social, não pode esgotar a arte em suas impressões individuais, egoístas. A expressão na arte autônoma é a comunicação do que há para além da subjetividade. É a

objetividade do processo de constituição da arte que pode, tomando consciência de suas determinações, enriquecer a reflexão tanto do objeto quanto do sujeito.

Só o sujeito vale como instrumento da expressão embora também ele, que se julga imediato, seja algo de mediatizado. Mesmo quando o expresso se assemelha ao sujeito, quando as emoções são subjetivas, são ao mesmo tempo impessoais, inserem-se na integração do eu e não imergem nela. A expressão das obras de arte é o não-subjetivo no sujeito, menos sua expressão do que sua cópia [...] (ADORNO, 2012, p. 175-176)

Na arte, o processo de constituição da subjetividade constitutiva, formal e desqualificada, toma outro rumo. Se a racionalidade instrumental se universaliza no processo social que culmina com a redução do homem à equivalência abstrata da força de trabalho, mera função do sistema de troca, na arte, a racionalização dos materiais abre a possibilidade de uma interpretação não violenta. Ao invés do espírito se reduzir à função abstrata das propriedades cognitivas do sujeito, na arte ele se enriquece com as determinações dos materiais constitutivos e sua linguagem objetiva e codificada, expressões de um mundo social pleno de significados. No processo de constituição da subjetividade formal, tudo o que escapa às suas categorias se torna motivo de dominação, exclusão, redução e desqualificação, violência, portanto. Na arte, o que escapa à dominação instrumental se torna conteúdo, tema. A linguagem artística resgata o que foi rejeitado e instaura o seu domínio não violento. A alienação do sujeito é o material da arte.

Por muito que a arte tenha sido marcada e intensificada pela alienação universal, aquilo que menos a aliena é o fato de nela tudo ter passado pelo espírito e ter sido humanizado sem violência. Oscila entre a ideologia e o que Hegel reconhece ao domínio peculiar do espírito, à verdade da certeza de si mesmo. Ainda que o espírito nela continue a exercer a dominação, ela liberta-se, na sua objetivação, dos seus fins dominadores [...] A arte retifica o conhecimento conceitual porque, separado, cumpre o que esta em vão espera da relação abstrata sujeito-objeto: o desvelamento de alguma coisa de objetivo mediante a produção subjetiva. [...] Mediante a espiritualização, radical dominação da natureza, sua própria dominação, corrige a dominação da natureza enquanto dominação do outro. O que na obra de arte se instaura contra o sujeito como permanente e a ele é estranho como feitiço rudimentar responde pelo não alienado; mas o que no mundo se comporta como sobrevivência da natureza não-idêntica, torna-se material de dominação da natureza e veículo de dominação social, e é justamente alienado (ADORNO, 2012, p. 176-177)

Adorno consegue articular uma constelação entre os conceitos de expressão, narcisismo, interioridade, heteronomia, reflexão e processo de trabalho. A mimese, o procedimento que articula a expressão de conteúdos não dominados pelo sujeito, seria bloqueada por este, por sua compulsão agressiva à exclusão desta parcela de objetividade. Assim, a violência e reacionarismo contra a arte moderna, a expressão mais progressista

deste conteúdo bloqueado, segundo Adorno, procuram boicotar seu acesso através da consciência. Esta prática subjetiva tomaria forma social em toda recusa contra a arte moderna e manifestações que defendem o retorno a uma arte pura, bela e harmônica. Adorno recorre aos mecanismos de defesa do Eu<sup>166</sup>, próprios da teoria psicanalítica, para fornecer as mediações deste processo. O narcisismo do Eu não quer ter a sua identidade abalada, confrontada, e prefere rejeitar tudo o que lhe contraria. A reflexão do sujeito se fortaleceria se a objetividade rejeitada pudesse retornar, seu Eu não seria tão frágil, mas, para isso, deveria recorrer à autorreflexão, identificada por Adorno como o recurso à interioridade em Kant, mas repleto de ambiguidade. Para este filósofo, a interioridade é uma forma de rejeição da heteronomia, uma maneira do sujeito se refugiar em si mesmo, afirmado sua autonomia subjetiva<sup>167</sup>. Adorno vê nesta estratégia psíquica um modo de submissão pelo acordo com a ordem que se busca escapar interiormente. A determinação do processo de trabalho termina de iluminar toda a constelação. A fuga para a interioridade corresponde à docilidade do trabalhador exigida por um sistema social que não admite protesto. O sujeito desqualificado, reduzido à forma de trabalho obediente, encontra no protesto contra a arte moderna sua expressão subjetiva. Enquanto a arte mais desenvolvida procura o confronto, o desequilíbrio desta situação desfavorável, o sujeito se apega às suas formas cognitivas para a defesa da estrutura social que lhe esmaga.

Poder-se-ia confirmar empiricamente que os homens não-livres, convencionais, agressivos e reacionários, tendem a recusar a *intraception*, a auto-reflexão em todas as formas e, assim, também a expressão como algo de demasiado humano. Os mesmos [...] pronunciam-se com particular rancor contra o modernismo. Obedecem psicologicamente aos mecanismos de defesa pelos quais um eu debilmente formado repele de si o que poderia abalar a sua penosa capacidade funcional, sobretudo o seu narcisismo. [...] Enquanto que, mesmo em Kant, a interioridade significava também o protesto contra a ordem imposta heteronomamente ao sujeito, estava-lhe desde o início associada à indiferença relativamente a essa ordem: disposição de a deixar como ela é e de lhe obedecer. Isso era conforme à origem da interioridade a partir do processo de trabalho: ela devia criar um tipo antropológico que, por dever e quase voluntariamente, executasse o trabalho assalariado de que precisa o novo modo de produção. Com a crescente impotência do sujeito ente para-si, a interioridade transformou-se totalmente em ideologia, em ilusão de um reino interior, onde a população silenciosa busca a sua compensação pelo que lhes é recusado pela sociedade; torna-se assim cada vez mais vaga, privada de conteúdo. A arte já não gostaria de a tal se acomodar (ADORNO, 2012, p. 179-180).

Adorno defende o processo de codificação que a arte moderna operou através de uma linguagem própria, que tende para a abstração total. Cifra de uma racionalidade que

<sup>166</sup> Ver supra, nota de rodapé n. 107.

<sup>167</sup> Ver supra, nota de rodapé n. 131.

impede no mundo social toda forma de comunicação objetiva. Crítica do palavreado vazio do cotidiano e das mercadorias culturais. O sujeito é falso, pois é abstrato, reduzido à mera função. Sua comunicação direta soa como refúgio pré-artístico ao imediato, protesto esvaziado, reclamação que se confunde com gozo<sup>168</sup>. Assim, a arte moderna seria o refúgio da significação, do conteúdo social da arte, por devolver através da linguagem codificada das obras a mediação que o processo de trabalho rouba do indivíduo. Enquanto este é objetivamente reduzido ao imediato de sua autoconservação, a arte devolve a mediação através da história da constituição de seu processo racional como linguagem, resgate de uma mimese secularizada, expressão de uma objetividade expulsa, violentada. *“Se o sujeito já não deve poder exprimir-se imediatamente, deve, no entanto – segundo a ideia da modernidade não fundada na construção absoluta – falar através das coisas, da sua forma alienada e mutilada”* (ADORNO, 2012, p. 183).

Uma constelação ligeiramente diferente toma corpo quando Adorno coloca sua ênfase no conceito de verdade. A mimese e a expressão agora podem carregar o conteúdo de verdade da arte ao se relacionarem com a própria forma do sujeito, não sua forma reduzida à subjetividade formal, mas à forma objetiva da sociedade que se impregna ao indivíduo como processo. Nesta constelação se visualiza o entrelaçamento entre a filosofia e a estética, a racionalidade cognoscente e a racionalidade artística.

A relação das categorias tradicionais da metafísica e sua desintegração feita por Adorno toma novo fôlego ao se inserirem, com seu conteúdo modificado, na reflexão sobre a estética. Se a universalidade, esse conceito emparentado com a teologia, saiu de sua posição estática dada pela filosofia tradicional – que a identifica com uma totalidade

---

<sup>168</sup> Conceito chave da clínica lacaniana não faz parte da reflexão de Adorno – que menciona Lacan apenas uma vez em sua obra (ADORNO, 2008, p. 250) –, ainda que, na atualidade, Safatle (2018; 2019) venha operando aproximações entre estes pensadores, principalmente no que se refere ao processo de desconstrução da lógica da identidade dos sujeitos. Sobre o gozo, veja a seguir: *“Que sou [Eu]? Sou no lugar de onde se vocifera que ‘o universo é uma falha na pureza do Não-ser’. E não sem razão, porque, para se preservar, esse lugar faz o próprio Ser ansiar com impaciência. Chama-se Gozo, e é aquele cuja falta tornaria vão o universo. Estarei eu, pois, encarregado dele? – Sim, sem dúvida. Esse gozo cuja falta torna o Outro inconsistente, será ele, então, o meu? A experiência prova que ele me é comumente proibido, e não apenas, como suporiam os imbecis, por um mau arranjo da sociedade, mas, diria eu, por culpa do Outro, se ele existisse: não existindo o Outro, só me resta imputar a culpa ao [Eu], isto é, acreditar naquilo que a experiência nos conduz a todos, com Freud na dianteira: ao pecado original”* (LACAN, 1998, p. 834). *“Há, portanto, uma necessidade de que a particularidade assim abolida reapareça para-além da demanda. E ela de fato reaparece, mas conservando a estrutura receptada pelo incondicionado da demanda de amor. Por um reviramento que não é uma simples negação da negação, a potência da pura perda surge do resíduo de uma obliteração. Ao incondicionado da demanda, o desejo vem substituir a condição ‘absoluta’: condição que deslinda, com efeito, o que a prova de amor tem de rebelde à satisfação de uma necessidade. O desejo não é, portanto, nem o apetite de satisfação, nem a demanda de amor, mas a diferença que resulta da subtração do primeiro à segunda, o próprio fenômeno de sua fenda”* (ibidem, p.698).

reconciliadora de sujeito e objeto – e passou para o âmbito da reflexão dialética como totalidade aberta – contraditória e não pacificada, enriquecida pela determinação dos processos sociais reais de produção e reprodução da vida humana –, tomará ainda outro conteúdo na sua forma estética. A universalidade também se identifica com a coletividade, com essa reunião de sujeitos produtores, mas na estética ela não é mais a reunião das qualidades abstratas dos sujeitos, sua redução ao princípio de troca, mas é o que foi roubado nesta abstração. O conteúdo de verdade do conceito de universalidade aplicado à estética é a objetividade resgatada dos homens. Não de modo direto como quer o realismo, mas na linguagem cifrada da arte, expressão da mimese secularizada, devolução da natureza objetiva reprimida.

A condição da possibilidade da convergência de filosofia e arte deve procurar-se no momento de universalidade [...]. Esta universalidade é coletiva, da mesma maneira que a universalidade filosófica, para a qual outrora o sujeito transcendental era o *signum*, remete para o sujeito coletivo. Mas, nas imagens estéticas, o seu elemento coletivo é justamente o que se subtrai ao eu: a sociedade é assim imanente ao conteúdo de verdade. O que aparece, mediante o qual a obra de arte ultrapassa de longe o puro sujeito, é a irrupção da sua essência coletiva. [...] Graças ao seu momento subjetivamente mimético e expressivo, as obras de arte desembocam na sua objetividade; não são nem puro movimento nem a sua forma, mas o processo entre ambos solidificado, e tal processo é social (ADORNO, 2012, p. 202).

Adorno não pode suportar a linguagem direta do realismo. A expressão direta e não cifrada de qualquer conteúdo social na arte é intolerável por ser a imitação de uma linguagem que, na realidade, encontra-se mutilada. Dir-se-ia uma mimese ruim. O concreto, equivalente do conteúdo social, precisa ser codificado como se fosse o negativo de uma fotografia, não pode aparecer diretamente. O negativo como conceito da lógica dialética também não se tornou realidade. Sua manifestação se dá como o que está ausente, pois o ente tem a capacidade de comunicar o não-ente, o que ainda não foi efetivado. Forma elegante de afirmar que a utopia não deve aparecer de modo direto, mas ser apenas sugerida. Motivo secularizado da proibição de imagens religiosas e da pronúncia do nome de deus. A utopia se expressa na obra de arte que consegue levar a cabo sua lei formal, isto é, que consegue articular em sua linguagem propriamente artística a configuração de seus materiais. Quando alcança este objetivo, a arte pode afirmar que conquistou momentaneamente a conciliação entre sujeito e objeto. A racionalidade constitutiva, tanto do sujeito que compôs, quanto da objetividade dos materiais, se fundem em uma unidade estética. O sujeito pode afirmar de modo fugidivo, pois toda arte é processo e como processo será negada, que é idêntico às suas qualidades,

que domina o material de modo não violento e não excluiu nada, mas tudo adquiriu seu sentido imanente na constituição da obra.

As obras de arte só com dificuldade tratam o concreto de um modo que não seja negativo. [...] a obra de arte suspende a realidade empírica enquanto contexto funcional abstrato e universal. Toda a obra é utopia tanto quanto, pela sua forma, antecipa o que ela, em última análise, seria e isso viria ao encontro da pretensão de obliterar a proscrição do ser próprio [a ilusão de ser idêntico a si mesmo] disseminado pelo sujeito (ADORNO, 2012, p. 207).

Toda utopia alcançada na arte e todo ideal realizado devem ser negados. Do contrário, degeneram em prescrição formal, no *como fazer* a boa obra<sup>169</sup>. A rigidez da regra é a morte da arte como linguagem em movimento. Será contra esta arte moribunda que Adorno lançará sua crítica sobre o classicismo. O ideal supostamente alcançado por este se torna arte de manuais técnicos, regride em artesanato. Isso é assim, para Adorno, porque a forma alcançada pela linguagem do classicismo se enrijece em conteúdo. A forma constitui a identidade do sujeito que procura continuar se afirmando em cada nova produção de acordo com as regras. Se embrutece em arte narcísica, própria de um Eu frágil que não tolera a participação do seu contrário, do que sua formação subjetiva excluiu. A forma dinâmica, ao se cristalizar, se transforma em conteúdo mutilado que é idêntico ao Eu mutilado.

Em sua crítica ao classicismo, Adorno articula sua constelação com a dialética do esclarecimento em seu processo de secularização. O sujeito produz a forma, considera-a a aparição da beleza e com ela se identifica. A forma é seu ideal. Mas Adorno sabe que o processo de identificação com uma qualidade opera com a exclusão de outras qualidades, o não idêntico. O ideal de harmonia pregado pelo classicismo oculta um desequilíbrio objetivo em sua aparência formal. No mito, o desacordo com a identidade formal era controlado pelo impulso mimético, pela linguagem ritualística que buscava um acordo

---

<sup>169</sup> Cabe lembrar aqui como a *Poética* de Aristóteles (1979) desempenhou este papel de diretriz da conformação artística até ser superada no advento da modernidade: “A *purificação das emoções* na *Poética* de Aristóteles já não professa interesses tão nítidos pela dominação mas, no entanto, ainda os conserva, na medida em que o seu ideal de sublimação encarrega a arte de instaurar a aparência estética como satisfação de substituição em vez de uma satisfação física dos instintos e das necessidades do público visado: a *catarse* é uma ação purgativa das emoções que se harmoniza com a repressão. A *catarse* aristotélica é arcaica enquanto parcela da mitologia da arte, inadequada aos efeitos reais. [...] A sublimação, e também a sublimação estética, tem incontestavelmente parte no processo da civilização e no próprio progresso intra-estético, mas possui igualmente o seu lado ideológico [...]. A doutrina da *catarse* imputa já, de fato, à arte o princípio que, finalmente, toma a indústria cultural sob a sua tutela e a administra. O índice de tal inverdade é a dúvida fundada sobre se o efeito salutar de Aristóteles alguma vez teve lugar; a substituição poderia muito bem ter um dia incubado instintos reprimidos” (ADORNO, 2012, p. 359).

entre as divindades incontroláveis. Em sua passagem para a filosofia, o conteúdo ritual se transforma em articulação do pensamento através dos conceitos tradicionais. Tais conceitos sugerem, como suas propriedades essenciais, imitações do divino: equilíbrio, imutabilidade, necessidade e universalidade. O conceito filosófico prossegue com a racionalização já iniciada pela mitologia e assim opera com a exclusão das propriedades contrárias às qualidades elevadas à essência.

Quando este processo de conceitualização toma a forma estética, o sujeito – que se crê confirmado em sua identidade pela elevação da forma à condição de uma regra imutável – é reduzido e desqualificado ao modo de repetição, análogo ao encanto mitológico do sempre-semelhante, à força do destino cego e inexorável. Neste processo, que identifica a estética à constituição da racionalidade, Adorno vê o modelo de confirmação ideológica e sua irmandade com a ciência, capataz da dominação.

O ideal formal que se identifica com o classicismo deve retraduzir-se em conteúdo. A pureza da forma é copiada pela do sujeito que se constitui, se torna consciente da sua identidade e elimina o não-idêntico: uma relação negativa com o não-idêntico. Implica, porém, a distinção de forma e conteúdo que mascara o ideal classicista. A forma só se constitui como algo de diferente, como diferença relativamente ao não-idêntico; na sua própria significação, prolonga-se o dualismo que ela faz desaparecer. A reação contra o mito, que o classicismo partilha, com a acme da filosofia grega, era a antítese imediata do impulso mimético. Ela substituiu-o pela imitação objetivamente. Subsumiu assim a arte sem mais na *Aufklärung* grega, proibiu-lhe aquilo por cujo intermédio ela representa o elemento oprimido contra a dominação do conceito imposto ou o que escorrega entre as suas malhas. Enquanto que, no classicismo, o sujeito se erige esteticamente, faz-se-lhe violência, a ele, sujeito, particular eloquente contra o mutismo do universal. Na universalidade tão admirada das obras clássicas perpetua-se a universalidade funesta dos mitos, a inflexibilidade do sortilégio, como norma da configuração. No classicismo, na origem da autonomia da arte, esta nega-se pela primeira vez a si mesma. Não é por acaso que todos os classicismos foram, desde então, aliados da ciência. (ADORNO, 2012, p. 247-248).

Mas se a estética regride quando se resume à prescrição de regras estabelecidas pela tradição, o Eu regredido não faz mais do que obedecer à linguagem artística. Mesmo nas obras mais progressistas a liberação do Eu é limitada e relativa. A subjetividade artística deve penetrar na linguagem da obra para retornar carregada espiritualmente. Modo metafísico de dizer que o sujeito precisa se impregnar do processo histórico de constituição social da arte. Deve dominar seus códigos e fazer a linguagem progredir, às vezes reinventar os códigos, mas que seja pelo respeito à lógica imanente do material e não por criar subjetivamente a partir do nada.

O indivíduo é peça no processo de produção, mesmo no artístico. A divisão social do trabalho é inelutável. A solução artística parte da extrema individuação, sabendo-se

coletiva. A resposta individual, dada num determinado momento ao problema posto pela arte, precisa socializar-se. Daí depreende-se que o indivíduo era aparência, sua essência é coletiva, do contrário sua obra seria incomunicável. Pode ocorrer que o indivíduo se conceba separado da sociedade, mas essa crença é irrelevante. Se a arte objetivada se comunica, prova-se a sua essência social. A obra de arte precisa se tornar um objeto, uma coisa. Assim ela pode negar o processo de objetificação dos homens. A obra mostra que o homem pode ser mais do que objeto, pode ser criador e não mera função de troca no processo social. A arte é a lembrança do processo criativo e comunicativo. A música, para Adorno, seria expressão mais desenvolvida deste processo na sua tentativa de expressar o conceito de modo não conceitual, a linguagem dos anjos secularizada<sup>170</sup>, a comunicação da esperança ainda não realizada da reconciliação entre sujeito e objeto, indivíduo e sociedade.

Em todo o caso, o eu latente é imanente à coisa, constitui-se na obra pelo ato da sua linguagem; em relação à obra, o que produz realmente é um momento da realidade como os outros. A pessoa privada nem sequer decide da produção fática das obras de arte. Implicitamente, a obra de arte exige a divisão do trabalho e o indivíduo funciona aí de antemão segundo essa divisão do trabalho. Ao entregar-se à matéria, a produção, no seio da extrema individuação, desemboca num universal. A força de tal exteriorização do eu privado na coisa é a essência coletiva neste eu; constitui o caráter linguístico das obras. O trabalho da obra de arte é social através do indivíduo, sem que este tenha aí de ser consciente da sociedade; talvez tanto mais quanto menos consciente é. O sujeito individual, que sempre intervém, dificilmente é mais do que um valor limite, um elemento minimal, de que a obra de arte precisa para se cristalizar. A autonomização da obra de arte perante o artista não é uma elucubração da mania das grandezas de *l'art pour l'art*, mas a expressão mais simples da sua natureza enquanto expressão de uma relação social, que traz em si a lei da sua própria reificação: só enquanto coisas as obras de arte se tornam antíteses do inessencial coisal. A isso é conforme o estado de coisas central de que nas obras de arte, mesmo nas chamadas individuais, fala um nós e não um eu, e tanto mais puramente quanto menos ele se adapta exteriormente a um nós e ao seu idioma. Também aí a música exprime de modo extremo certos caracteres do elemento artístico, sem que de resto lhe seja por isso garantido um primado. Ela diz nós imediatamente, indiferente ao que possa ser a sua intenção (ADORNO, 2012, p. 254-255).

O caráter social da obra de arte guarda relação com o processo de constituição subjetiva e este se forma pela racionalidade desenvolvida pela dialética do esclarecimento. O sujeito se constitui pela negação e superação de suas formas subjetivas arcaicas. Separação da natureza, magia, mito, religião e ciência. A arte participa deste

---

<sup>170</sup> “Comparada à linguagem denotativa, a música é uma linguagem de tipo totalmente distinto. Seu elemento teológico reside aí. O que ela diz, o que se manifesta, é ao mesmo tempo determinado e oculto. Sua ideia assume a configuração do Nome divino. Ela é uma prece desmitologizada, livre da magia de atuar sobre os acontecimentos; é a tentativa humana, sempre frustrada, de nomear o próprio Nome, não de comunicar significados” (ADORNO, 2018a, p. 37).

processo compartilhando sua linguagem racional e lógica. Abstrai as qualidades do sujeito e do objeto, tal como a ciência, mas guarda para si uma distinção essencial. Se a obra de arte simplesmente fosse cópia da racionalidade instrumental, seria idêntica à sua dominação e violência. Ela imita a lógica e o princípio de causalidade, a necessidade imanente e objetiva, sem se dobrar à dominação. A arte se adequa à logicidade do material para mostrar a possibilidade de constituição de uma linguagem que não seja da exclusão, mas da participação do não-idêntico. Ela é a ruptura da linguagem narcísica e auto-centrada, não sua confirmação.

A lei formal autônoma das obras exige ainda o protesto contra a logicidade, a qual define, no entanto, a forma como princípio. Se a arte não tivesse absolutamente nada a ver com a logicidade e a causalidade, passaria por alto a relação com o seu outro e *a priori* funcionaria em vão; se as tomasse à letra, dobrar-se-ia ao constrangimento; só graças ao seu duplo caráter, que suscita um conflito permanente, é que se subtrai um pouco a tal fascínio (ADORNO, 2012, p. 212).

A participação da obra de arte na lógica constitutiva da racionalidade é dada por Adorno em seu conceito de lei formal. Ele recorda que Benjamin já apontava esta lei como fundamental para estabelecer a diferença da obra de arte de um mero artefato ou documento histórico. “*A diferença exigida por Benjamin entre a obra de arte e o documento permanece pertinente na medida em que rejeita as obras que, em si, não são determinadas pela lei formal*” (ADORNO, 2012, p. 276-277). A lei formal de uma obra de arte corresponde à organização interna de seus materiais e de sua linguagem constituída pela tradição. É a dialética que dita sua continuidade e ruptura. “*A lei formal de uma obra de arte é que todos os seus momentos e a sua unidade devem estar organizados segundo a sua própria estrutura específica*” (ADORNO, 2012, p. 465).

Não menos importante é a participação da obra de arte, dado seu caráter de racionalidade, em sua determinação ideológica e sua relação com o conceito de verdade. Adorno, contra todo relativismo, simplesmente não pode renunciar à ideia de verdade que se fundamente na lógica dialética, materialista. A verdade emana da objetividade imanente. A partir dela que se pode constatar a adequação da relação entre sujeito e objeto. É preciso partir do conceito de uma consciência verdadeira, legítima, progressista, atualizada aos processos sociais mais desenvolvidos. Somente assim se pode distinguir a consciência falsa, a projeção ideológica de um estado de relações que não se adequa à lógica objetiva e procura afirmar, por meio da fraude conceitual, o falso como verdadeiro. Adorno identifica claramente o conceito falso com a falsa subjetividade e esta com a racionalidade abstrata, que opera através da lógica da identidade, da formação de

conceitos não contraditórios e que evitam todo o contato com a imanência, com as qualidades objetivas dos processos sociais realmente existentes.

Pois o conceito de ideologia só é plenamente significativo em relação à verdade ou à não-verdade daquilo a que se aplica; não se pode falar de aparência socialmente necessária senão em vista daquilo que não seria nenhuma aparência e que certamente possuiria na aparência o seu signo. Cabe à crítica da ideologia proferir juízos sobre a parcela do sujeito e do objeto, assim como sobre a sua dinâmica. Ela desmente a falsa objetividade, o fetichismo dos conceitos, pela redução ao sujeito social; a falsa subjetividade, a pretensão por vezes velada até a invisibilidade de que o que é seja espírito, por meio da demonstração do engodo de sua inessência parasitária, assim como de sua hostilidade imanente ao espírito. Em contrapartida, o todo do conceito indistintamente total de ideologia termina no nada. No momento em que não se diferencia de nenhuma consciência correta, ele não serve mais para a crítica de uma consciência falsa. Na ideia de uma verdade objetiva, a dialética materialista torna-se necessariamente filosófica, apesar e em virtude de toda crítica à filosofia feita por ela (ADORNO, 2009, p. 169).

Deste modo, Adorno pode ainda realizar uma nova identificação da consciência mais progressista, da racionalidade que parte da abstração para superá-la, com o conceito filosófico de verdade e o conteúdo de verdade da arte. Verdadeira é a consciência histórica que se reconhece no modernismo, no movimento social que implicou no desenvolvimento das forças produtivas e da transformação revolucionária dos meios de produção e que fizeram surgir a figura de um indivíduo emancipado, livre. Figura que não tinha existido antes do advento do capitalismo. O desenvolvimento do modo de produção capitalista aumenta objetiva e potencialmente a produção de indivíduos livres. Mas este aumento potencial é contraditório, inclui a regressão das capacidades humanas à medida em que produz uma liberdade formal e abstrata. Verdadeira é a consciência que sabe identificar a contradição entre a liberdade formal e sua promessa de realização objetiva. Em outras palavras, verdadeira é a consciência que pode reconhecer a possibilidade de reconciliação concreta entre sujeito e objeto.

A consciência verdadeira, progressista, deve se manifestar na arte mais avançada, segundo Adorno. Isso ocorre somente através da codificação própria à linguagem artística. A história social é contada através da arte por meio do desenvolvimento de suas formas. Esta é sua linguagem objetiva e sua transformação imanente. Esta é a lógica do objeto a que todo sujeito estético deve mergulhar e obedecer. Obedecer não por subserviência à coisa, mas para liberar as potenciais qualidades tanto do objeto quanto de si. Obedecer à lógica objetiva é abrir-se às possibilidades de aumento concreto do nível de liberdade. Adorno identifica a historiografia humana cifrada no desenvolvimento das formas artísticas. Se a transformação revolucionária dos modos de produção criou a figura

formal de um indivíduo livre e a tarefa filosófica e histórica, crítica e revolucionária, de lutar pela realização concreta do conceito de liberdade, a arte decanta este movimento ao liberar progressivamente a tradição estética dos cânones tradicionais, resultando na figura proporcionada pela arte moderna e seu processo de abstração progressivo. O indivíduo concreto se libertou do peso das tradições, culturais e econômicas, mas se limitou qualitativamente ao se afirmar no mundo apenas por seu valor quantitativo, abstrato. A arte mostra este desenvolvimento, mas o processo de abstração resultante demonstra positivamente a liberdade do sujeito ao organizar livremente os materiais. Se tal liberdade termina na produção de arte abstrata para satisfação do gosto burguês, tal processo depõe contra o burguês por sua inconsciência e contra a arte, indefensavelmente culpada por sua semelhança à reificação e inserção no sistema de criação de valores de troca. Este é o caráter de culpa do qual a arte não consegue fugir por participar do mundo social.

Depois que o potencial de liberdade cresceu, a consciência verídica é antes a consciência mais progressista das contradições no horizonte da sua possível reconciliação. O critério da consciência mais progressista é o estado das forças produtivas na obra a que, na época da sua reflexividade constitutiva, pertence também a posição que adota no interior da sociedade. Enquanto materialização da consciência mais progressista, que encerra a crítica produtiva da situação estética e extra-estética dada, o conteúdo de verdade das obras de arte é historiografia inconsciente, ligada ao que até hoje se manteve constantemente no estado latente (ADORNO, 2012, p. 290-291).

A consciência estética verídica é, para Adorno, a que se insere na lógica do material artístico, sua história que se incorpora no objeto empírico e na sua linguagem formal. O sujeito estético deve ter consciência do estado de desenvolvimento desta linguagem, o diletantismo não é tolerado. Somente assim o artista terá condições de participar do desenvolvimento da arte se não quiser se tornar um mero copista. Transformação dos materiais implica no desenvolvimento de novas técnicas, habilidades e modos de percepção. O desenvolvimento artístico promove a formação de capacidades humanas até então desconhecidas e represadas. Este é o resultado da imersão do sujeito à lógica do objeto. Obediência ao objeto que desenvolve o sujeito, sua racionalidade, percepção, sensibilidade e habilidades técnicas.

A consciência mais progressista assegura-se do estado do material em que a história se sedimenta até ao instante a que a obra responde; mesmo aí, porém, ela é também crítica modificadora do procedimento técnico; penetra no desconhecido e vai além do *status quo* (ADORNO, 2012, p. 292).

Na experiência intelectual adorniana, o conceito de primazia do objeto se torna fundamental para compreender melhor este desenvolvimento das qualidades subjetivas

através da imersão no objeto. A imersão no material artístico favorece a liberação de potencialidades que estavam ocultas para o sujeito, mas que nele habitavam como qualidades objetivas desconhecidas. Isto significa que em todo sujeito há qualidades de objeto. O sujeito não é pura e simplesmente racionalidade, mas matéria não dominada. É a esta que a arte libera. O puro objeto, o que está totalmente fora do sujeito, a este só se relaciona como sua alteridade. O puro objeto necessita do sujeito para ser conhecido. O puro sujeito, no entanto, nunca é totalmente puro, pois sempre possui algo objetivo. A primazia do objeto é, inicialmente, a capacidade que o sujeito possui em diferenciar as qualidades do objeto que lhe são próprias, mas que estavam ocultas. Ao invés de reduzir o objeto às categorias prévias da subjetividade, esta deve se ver livre de preconceitos e explorar a objetividade.

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

Adorno persegue a primazia do objeto até onde o pensamento julgava tê-la dominado por completo, até onde acreditava ter dissolvido o objeto totalmente em categorias cognitivas: na lógica formal. Adorno insiste que mesmo na lógica matemática, na pura redução das qualidades objetivas ao princípio quantificador, esta precisa fazer referência à materialidade. O pensamento mais abstrato ainda faz referência à alteridade, ao concreto. Sem este não haveria pensamento. A fórmula gramatical mais simples exige uma referência ao objeto. Ao insistir neste ponto de segurança do pensamento na concretude, Adorno faz a crítica de toda a filosofia que insiste em abstrações e reduções, na filosofia que acredita possuir o fundamento de todo o pensar e de toda a existência em um ser primeiro e incondicionado. Assim, desintegra-se a metafísica teológica e a filosofia ontológica.

Literalmente, seria preciso seguir o primado do objeto até o ponto em que o pensamento imagina ter conquistado sua própria objetividade absoluta, separando-se de toda objetividade que não é ela mesma pensamento: até o cerne da lógica formal. O “algo” ao qual todas as proposições lógicas se referem ainda é, lá onde elas têm o direito de ignorar isso completamente, reprodução daquilo que o pensamento visa e sem o que ele mesmo não poderia

ser; aquilo que não é pensamento é condição lógico-imanente do pensamento. A cópula, o “é”, sempre contém já propriamente, segundo o modelo do juízo existencial, objetividade. Com isso, caem por terra também todas as esperanças inerentes à necessidade de segurança de possuir na lógica formal algo pura e simplesmente incondicionado, o fundamento seguro da filosofia (ADORNO, 2009, p. 158, nota de rodapé).

A insistência na primazia do objeto auxilia Adorno a desmistificar as pretensões totalizantes do sujeito cognoscente, dito transcendental por Kant. A primeira determinação lembrada por Adorno é a impossibilidade de existir um sujeito transcendental que não compartilhe a existência com o sujeito vivo, de carne e osso, ente empírico. O sujeito só pode permanecer em sua pretensão em conhecer a objetividade porque dela participa. A consciência que possibilita o conhecimento é função do ser vivo, parte de sua energia libidinal. O objeto precisa do sujeito para ser conhecido, e sem objeto não haveria nada, daí a primazia do objeto.

Adorno avança em sua argumentação quando afirma que a fragilidade do sujeito cognoscente transcendental é provada pelo seu fracasso em determinar a realidade. Seu narcisismo perde toda fundamentação, pois a realidade social, supostamente organizada pelos sujeitos, explode em contradições<sup>171</sup>, grita a sua inadequação com o conceito formulado subjetivamente. A dialética do esclarecimento, depois de destruir os mitos tradicionais ao reduzir todos os problemas da natureza a problemas de conhecimento, ao reduzir tudo às capacidades cognitivo-formais do sujeito, prossegue seu trajeto ao desintegrar também o mito da subjetividade absoluta. A primazia do sujeito, desejada pela racionalidade instrumental, é falsa, pois o domínio pretendido pela razão não se realizou. Os conceitos não se encaixam com a realidade. Porém, Adorno lembra que sua pretensão possui aparência de verdade, pois seu instrumental cognitivo efetivamente domina ao reduzir todo o mundo às suas categorias. A lógica dialética desvela tal falsidade.

É somente porque o sujeito é por sua vez mediado, ou seja, porque ele não é o elemento radicalmente outro em relação ao objeto que apenas o legitima, que ele é capaz de apreender a objetividade em geral. [...] Sem qualquer relação

---

<sup>171</sup> “O poder do capital é exercido como uma verdadeira força opressora em nossa era graças à rede estreitamente entrelaçada de suas mediações de segunda ordem – que emergiram de contingências históricas específicas ao longo de muitos séculos. Foram sendo fundidas durante a consolidação do conjunto do sistema, produzindo assim um imenso poder sistêmico de discriminação em favor do modo de intercâmbio reprodutor do capital que se desdobrava aos poucos e contra todas as possibilidades contrárias de controle sociometabólico. É assim que, ao longo de toda a sua constituição histórica, o capital se tornou, de longe, o mais poderoso (uma ‘bomba de extração’, segundo Marx) extrator de excedentes conhecido da humanidade. Na verdade, adquiriu com isto uma justificação auto-evidente de seu modo de ação. Esse tipo de justificação poderia ser mantido enquanto a prática cada vez mais intensa da própria extração de excedentes – não em busca da gratificação humana, mas no interesse da reprodução aumentada do capital – conseguisse esconder sua destrutividade final” (MÉSZÁROS, 2002, p. 199).

com uma consciência empírica, com a consciência do eu vivo, não haveria nenhuma consciência transcendental, puramente espiritual. Meditações análogas sobre a gênese dos objetos seriam nulas. A mediação do objeto significa que ele não pode ser estática e dogmaticamente hipostasiado, mas só pode ser conhecido em sua imbricação com a subjetividade; a mediação do sujeito significa que ele não seria literalmente nada sem o momento da objetividade. Um indício do primado do objeto é a impotência do espírito em todos os seus juízos, assim como até hoje na organização da realidade. O negativo que se exprime no fato de, com a identificação, o espírito não ter sucesso na reconciliação, de seu primado fracassar, torna-se o motor de seu próprio desencantamento. Ele é verdadeiro e aparência: verdadeiro porque nada escapa à dominação que ele trouxe à sua forma pura; não-verdadeiro porque, em sua confusão com o domínio, ele não é de maneira alguma o espírito pelo qual ele se toma e se dá. [...] O sujeito é a figura tardia do mito, e, no entanto, ao mesmo tempo a figura mais similar à sua forma mais antiga (ADORNO, 2009, p. 159-160).

As pretensões universalizantes da filosofia da consciência, da lógica da identidade, da razão instrumental, enfim, do subjetivismo, negam toda a validade do seu oposto, o princípio materialista da primazia do objeto. Este afirma que o princípio organizador do seu adversário é violência, dominação mal disfarçada, desqualificação. A autonomia subjetiva propagada pelos primeiros é a ideologia que afirma a enganosa emancipação do indivíduo. A lógica dialética, guiada pela imanência objetiva, mostra que a emancipação é ilusória. O objeto domina os homens e os prende à repetição de uma vida desqualificada. A filosofia da consciência acredita superar a revoltante desqualificação da vida humana ao fechar-se às ilusões da fundamentação ontológica de si mesma.

Para uma filosofia que possui alguma pretensão, a ideia de um primado do objeto é suspeito [...]. O asseguramento mil vezes repetido e modulado do contrário quer aplacar a suspeita lancinante de que o heterônomo é mais poderoso do que a autonomia que, já segundo a doutrina kantiana, não deve poder ser submetida a essa supremacia. Um tal subjetivismo filosófico acompanha ideologicamente a emancipação do eu burguês enquanto a sua fundamentação. Ele retira sua força tenaz de uma oposição mal dirigida contra aquilo que se acha estabelecido: contra a sua coisidade. Na medida em que a filosofia relativiza ou volatiliza essa coisidade, ela acredita estar acima da supremacia das mercadorias e de sua forma subjetiva de reflexão, da consciência reificada (ADORNO, 2009, p. 162).

Mesmo o conceito de primazia do objeto é motivo para a crítica adorniana. Ele não se satisfaz com a afirmação de que o objeto é anterior ao sujeito e nele se integra. O objeto social pode enganar e a ideologia trabalha para firmar a ilusão. A relação histórica que desenvolve os modos de produção através do princípio de equivalência e que resulta na produção e troca de mercadorias é tomada por natural. Daí o conceito marxista de fetiche da mercadoria resgatado por Adorno. O fetichismo, que nasce da reificação totalitária, não é uma compreensão inadequada do objeto por parte do sujeito. Não se trata de uma figura da consciência que haveria de ser superada pela interioridade, pela

autorreflexão do sujeito. Trata-se, na verdade, de um processo social objetivo que atraiçoa o seu próprio princípio de equivalência. Na realidade, as trocas não são justas nem igualitárias. O capital é a exposição do logro por que passa o trabalhador, que produz, mas não recebe o que produziu. Recebe apenas a sua força de trabalho contabilizada como meio de produção, jamais seu objetivo com realização de suas qualidades humanas. A consciência deste processo é falsa quando defende a igualdade da troca e a justiça do sistema. A primazia do objeto é verdadeira, pois determina o modo de funcionamento da sociedade, a ação dos sujeitos individuais, mas é falsa na medida em que o processo é naturalizado e igualado ao conceito de harmonia.

Apesar do primado do objeto, a coisidade do mundo também é uma aparência. Ela leva os sujeitos a, equivocadamente, atribuírem a relação social de sua produção às coisas em si. Isso foi desenvolvido por Marx no capítulo sobre o fetichismo, verdadeiro pedaço da herança da filosofia clássica alemã. Até mesmo o seu motivo sistemático sobrevive aí: o caráter de fetiche da mercadoria não é imputado a uma consciência que erra subjetivamente, mas é deduzido objetivamente a partir do a priori social, do processo de troca. Em Marx já se exprime a diferença entre o primado do objeto enquanto algo que é produzido criticamente e sua caricatura no interior daquilo que está estabelecido, sua distorção provocada pelo caráter de mercadoria. A troca tem, enquanto antecedente, uma objetividade real, e é ao mesmo tempo objetivamente não-verdadeira, ela enfrenta seu princípio, o princípio da igualdade; por isso, ela cria necessariamente uma consciência falsa, o ídolo do mercado (ADORNO, 2009, p. 162-163).

A reflexão sobre a primazia do objeto conduz Adorno à crítica de um conceito tradicional dentro da própria tradição marxista e dialética: o conceito de reificação<sup>172</sup>. Fundamentalmente, Adorno afirma que a preocupação do marxismo ortodoxo com este conceito não passa de um resquício de idealismo. Os marxistas da ortodoxia soviética, dirá Adorno, acreditam possuir a chave para a transformação da sociedade ao dissolver a reificação, que no fundo não passa de um conceito. A desgraça efetiva são as reais

---

<sup>172</sup> É possível que Adorno tenha em mente tanto a utilização do conceito de reificação por parte do existencialismo, abertamente subjetivista, quanto a clássica formulação de Lukács (1974) que teria influenciado o próprio Heidegger, segundo Buck-Morss (2011). Nesta formulação é possível enxergar como Lukács concede primazia ao processo de tomada de consciência por parte do proletariado, o sujeito-objeto idêntico, que realizaria a revolução: “*A concorrência entre os diversos proprietários de mercadorias seria impossível se a racionalidade dos fenômenos particulares tivesse também a sua correspondência ao nível da sociedade, numa configuração exata, racional, a funcionar segundo leis. Para que o cálculo racional seja possível, os sistemas de leis que regem todas as particularidades da sua produção terão por força que ser completamente dominados pelo proprietário de mercadorias. [...] Só que essa lei terá que ser necessariamente, por um lado, produto inconsciente da atividade autônoma dos proprietários de mercadorias particulares e independentes uns dos outros: por outras palavras, terá que ser uma lei das contingências que reagem reciprocamente e não a de uma organização realmente racional. Por outro lado, este sistema de leis não apenas deve impor-se aos indivíduos: terá também que não ser nunca suscetível de um conhecimento integral e adequado, porque o conhecimento integral da totalidade asseguraria ao sujeito desse conhecimento uma tal posição de monopólio que tanto bastaria para suprimir a economia capitalista*” (LUKÁCS, 1974, p. 117, os grifos são meus).

relações humanas. A centralidade do conceito de reificação faz a teoria revolucionária se perder em processos de conscientização e não nas transformações concretas. Adorno afirma que a reificação é um assunto marginal, de menor importância, diante da possibilidade do desastre que acompanha a sociedade contemporânea.

Não é senão de uma maneira sardônica que aquilo que pertence naturalmente à sociedade de troca é uma lei natural; o predomínio da economia não é nenhuma invariante. Para se consolar, o pensamento facilmente se imagina como possuidor da pedra filosofal junto à dissolução da reificação, do caráter de mercadoria. Mas a própria reificação é a forma de reflexão da falsa objetividade; centrar a teoria em torno dela, uma figura da consciência, torna a teoria crítica aceitável de maneira idealista para a consciência dominante e para o inconsciente coletivo. É por isso que os escritos de juventude de Marx, em contraposição a *O Capital*, desfrutam atualmente de uma predileção, sobretudo entre teólogos. Não sem ironia, constata-se que os funcionários brutais e primitivos que há mais de quarenta anos acusaram Lukács de heresia por causa do capítulo sobre a reificação em seu importante livro *História e consciência de classe* pressentiram o elemento idealista de sua concepção. Não se pode reduzir a dialética nem à reificação, nem a qualquer outra categoria isolada, por mais polêmica que ela seja. Por outro lado, 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 alteradas por eles; e não primariamente nos homens e no modo como as relações aparecem para eles. Ante a possibilidade da catástrofe total, a reificação é um epifenômeno (ADORNO, 2009, p. 163).

Adorno, enfim, não deposita esperanças na crítica de uma categoria isolada. A obsessão com a categoria da reificação<sup>173</sup> parece ser um ponto de partida para este posicionamento. Seu método é constelação, a dialética negativa exige a articulação de conceitos variados que possam enriquecer o empobrecido sujeito cognoscente, reflexo do indivíduo massacrado da totalidade social. No plano estético, tampouco acredita em uma única categoria. Filosofia e estética dependem de uma articulação dinâmica entre história, conceito e realidade.

---

<sup>173</sup> Pode-se ver a obstinação com que Lukács trata a categoria: “*Toda realidade - o ser social no seu modo mais desenvolvido - é um processo que se efetua nos complexos singulares e nas suas interações dentro de sua respectiva totalidade. O ser, como sabemos, é um processo que conserva ou reproduz a si próprio. Na reificação enquanto momento ideológico do ser social em processo também se cumpre uma das leis fundamentais deste último, a saber, o afastamento da barreira natural. Vimos que originalmente a reificação estava ligada a fenômenos da natureza, sendo que só bem mais tarde o desenvolvimento das forças produtivas acarretou uma crescente socialização dos objetos. Contudo, associada a isso está uma importante questão metodológica, isto é, a de que aqui (por exemplo, na circulação das mercadorias, no dinheiro etc.) não se trata mais de uma forma fenomênica natural dos objetos que, dependendo das circunstâncias, poderia tornar-se ponto de partida de conhecimentos corretos, mas trata-se já de um processo socialmente condicionado com os seus espelhamentos na cabeça dos homens que, em consequência da própria reificação, impedem o acesso até as possibilidades de um conhecimento verdadeiro. Portanto, quanto mais desenvolvida uma sociedade for se tornando, quanto mais socializada for a sua estrutura, tanto mais decididamente a reificação afasta do verdadeiro conhecimento dos fenômenos, sem, todavia, frustrar desse modo necessariamente as suas manipulações técnicas*” (LUKÁCS, 2013, p. 728, os grifos são meus).

Os capítulos dessa tese trataram de articular diferentes mediações, através da experiência intelectual adorniana, que enriquecem seu conceito central: o sujeito. Não se trata de uma glorificação do sujeito, mas da sua crítica pela lógica da desintegração. A ideia inicial de sujeito, dada e reconfirmada pela tradição filosófica, mostrou-se ideológica na medida em que postula um sujeito livre, autônomo e constitutivo do objeto. Tal ilusão se desfaz quando se opera com as determinações concretas da economia política e da psicanálise, que resgatam o que há de natural no homem e desmascaram o mito secularizado da história natural. Além disso, Adorno mostra como o indivíduo moderno e a totalidade social se obstinam patologicamente em repetições e confirmações de suas identidades narcísicas. A compulsão pelo sempre igual na arte é um de seus sintomas. A defesa da arte de vanguarda, mesmo ciente de suas contradições pela participação no mundo das mercadorias, contribui para a qualificação do pensar sobre a arte e sobre a vida humana, ao rejeitar identificações e avançar, pela lógica imanente ao material, pela primazia do objeto, no domínio não violento do objeto, mostrando novas determinações ainda não exploradas pela razão.

Acusado de elitista e de resignado durante as movimentações estudantis de 1968<sup>174</sup>, Adorno via rádio, em 1969, fez a defesa do pensar como reduto de quem não desiste, nem cede às ações anárquicas, falhas de teoria, facilmente dissolvidas:

[...] quem pensa criticamente e sem compromissos, quem não renuncia à sua consciência nem se deixa aterrorizar pelo apelo à ação, é quem na verdade não desiste. Pensar não é a reprodução espiritual do que, para todos os efeitos, já existe. Enquanto resiste à interrupção, o pensamento conserva a possibilidade. Sua insaciedade, sua aversão a deixar-se enganar, rejeita a tola sabedoria da resignação. Nele o momento utópico é tão mais forte quanto menos se objetualize em utopia – também esse um sintoma regressivo –, sabotando com isso sua realização. O pensamento aberto aponta para além de si mesmo. Sendo ao seu modo uma conduta, uma configuração da práxis, ele é mais afim à práxis transformadora que um comportamento que simplesmente obedeça à práxis. Na verdade, o pensamento já é, antes de todo conteúdo específico, a própria força de resistência, da qual só foi alienado com muito esforço. [...] Aquilo que uma vez foi pensado pode ser suprimido, esquecido, dissipado. Mas não se pode negar que algo disso sobreviva. Pois o pensamento contém o momento do universal. O que quer que tenha sido pensado com acerto deverá ser pensado por outros em outro lugar: essa confiança acompanha até mesmo o mais solitário e impotente pensamento (ADORNO, 2020, p. 281-282).

---

<sup>174</sup> A acusação de resignado pode ser buscada ainda antes, no prefácio de Lukács escrito em 1962: “*Uma parte considerável da nata da inteligência alemã, inclusive Adorno, alojou-se no ‘Grande Hotel Abismo’ – como escrevi por ocasião de uma crítica a Schopenhauer – 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, 2009a, p. 18).

Manter o pensamento vivo contribui para a luta por transformações significativas no plano social. Trata-se de continuar trabalhando para que a compreensão e a produção da arte sejam feitas por consciências mais progressistas, por indivíduos formados pelo princípio da qualidade, do concreto, da história e dos ideais que ainda não foram alcançados pela humanidade, mas permanecem como faróis iluminando a travessia.

## CONCLUSÃO

### RUMO À DESINTEGRAÇÃO DO DISSONANTE

O objeto da estética é a arte, mas qual é a sua determinação fundamental? Kant dirá que é a finalidade sem fim, uma forma *a priori* que encontra um conteúdo trazendo satisfação para o receptor no livre jogo de suas faculdades cognitivas. Hegel afirmará a Ideia como fundamento da obra de arte. Em seu sistema filosófico a arte ocupa uma posição inferior à religião e à ciência, pois é dependente do mundo empírico que a arte apropria e reorganiza para fazer a mediação entre o particular e o universal. A ciência estaria mais elevada por fazer este salto através de conceitos, dispensando a empiria. Lukács elegerá a particularidade como categoria central da estética. Ela será a síntese do geral e do singular cujo conteúdo apreendido pelas obras de arte possibilita evocar sentimentos que provoquem nos receptores um distanciamento da realidade cotidiana e seu posterior retorno enriquecido por novas mediações, combatendo reificações e contribuindo para o desenvolvimento da humanidade. Gramsci irá propor a criação de uma nova cultura, combate hegemônico que articula a massa de sentimentos da classe trabalhadora a fim de direcioná-la para a luta política e a elevação da consciência. Adorno vai encontrar na lei formal, na organização dos elementos constituintes de cada obra de arte em particular, o sedimento de um processo histórico que se ocultará como conteúdo de uma negação determinada nas formas estéticas que se fixam momentaneamente. A forma será o veículo do movimento histórico, expressão de uma determinada racionalidade. Depreende-se daí o fundamento determinante da arte, ainda segundo Adorno, localizando-o no seu Outro. Naquilo que a arte não é, mas a ele se refere em sua linguagem cifrada.

Adorno se distancia das estéticas tanto de Lukács quanto de Gramsci ao se apoiar na tese da primazia do objeto. Tanto Lukács quanto Gramsci afirmam em várias passagens a necessidade de influenciar a classe trabalhadora em seu processo de tomada de consciência, seja por meio da evocação de sentimentos (Lukács), seja através da criação de uma nova cultura (Gramsci). Lukács faz uma longa digressão em sua *Estética*

ao abordar os estudos pavlovianos sobre os reflexos condicionados, buscando encontrar uma base materialista, fisiológica, para o estudo das sensações corporais que, transformados pela linguagem artística, são capazes de estimular reações emocionais que se desdobrariam em compreensões éticas. A estética lukacsiana pode ser então pensada como uma forte base de preferência analítica ao receptor das obras. Diametralmente oposta é a abordagem adorniana. Para o frankfurtiano, a recepção da obra pode ser um momento meramente inicial de abordagem didática sobre a obra, incapaz de esgotá-la. A hermenêutica estética deverá fazer o caminho inverso ao realizado pelo movimento histórico da arte<sup>175</sup> e, assim, apreender seu conteúdo. Tal conteúdo se encontra como sedimento das diversas formas que a arte assumiu e que foram subsumidas com o tempo. Somente uma análise exaustiva dos elementos constituintes de cada obra pode se aproximar do seu conteúdo de verdade.

O objeto desta tese de doutorado ocupou-se da centralidade do conceito de sujeito na experiência intelectual de Adorno, delimitando-se em suas duas últimas grandes obras: *Dialética Negativa* e *Teoria Estética*. Pôde-se acompanhar a forma estética em suas características peculiares de sedimentação de conteúdos históricos, veiculação de contradições próprias das sociedades e expressão da racionalidade em suas múltiplas manifestações. Os conflitos próprios das dinâmicas sociais cristalizam-se numa dialética de progresso e conservação expressa, no plano artístico, nas questões de forma e conteúdo

---

<sup>175</sup> Não que Lukács desprezasse a historiografia da arte, como se vê no trecho a seguir, mas seu esforço contínuo para afirmar as origens da arte e da sociedade humana o faz recair no problema ontológico e na fixação de uma forma imutável. Haveria que aplicar Lukács contra Lukács: “**Para todo idealismo que sea consecuente, cualquier forma de consciencia que sea importante en la existencia humana —la estética, en nuestro caso—, por tener su origen jerárquicamente establecido en la conexión de un mundo ideal, debe poseer una esencia «supratemporal», «eterna».** En la medida en que sean susceptibles de tratamiento histórico, esas formas se considerarán en el marco meta-histórico de un ser o un valer «atemporal». Pero esta posición, aparentemente metodológico-formal, muta inevitablemente en una posición de contenido, en elemento de **concepción del mundo**. Pues de ella se sigue necesariamente que **lo estético**, tanto lo productivo cuanto lo receptivo, **pertenece a la «esencia» del hombre**, ya se determine ésta desde el punto de vista del mundo ideal o desde el del Espíritu del Mundo, antropológica u ontológicamente. Nuestra **consideración materialista** tiene que ofrecer una **estampa completamente diversa**. La **realidad objetiva** que se manifiesta en los diversos **modos del reflejo** está sometida a **cambio ininterrumpido** y, además, este **cambio presenta direcciones muy determinadas, líneas de desarrollo**. La **realidad misma es histórica según su esencia objetiva**; las **determinaciones históricas, de contenido y formales**, que aparecen en los diferentes reflejos son, según eso, **aproximaciones más o menos adecuadas a este aspecto de la realidad objetiva**. Pero una auténtica historicidad no puede consistir en una mera alteración de contenidos en formas inmutables, con categorías no menos inalterables. Precisamente **el cambio de los contenidos tiene que influir necesariamente en las formas, modificándolas**, tiene que acarrear ciertos **desplazamientos de funciones** en el sistema categorial y, a partir de cierto nivel, incluso **transformaciones propiamente dichas**: la desaparición de viejas categorías y la aparición de otras nuevas. La **historicidad de la realidad objetiva** tiene como consecuencia una determinada **historicidad de la doctrina de las categorías**” (LUKÁCS, 1966, p. 23, grifos meus).

das mais diversas objetivações estéticas. No plano progressista, pode-se afirmar que o conteúdo de verdade da forma estética de vanguarda é a indeterminação da subjetividade abstrata, dada sócio-historicamente pela figura da individualização e proporcionada pela divisão social do trabalho. É a crítica tanto da reificação das relações econômicas quanto da reificação do indivíduo. Já no plano conservador, verifica-se que nas variadas mercadorias culturais o retorno à forma mítica, próprio da racionalidade instrumental cujos meios se transformam em fins, representa a exacerbação do valor de um culto esvaziado da transcendência que o caracterizava originalmente. A imanência da obra é elevada a fetiche social e a consciência reificada que frui a obra apenas confirma a ilusão da imutabilidade da forma.

Parte-se do princípio de que a determinação fundamental da arte é a sua imanente transcendência. Isto quer dizer que a obra de arte merecedora deste nome deve, a todo instante, referir-se a algo além de si mesma, o que caracteriza uma crítica constante e silenciosa ao discurso reacionário da arte pela arte. Toda e qualquer tentativa da filosofia estética em afirmar formas ou conteúdos estáticos e invariáveis fracassou na exata medida em que fixava como imutável uma determinada racionalidade que se localizava no curso de um dinamismo não imediatamente perceptível. É neste exato sentido que se afirma a impossibilidade de fixação de categorias imperecíveis para o julgamento das obras de arte. O movimento das categorias deve acompanhar o curso da história, assim como a transformação do mundo humano segue a dialética do esclarecimento composta por mito e razão, dominação e liberdade.

Apesar de sua relação íntima com a verdade e o conhecimento, a arte não deve ser compreendida como um reflexo imediato do objeto. É através da lei formal sedimentada pela transformação do conteúdo social que a obra de arte apresenta o conhecimento, por vezes enigmático, da realidade. A arte forja uma nova realidade, impotente e culpada pela divisão social do trabalho, mas necessária para a apreensão daquilo que é mediado e escapa na imediatidade do real. Às aspirações de imortalidade o curso dos acontecimentos responde com a efemeridade de todas as obras. Aquilo que a arte foi em seus primórdios, sortilégio, sacrifício real, mimese, magia, mito, religião, supera-se no duplo processo de sua realização e declínio.

Se, numa origem obscura para nossos métodos científicos, o que hoje se chama arte era na verdade uma prática indiferenciada, mescla de técnicas de imitação da natureza, mágicas e conjurações, danças e transe extáticos, a dialética do esclarecimento já a identificou no processo de secularização da transcendência. Do transe ao culto, chega-

se à contemplação ascética das salas de concerto e museus; ou ao êxtase controlado das mercadorias cinematográficas. Mantendo-se fiel ao movimento de seu conceito, expressão do movimento histórico, a morte de toda a arte não deveria ser considerada nenhum absurdo se considerada na perspectiva de seu conteúdo de verdade. Se em seus primórdios a arte se relacionava às práticas mágicas do controle da natureza, seu momento atual está impregnado de controle social. Não é disparatada a ideia de um mundo em que já não fossem necessários tais controles, dado o atual avanço tecnológico. A reconciliação do humano consigo e com a natureza é a meta da dialética do esclarecimento cuja arte é parte significativa.

Para a apreensão do movimento conceitual da arte, a esfera da sua produção social e coletiva deve ter primazia ante as esferas da criação ou recepção isoladas individualmente. Compreendendo a arte como um produto histórico, fruto do trabalho social transformado através das gerações, a mera contingência da manifestação de uma subjetividade individual se torna a atualização concreta da união dialética entre o universal e o particular. A obra de arte particular engloba, graças ao movimento social, um concreto enriquecido pelo universal. Nesta dialética, a categoria da forma ocupa posição privilegiada por refletir o movimento superado das formas estéticas anteriores, acompanhando a sedimentação do próprio espírito coletivo, fruto da cultura e do tempo histórico.

As dificuldades de construção formal de cada obra de arte particular expressam, à sua maneira, os conflitos e contradições da própria realidade social. Cada material, cada momento, cada intervalo, cada transposição numa obra de arte determinada deve constituir uma unidade que seja correspondente à realidade que se procura criar. Os elementos que compõem um quadro, uma sinfonia, um romance ou um filme devem, cada um ao seu modo, organizar-se para formar um todo independente e coerente com sua finalidade. A medida do fracasso dessa organização expressa as contradições sociais que se sedimentaram nas formas estéticas. O esgotamento de estilos literários ou técnicas de composição musical não são mais que o processo de uma abstração contínua de problemas concretos no plano social. Toda obra registra momentos ou espaços de tensão e equilíbrio. Tal experiência artística revela seu fundamento: a realidade conflitante que deseja uma resolução. Nem mesmo a fantasia e a imaginação conseguem resolver plenamente os problemas oriundos das contradições sociais. Personagens paradigmáticos, como Iago ou Macbeth, ao cristalizar os conflitos morais através de suas formas estéticas, frutos de um dado desenvolvimento social, dão soluções provisórias e parciais, mesmo na economia

exclusiva das obras de que são parte essencial. Suas inadequações e incoerências surgem da inspiração que a realidade proporciona. A vontade de poder, através de um esforço individual que prejudica uma coletividade, fracassa em sua forma artística, trágica, tanto quanto o modo de funcionamento social, ainda em desenvolvimento lento no século XVII, será uma pletera de desigualdades e sofrimentos coletivos. A condenação moral dos personagens trágicos, ou sua utilização para a formação ética de uma classe social, não consegue ultrapassar os estreitos limites de uma educação conservadora. A forma artística organiza os elementos empíricos de tal modo que a construção que brota transcende a mera empiria.

Ao objetivar-se, materializar-se, as obras de arte assumem um papel de fetiche em relação à sociedade. Transformam-se em valores de troca e de culto. Não é outra coisa o seu efeito exclusivo enquanto produto da divisão social do trabalho. A análise das obras a partir da recepção e dos efeitos que elas causam em seus espectadores é malograda por conta deste processo. O conteúdo objetivo das obras se deteriora à quase incompreensão. A produção das obras, seus princípios de construção formal, a compreensão de seus elementos objetivos e os significados expressos por um processo histórico são frutíferos para a interpretação dos enigmas estéticos, bem como lançariam luz sobre os processos sociais que fundamentaram sua elaboração. A forma é ainda o veículo que possibilita, no plano estritamente artístico, a denúncia do estado de coisas existente. O conteúdo da desigualdade social deve, na arte, apropriar-se da linguagem formal específica da estética. Do contrário, recairia no sociologismo exemplificado nas obras de conteúdo abertamente moralizante, fruto de esforços artísticos individuais desprendidos do movimento do conceito de forma. É o sujeito artístico universal, global, histórico que conquista a emancipação dos controles e identificações autoritários, libertando a forma de seu conteúdo repressivo, lutando contra a reificação.

O fato de que as obras da cultura possam ser divididas em obras progressistas e conservadoras não exclui o elemento conservador mesmo das obras mais avançadas do ponto de vista formal. Seu elemento conservador situa-se na relação primordial da arte com a cisão do espírito, isto é, a divisão social do trabalho. Todas as obras de arte devem lidar com a sua dependência a uma situação social injusta que as tornam possíveis. O mesmo fundamento que sustenta a separação social cria as condições para a sua crítica e superação. Na libertação das formas artísticas de seus ideais reificados conjura-se a emancipação da sociedade. A experiência artística liberada dos modelos enrijecidos

sugere ao indivíduo a luta contra a infelicidade, não por outro motivo as formas de vanguarda encontram tanta resistência.

Assim como as formas de vanguarda possuem seu elemento conservador, as formas tradicionais também manifestam conteúdos de verdade que devem ser escavados para o reconhecimento das ideologias superadas. Ilusões e esperanças não realizadas de um tempo histórico, reivindicações sociais codificadas na linguagem artística e que não perderam sua razão de ser. Entretanto, essas formas tradicionais não podem evitar o declínio, pois se referem sempre a um outro em movimento. O curso do mundo social em constante transformação. A arte tradicional contém desde seu nascimento o germe que lhe faria perecer. Seu declínio e dissolução são partícipes de sua superação dialética. Sua morte é a evolução da arte e da consciência social, universal, que a produz.

Tal consciência universal existe através da mediação do indivíduo. A divisão social do trabalho, forjando uma individuação extrema, não pode se libertar de seu conteúdo global. A linguagem formal da arte, social por sua essência, exterioriza este universal por meio do indivíduo que se dedica à produção artística, mesmo que este se encontre na mais exacerbada solitude. O trabalho verdadeiramente coletivo deste sujeito individual insere-se na busca por uma forma que não exclua o dessemelhante, integre-o numa forma capaz de criar uma identidade estética, ideal, fantástica, modelo para a superação opressora da realidade empírica que obriga à identidade apenas pela exclusão violenta do não-idêntico.

Esta relação de identidade e não-identidade reconciliadas na forma estética é o modelo para a superação da identidade opressora da realidade empírica. A consciência mais próxima da verdade formal, artística, é também a consciência latente das antinomias sociais que clamam por resolução. A formalização estética deste estado de consciência verídica não é um mero subjetivismo. É antes a explosão da objetividade da matéria, organizada pelo sujeito, capaz de antecipar no plano artístico a supressão do sofrimento que tem sua causa na dependência do sujeito à coisa.

A obra de arte busca uma verdade que não se apresenta isoladamente nem no imediatismo dos sentidos nem no cálculo ou análise de sua materialidade bruta. É certo que o contato do receptor com a obra inaugura uma relação baseada nas primeiras sensações, mas não pode se esgotar aí. O objeto sempre transcende os seus efeitos e ancorar-se apenas nestes configura uma limitação da experiência. A verdadeira experiência do objeto faz saltar as mediações objetivas e subjetivas. Destas mediações se podem listar a distância e o reflexo modificado imaginariamente da realidade cotidiana.

A divisão social do trabalho que possibilita a existência da arte é a mesma que causa a alienação dos sujeitos que a arte busca refletir. O potencial emancipatório da arte, imaginado como reconciliação de seus elementos, é também reflexo de sua condição social. Assim, a verdade objetiva exterior à arte é nela impregnada, mas transformada pelas suas mediações formais. É a sua constituição interna como obra de arte, sua legalidade própria, reflexo do mundo, mas não idêntico a este, que autoriza o seu manejar de conceitos sem lidar diretamente com eles.

Apesar de sua tentativa incessante, a lógica instrumental fracassa ao procurar domesticar a arte dentro de sua racionalidade estreita. A arte mostra a todo momento que o empírico é mais do que se apresenta de imediato e ainda lhe indica possibilidades de movimento e diferenciação. A arte corrige a reificação, pois não se fixa na primeira representação do objeto e o libera para que o sujeito experimente processos não limitados.

As obras de arte, diferentemente dos objetos religiosos, de culto, não afirmam a existência imediata do elemento transcendente. Na sua constituição, ao agregar diferentes materiais, criam uma constelação de objetos empíricos e só através da relação entre eles é que se pode dizer que os ultrapassam. Aí está sua transcendência imanente. Nas obras de arte do período clássico, regidas por leis apriorísticas, fornecidas pela tradição grega que toma a *Poética* de Aristóteles como referência maior, a configuração tinha pouca possibilidade de variação e improviso. Os temas e seus tratamentos já estavam razoavelmente definidos de antemão. A modernidade, ao instaurar o hábito de desmanchar no ar tudo de sólido, foi obrigada a buscar uma forma lógica no interior da própria obra, daí o conceito de lei formal, sua legalidade e coerência interna.

A lógica interna de uma obra de arte deve referir-se apenas à sua objetividade. As considerações de uma lógica preestabelecida ou mesmo as concepções ligadas à recepção da obra e ao sentimento que proporcionam, recaem na racionalidade subjetiva, ditadas tanto pelo conceito de identidade quanto pela confirmação desta mesma identidade. Assim, a modernidade busca romper com essa tradição e o estudo de seu movimento não mostra outra coisa senão a produção e superação contínua de identidades. Uma obra plenamente determinada por sua identidade não passa de um instantâneo de uma realidade movente. A modernidade artística encontra na arte de vanguarda o cume deste processo, pois tem no processo de simbolização ao abstrato o movimento contrário à identificação. Ela é a expressão da crítica ao conceito de identidade ao desconstruir continuamente o preestabelecido e ao incluir na obra o que antes era rejeitado. O deixar-se levar pela ruptura contínua faz das obras de vanguarda a expressão da lógica tradicional em seu

movimento de superação. Elas denunciavam, pela forma, o rigor e a ditadura de uma lógica subjetiva que não é mais do que a voz ideológica de um estado de coisas que procura gritar incessantemente *o é assim que deve ser*. Por ser desconstrução contínua, crítica permanente, a obra de vanguarda sempre foi tomada como imoral, subversiva da ordem, ilógica ou teratológica. Sua posterior assimilação pelo mercado não faz mais do que expressar seu duplo caráter de pertencimento à dialética do esclarecimento. Daí também o sucesso relativo e o fracasso absoluto de toda obra. No romance *Dr. Fausto* de Thomas Mann, Adrian Leverkühn, o personagem principal, pode ser considerado como uma simbolização deste processo. Em sua infância, ao ser introduzido no mundo da música, Adrian explodia em gargalhadas ao perceber a estrutura predeterminada das melodias, a relação do contraponto e da fuga. Essa gargalhada precoce é a expressão inconsciente de uma crítica que iria se desenvolver no personagem maduro, gênio musical e criador de novas sonoridades. No processo de sua formação musical, já adolescente, o personagem chega a formular a questão para seu professor: *“Por que sucede que quase todos os assuntos se me afigurem sua própria paródia? Por que me parece inelutavelmente que quase todos, não, que todos os recursos e convenções da arte hoje só prestem para paródias?”* (MANN, 2015, p. 159). Este mesmo Adrian realizará um também simbólico pacto com o diabo, fiel à tradição faustiana. Impedido de amar, ele será a expressão da impossibilidade de realizar no plano da vida cotidiana o que sua arte havia alcançado, a saber, a reconciliação com o dissonante, diverso, excluído da arte tradicional. Impossibilidade de satisfação que também se apresenta como o movimento próprio da modernidade.

Outro *Fausto*, o de Goethe, mais de um século antes de Thomas Mann, já havia expressado este aspecto ao realizar uma aposta com Mefistófeles:

FAUSTO

Se eu me estirar jamais num leito de lazer,  
Acabe-se comigo, já!  
Se me lograsses com deleite  
E adulação falsa e sonora,  
Para que o próprio Eu preze e aceite,  
Seja-me aquela a última hora!  
Aposto! E tu?

MEFISTÓFELES

Topo!

FAUSTO

E sem dó nem mora!  
Se vier um dia em que ao momento  
Disser: Oh, para! És tão formoso!

Então algema-me a contento,  
 Então pereço venturoso!  
 Repique o sino derradeiro,  
 A teu serviço ponhas fim,  
 Pare a hora então, caia o ponteiro,  
 O Tempo acabe para mim!

(GOETHE, 2004, p. 169)

Goethe transforma o pacto numa aposta. Fausto duvida que será surpreendido com as ofertas de satisfação que o mundo lhe oferece. Nada fará que ele se torne um ocioso, nem um momento será bom o bastante para desejar que o alcançado permaneça. Expressão de uma modernidade nascente, o *Fausto* fará da transformação contínua e da busca incessante por satisfação o seu mote e a solução mística apresentada ao final do segundo volume expressam bem seu conteúdo de verdade.

MEFISTÓFELES  
 Jamais se satisfaz, vão lhe é qualquer contento,  
 Miragens múltiplas corteja ansiado,  
 Ao último, oco, insípido momento,  
 Tenta apegar-se ainda o coitado.

[...]

MEFISTÓFELES  
 Passou! Palavra estúpida!  
 Passou por quê? Tolice!  
 Passou, nada integral, insípida mesmice!  
 De que serve a perpétua obra criada,  
 Se logo algo a arremessa para o Nada?  
 Pronto, passou! Onde a nisso um sentido?  
 Ora! É tal qual nunca houvesse existido,  
 E como se existisse, embora, ronda em giro.  
 Pudera! O Vácuo-Eterno àquilo então prefiro.

(GOETHE, 2007, p. 985-987)

Mefistófeles aparece aqui indignado, irritado por perder a aposta, lança seu niilismo em frases condensadas que lembram o início do livro bíblico de Eclesiastes. A jornada de Fausto terminou e ele não se deteve para contemplar. A morte de Fausto faz o próprio Mefistófeles preferir o nada ao giro incessante e sem sentido dos acidentes humanos. No último capítulo a reconciliação desejada no plano real, por não ser ainda acessível, recorre à ideologia religiosa para mostrar que outro mundo é possível.

DOCTOR MARIANUS (Prosternado em adoração)  
 Implorai o olhar divino,  
 Frágeis penitentes,  
 E ao sol do redentor destino,  
 Vinde, renascentes!  
 Quem em tua luz caminha,  
 Louve, adore-te a mercê;  
 Virgem, Mãe, Deusa-Rainha,

Misericordiosa sê!

CHORUS MYSTICUS

Tudo o que é efêmero é somente

Preexistência;

O Humano-Térreo-Insuficiente

Aqui é essência;

O Transcendente-Indefinível

É fato aqui;

O Feminil-Imperecível

Nos ala a si.

(GOETHE, 2007, p. 1061-1065)

Ao desmanchar as regras constituintes da arte tradicional, a arte de vanguarda mostra o caráter arbitrário daquela. Partindo da lógica subjetiva da tradição, supera-a. Neste sentido, a lógica se torna lógica do objeto, não do sujeito. O sujeito que ali se expressa é o sujeito objetivado pela história. Por isso a arte é conhecimento, pois torna possível a compreensão do caráter subjetivo da lógica instrumental. A racionalidade própria à lógica subjetiva, a razão dominadora da natureza e dos homens, a razão que exclui a dialética como metafísica, a razão que se forja pelo princípio da identidade que violenta e exclui todo o não-idêntico, essa *ratio* será desmascarada pela arte de vanguarda pela inclusão do material não-idêntico, pela reconciliação com o diferente, pela demonstração de outras possibilidades, por outra lógica. Categorias próprias da razão instrumental, tais como espaço, tempo e causalidade, são apropriadas pela arte, mas apontam para a liberdade, não para a dominação. Enquanto a razão subjetiva da ciência se orienta a partir destas categorias para o controle e o registro, a razão objetiva da arte delas se apropria para mostrar à razão o que nela há de reificado. Na arte o tempo se encolhe, o espaço se desdobra, as causas não levam aos efeitos esperados. “*Sem dúvida, estas categorias tornam-se fixas, o seu poder não é negado, mas desapossadas de sua obrigação*” (ADORNO, 2012, p. 212).

A relação da arte com a realidade, sua expressão da dominação, não é mera analogia. A obra de arte faz uso da lógica da dominação do objeto, própria da lógica que intervém na natureza para a controlar. Porém, na arte, esta lógica se transforma numa dominação não violenta, pois remove da realidade sua finalidade imediata. Kant, com sua filosofia subjetiva, se aproximou desta compreensão, mas sua teoria do conhecimento simultaneamente dela se afasta, impregnada de ideologia. Para Kant, a obra de arte era um livre jogo das faculdades cognitivas, possuidoras de uma finalidade sem fim. Esta teoria reverberou em vários outros filósofos do idealismo alemão, do qual Schiller é uma expressão contundente, ao afirmar a essência humana apenas no jogo, na liberdade

possível entre meios e fins. Ainda que em Schiller se possa encontrar uma crítica romântica ao capitalismo nascente, ele também peca por ser excessivamente ideológico<sup>176</sup>.

Destituída de seu véu ideológico, a teoria estética kantiana da finalidade sem fim expressa, na verdade, um duplo conteúdo. Por um lado, a obra de arte possui sua finalidade a partir de sua necessidade intrínseca, isto é, sua organização a partir de sua lógica e coerência internas, articulando partes e todo, particular e universal. Por outro lado, a obra de arte não possui fim, pois não deve qualquer obrigação à realidade empírica imediata. Como forma de conhecimento que é, a obra de arte participa da dialética do esclarecimento, simultaneamente mito e razão. Sua origem mágica foi subsumida, jamais apagada. A arte se afasta da magia no processo de tomada de consciência da ilusão do sortilégio. Os artefatos não influenciam diretamente a realidade, mas permanecem como ornamentos. A interpretação das obras tenta realizar o processo inverso, uma investigação genética, ao buscar nas formas já abstratas os conteúdos históricos, os símbolos, as crenças que nelas se sedimentaram. Objeto artístico e filosofia estética se complementam. Enquanto o primeiro busca cifrar a realidade, o conteúdo, em sua forma artística específica, a segunda interpreta este movimento através das categorias estéticas gerais e específicas. O movimento artístico e seu desenvolvimento se dão à consciência que o interpreta apenas quando se apreende a sua totalidade. É um movimento dialético, contraditório. A forma está mais impregnada de conteúdo quanto mais deste se afasta. Trata-se do movimento conceitual que a lógica hegeliana nomeou de negação determinada.

A negação determinada tem sua origem na lógica tradicional, mas não se detém aí. A lógica tradicional, aristotélica, pautava-se pelo princípio da não-contradição: se algo

---

<sup>176</sup> “[...] la célebre teoría de Schiller sobre el juego como fundamento de lo estético: «el hombre no juega más que cuando es hombre en el sentido pleno de la palabra, y no es del todo hombre más que cuando juega». No es demasiado difícil descubrir los motivos que han llevado a Schiller a esa teoría —motivos que son muy respetables y de peso—: ante todo, la crítica de la división capitalista del trabajo, con sus consecuencias cada vez más amenazadoras para la integridad del hombre. Subyace a esas consideraciones de Schiller un profundo humanismo y, al mismo tiempo, el temor, muy justificado, a las influencias de la producción y la división capitalistas del trabajo en el arte contemporáneo. Pero, a pesar de eso, el resultado final de sus reflexiones es inevitablemente erróneo. No sólo porque — como se ha mostrado ya repetidamente — esa doctrina hace imposible aclarar la génesis del arte y, consiguientemente, su esencia, sino también porque el total aislamiento, practicado por Schiller, del arte y la actividad artística respecto del trabajo, la grosera contraposición de ambos, tiene que dar lugar a una drástica reducción del arte, a su pérdida de contenido. Frecuentemente ha percibido Schiller con profundidad ese peligro en sus exposiciones concretas; y el que no siempre haya podido superarlo — ni siquiera en todas sus aplicaciones a temas concretos — se debe a la dañina y hostil contraposición de arte y trabajo” (LUKÁCS, 1966a, p. 9-10).

é, este mesmo algo está imediatamente interdito de não-ser. Segundo Adorno, no progresso do movimento artístico deve aplicar-se a mesma lei da negação determinada. Veja-se o exemplo de uma arte que tem um desenvolvimento antigo, as artes plásticas<sup>177</sup>. Estima-se que as práticas de imitação da natureza estavam associadas a rituais de magia que visavam o controle da natureza. Assim, a figuração de um corpo humano, um desenho numa rocha, ou uma pequena estatueta de madeira, poderia representar um humano imediatamente encontrado na realidade empírica com a finalidade de expulsar algum demônio ruim (o medo, por exemplo) e apaziguá-lo com espíritos desejáveis (como a coragem guerreira). Abstraía-se neste momento os rituais de danças, gritos, cantos e pinturas que provavelmente compunham o quadro completo desta prática cultural. Num segundo momento, mantendo apenas o exemplo da estatueta, tal figura irá representar um grande guerreiro lembrado por suas façanhas. O objeto nega sua constituição anterior ampliando-se numa nova configuração de crenças. A estátua agora liga um determinado povo simultaneamente à sua memória coletiva e seus objetivos de coesão e manutenção da vida. Não é mais objeto de um ritual específico, com hora e local determinados, mas um objeto permanente para uma crença consolidada. No movimento de memória e esquecimento de uma cultura específica, tal estatueta perde o nome específico e se transforma apenas em objeto de decoração de foro íntimo. Pode ser reconfigurada em formas mais complexas ou mais simplificadas, todas remetendo à forma original, mas eventualmente sua transformação formal pode perder totalmente seu vínculo primeiro

---

<sup>177</sup> As referências aos processos de desenvolvimento histórico das artes plásticas e da música feitas neste parágrafo e nos seguintes são encontradas em diversos autores, entre eles Hegel (2015), Lukács (1967a) e Adorno (2009; 2012). Trata-se aqui de um esforço de síntese que se inspira em passagens variadas e possui a intenção de mostrar que o modelo de desenvolvimento das artes se assemelha ao desenvolvimento da forma da racionalidade moderna, sendo aquela ainda mais avançada que esta, sem que se ignore as debilidades de ambas as formas. Eis aqui um trecho onde Adorno explicita esta dialética de avanço e regressão próprio do conceito de negação determinada no qual estética e racionalidade confluem: “*Desde a década heróica, ou seja, desde os anos da Primeira Guerra Mundial, é em toda a sua amplitude uma história de decadência, uma regressão ao tradicional. Essa separação da objetividade, própria da pintura moderna, que nessa esfera representa a mesma ruptura que a atonalidade representa na música, esteve determinada por uma posição defensiva contra a mercadoria artística mecanizada, sobretudo contra a fotografia. A música radical, em sua origem, não reagiu de outra maneira contra a degradante comercialização do idioma tradicional. Foi o obstáculo colocado frente à expansão da indústria cultural em sua esfera. É verdade que o processo pelo qual se passou à produção calculada de música como artigo de consumo demorou mais a desenvolver-se do que o processo análogo verificado na literatura ou nas artes plásticas. O elemento não conceitual e não concreto da música, que desde Schopenhauer a remeteu à filosofia irracionalista, fê-la contrária à ratio da vendibilidade. Somente na era do cinema sonoro, do rádio e das formas musicais de propaganda, a música ficou, precisamente em sua irracionalidade, inteiramente seqüestrada pela ratio comercial. Mas assim que a administração industrial de todo o patrimônio cultural se faz totalitária, ela adquire ainda poder sobre tudo o que não admite conciliação do ponto de vista estético. Com o poder dos mecanismos de distribuição de que dispõem o mau gosto e os bens culturais já ultrapassados e com a predisposição dos ouvintes determinada num processo social, a música radical caiu, durante o industrialismo tardio, num completo isolamento*” (ADORNO, 1974, p. 15).

com a estatueta. Este processo do culto mágico ao ornamento abstrato mostra um processo de empobrecimento do conteúdo histórico que só poderá ser reconectado com a análise histórica. Se o povo em questão não possuir documentos e fontes confiáveis, o processo pode se perder de forma irremediável.

O desenvolvimento da música europeia chamada erudita ou clássica fornece outro modelo de negação determinada. A partir da música sacra homófona e monódica, desenvolve-se a música contrapontística, com melodia principal e acompanhamentos calculados a partir de um tom fundamental, tendo no conceito de harmonia seu princípio inquestionável. A harmonia refere-se a todo momento ao conteúdo inicial que é a crença na divindade monoteísta própria ao cristianismo europeu. A música é a expressão que o homem conseguiu dar, naquele momento, à racionalidade cristã na transição do período medieval para a modernidade. A crença num deus perfeito produziu uma música que buscasse ao ideal divino de perfeição e a harmonia musical serviu adequadamente a este ideal. O grande expoente deste movimento é Bach. O desenvolvimento da música europeia foi tornando mais complexa a relação do tom fundamental da melodia com seus acompanhamentos. A possibilidade de utilização de vários instrumentos, diferentes e simultâneos, cantando melodias diversas, soando a partir de uma mesma tonalidade, é provavelmente o auge deste movimento expresso nas grandes sinfonias escritas nos séculos XVIII e XIX, tendo em Mozart e Beethoven seus grandes expoentes. Na música de Mozart a harmonia poderia ainda significar a perfeição de deus, mas o elemento do progresso e da crença no desenvolvimento da própria civilização humana, impregnando a música com os ideais iluministas deu à arte um novo conteúdo humanizador. Com Beethoven a harmonia musical passa a representar a promessa de civilização da ordem na qual o sofrimento seja minimizado e a fraternidade consolidada. O século XIX conheceu o apogeu da música romântica que desenvolveria os traços próprios da vida íntima burguesa, expressando os sentimentos do recém-criado indivíduo que se projetava no cenário público e privado. A tonalidade e a harmonia continuaram como conceitos fundamentais deste período, mas os compositores estenderam a experimentação do material, criando zonas de ambiguidade tonal, quebras das expectativas melódicas e aproximações com a dissonância. Estas experimentações abriram caminho para a música do século XX, quando ocorre uma nítida ruptura com a harmonia, a tonalidade e a melodia.

Assim, pode-se dizer que o movimento das formas musicais acompanha o processo de negação determinada ao referir-se aos conteúdos sociais, o outro da arte, sem

mencioná-los abertamente. A linguagem musical, não conceitual por excelência, torna-se o modelo mais acabado deste movimento. Serão as teorias musicais e estéticas que utilizam a linguagem conceitual para explicar o inaudito da arte, sempre presente. A sucessão de formas musicais – monodia para a polifonia, o contraponto que dá lugar à fuga, a confluência destas técnicas para a criação da forma sonata e sua expansão na forma sinfônica, seu desmanche em formas mais intimistas, como o prelúdio e a fantasia, ou que exigem virtuosos como o concerto – expressa na linguagem formal o desenvolvimento da racionalidade burguesa em expansão até o século XVIII e seu declínio no século XIX até a compreensão de sua impossibilidade no século XX. O processo de criação de uma técnica musical e sua incorporação subsequente à nova técnica de composição possibilita a negação determinada de cada forma musical. O novo surge do desenvolvimento do antigo. Entretanto, este processo se mantém mesmo quando o desenvolvimento da forma chega a seu ápice e a ruptura se torna o único ponto possível de avanço. É nesse sentido que se interpreta a frase de Adorno: “*a dissonância é a verdade da harmonia*” (ADORNO, 2012, p. 171).

Do ponto de vista de seu conteúdo social, o desenvolvimento da música acompanha o distanciamento do conteúdo religioso. A autonomia da arte perante a igreja ocorre simultânea ao processo iluminista de crítica da tradição religiosa e aristocrática. O auge do classicismo na música converge com o início do romantismo, isto é, a liberação da forma clássica, sua possibilidade de superação, acontece no mesmo momento da quebra das promessas das revoluções burguesas ocorridas no final do século XVIII e início do século XIX. Ao prometer levar a revolução burguesa à conquista da plena liberdade do homem, e fracassar nesta promessa instituindo a era das liberdades formais, a história humana cedeu conteúdos que a arte transformou na linguagem da música de câmara, íntima, às vezes alegre e pueril, outras vezes sombria e desesperada. O século XX foi o palco para o reavivar das esperanças da revolução proletária e ao mesmo tempo o fracasso dessas esperanças graças aos diversos totalitarismos. A música expressou a dissonância, a colocação do que estava de fora das identidades constituídas pelas formas tradicionais, cifrando musicalmente a necessidade de reconciliação do humano.

Desta maneira, o desenvolvimento sequencial das negações determinadas na música é análogo ao desenvolvimento da racionalidade. A teoria do conhecimento que se desenvolveu até o início do século XIX pautava-se pelo conceito de um sujeito capaz de conhecer o mundo externo e a si próprio a partir das categorias fornecidas pela sua própria capacidade de raciocinar. O sujeito do *cogito* cartesiano que funda a si mesmo, prova

suficiente de si, de deus e do mundo, será paulatinamente deslocado. Kant colocará limites ao conhecimento deste sujeito afirmando que o mais íntimo do ser, a coisa em si, é inalcançável para a razão. Hegel vai reafirmar a possibilidade de um sujeito do conhecimento em outras bases, reconhecendo na subsunção contínua de formas do pensamento um movimento de exteriorização, alienação e superação, até que se chegue ao ponto máximo deste desenvolvimento, a idealista fusão entre sujeito e objeto e a criação do reino do Espírito. Será Marx que irá, a partir do idealismo alemão, reconhecer os limites desta razão centrada num sujeito transcendental, absorver a lição do mestre Hegel sobre a dinâmica da superação das sucessivas alienações, mas desta vez afirmará que o movimento não é mental, da razão ou do espírito, mas dos próprios homens e mulheres que constroem o mundo social. As figuras alienadas da razão serão a expressão categorial de um fundamento objetivo, de práticas sociais mediadas por relações de propriedade, classe, poder e acumulação. Mas aqui há uma bifurcação. Enquanto Marx volta suas atenções para a lógica do objeto, a saber, as reais relações sociais entre os homens na sociedade capitalista do século XIX, outros intelectuais interpretarão Hegel numa chave cada vez mais subjetiva, tais como Husserl e seus epígonos que se desdobrarão na fenomenologia e no existencialismo, buscando aproximações à verdade dos objetos do conhecimento a partir de intuições sobre o ser verdadeiro, original, imaculado. Verdadeiras mitologias do conhecimento. Outros ainda percorrerão o caminho da subjetividade, mas, ignorando completamente Hegel, seguirão os passos do positivismo de Comte, tomarão as categorias formais, portanto subjetivas, da lógica tradicional como verdades indiscutíveis, e abordarão os mais diversos temas sociais a partir da abstração matemática que tomará o comportamento humano a partir de uma média calculável e irão, no máximo, propor reformas para eventuais desvios do comportamento dado como normal.

A tradição crítica que se desenvolve a partir de Hegel e Marx também conhecerá distintas ramificações. Adorno e Horkheimer, expoentes da Escola de Frankfurt, verão na dialética do esclarecimento o fundamento para realizar a crítica à razão instrumental, propondo a tese da identidade entre razão e dominação como um conjunto de proposições, métodos e definições calcadas na lógica abstrata que terminam por justificar o *status quo* do capitalismo através de sua ação violenta. Estes mesmos autores conseguirão enxergar na interioridade do mundo burguês uma alternativa para a sobrevivência do sujeito autônomo, um sujeito ainda capaz de resistir aos distintos totalitarismos, portador de um Eu fortalecido o suficiente para resistir ao processo de reificação próprio ao mundo

dominado pela cultura massificada. O processo formativo necessário para a constituição do Eu fortalecido passará forçosamente, para estes autores, pela compreensão da razão instrumental hegemônica no mundo hodierno e verão nos distintos movimentos artísticos de vanguarda a manifestação de uma racionalidade livre de toda violência, um terreno em que a experiência ainda pode se desenvolver para além de qualquer mutilação e reificação.

Determinação surgida da reflexão sobre a experiência intelectual adorniana, a repetição salta como categoria importante para compreender a relação da arte com o corpo, a dimensão somática explorada por Adorno, mediada pelo fenômeno neurótico iluminado pela psicanálise. A doença do universal se manifesta no corpo do indivíduo pela compulsão obsessiva. O ser humano se percebe carente de liberdade onde deveria exercer todo o controle: no próprio corpo. No plano artístico a dimensão somática adoecida encontra expressão nas formas repetitivas da Indústria Cultural. Os produtos culturais exprimem a lógica da compulsão neurótica em todas as suas formas, repetem-se e multiplicam-se as formas do *sempre-semelhante* e do *é assim que deve ser*. Somente na arte de vanguarda esta cegueira familiarizada com o instinto de destruição pode ser superada, pois tematiza a repetição e a abstração de modo consciente e livre.

O domínio do modo de produção de mercadorias, ao se estender à produção cultural, amarra o indivíduo numa totalidade destrutiva da subjetividade e do próprio mundo objetivo. Mesmo a problematização desta realidade, no plano artístico, pode recair no problema da compulsão à repetição temática, na reclamação pelo gozo e na transformação em mercadoria, produto fungível e desqualificado. A obra de arte que se pretende crítica da civilização deve escapar da repetição de temas e formas, do contrário recriaria o classicismo. O idealismo, e disso Lukács<sup>178</sup> não conseguiu escapar, afirma que a arte é a união do geral e do singular. Assim esperava confirmar a forma artística invariante. Trata-se de um dogma, pois tanto o geral quanto o singular são formas mediadas, possuem outras determinações. A regra idealista da conformação artística recai num símbolo que se crê universal, por isso representa uma recaída no mito. A arte de

---

<sup>178</sup> “Aquí nos limitaremos a aludir abstractamente a un momento en el cual se manifiesta filosóficamente un paso más hacia la génesis de lo estético. Este paso rebasa tanto la mera singularidad cuanto la abstracta generalidad y hasta la unidad inmediata de ambas. Y consigue que la singularidad no se limite ya a recibir externamente una carga de significación, sino que se llene de ella, y que la generalidad deje de ser un objeto trascendente intencional de la singularidad y pase a penetrarla por todos sus poros, a introducirse en todos sus átomos, de tal modo que la mera unidad inmediata de lo general y lo singular dé de sí la unidad real orgánica de ambos, una nueva categoría, a saber, la particularidad. Una vez consumado ese proceso queda constituido lo estético como principio real sustantivo del desarrollo de la humanidad” (LUKÁCS, 1966a, p. 64-65)

vanguarda, ao contrário, estende sua forma até a quase incompreensão do conteúdo original, desgarrando-se do mito por não se prender ao sentido original. Abre a possibilidade de novas configurações e outros significados. Transforma o campo da experiência artística e assim enriquece o artista e o receptor. A experiência mais arcaica ganha novo significado. A mimese, comunicação imediata com a divindade mágica, torna-se comunicação mediada pelo conceito. Expressão de uma linguagem sedimentada no tempo, secularizada.

Esta reflexão deixa aberto o campo para a esperança. A secularização da metafísica operada por Adorno mostra como a transformação da racionalidade liberta possibilidades transformadoras para a experiência intelectual e desenvolvimento de uma sensibilidade não mais separada do entendimento. Enquanto se aguarda pela verdadeira transformação social, a libertação dos homens de seu encantamento universal como mercadorias, o trabalho do pensamento segue seu caminho dialético, operando aos poucos a desintegração da dissonância entre os homens, visualizando no imaginário as formas harmônicas prometidas desde sempre.

## REFERÊNCIAS

ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de Filosofia**. Tradução da 1ª edição de Alfredo Bosi; revisão da tradução e tradução de novos textos de Ivone Castilho Benedetti. 4. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

ABDOLLAHYAN, Yasmin. **Materialismo sem imagens**: três estudos sobre a Dialética Negativa de Theodor W. Adorno. Dissertação de Mestrado. São Paulo: USP, Faculdade de Filosofia, 2018.

ADORNO, Theodor W.; HORKHEIMER, Max (Orgs.). **Temas básicos da sociologia**. Tradução de Álvaro Cabral. São Paulo: Cultrix, 1973.

ADORNO, Theodor W.; HORKHEIMER, Max. **Dialética do Esclarecimento**: fragmentos filosóficos. Tradução de Guido Antonio de Almeida. Rio de Janeiro: Zahar, 1985.

ADORNO, Theodor W. **Filosofia da nova música**. Tradução de Magda França. São Paulo: Perspectiva, 1974.

ADORNO, Theodor W. **Palavras e sinais**. Tradução de Maria Helena Ruschel. Petrópolis-RJ: Vozes, 1995.

ADORNO, Theodor W. **Educação e emancipação**. Tradução de Wolfgang Leo Maar. 3. ed. São Paulo: Paz e Terra, 2003.

ADORNO, Theodor W. **Dialéctica Negativa – La jerga de la autenticidad**. Obra completa, 6. Traducción de Alfredo Brotons Muñoz. Madrid: Akal, 2005.

ADORNO, Theodor W. **Composición para el cine; El fiel correpetidor**. Obra completa, 15. Traducción de Breixo Viejo Viñas et al. Madrid: Akal, 2007.

ADORNO, Theodor W. **Introdução à sociologia**. Tradução de Wolfgang Leo Maar. São Paulo: Editora da UNESP, 2008.

ADORNO, Theodor W. **Dialética Negativa**. Tradução de Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2009.

ADORNO, Theodor W. **Kierkegaard**: construção do estético. Tradução de Alvaro L. M. Valls. São Paulo: Unesp, 2010.

ADORNO, Theodor W. **Teoria Estética**. Tradução de Artur Mourão. 2. ed. 1. reimp. Lisboa: Edições 70, 2012.

ADORNO, Theodor W. **Correspondência, 1928-1940**: Adorno-Benjamin. Tradução de José Marcos Mariani de Macedo. São Paulo: Unesp, 2012a.

ADORNO, Theodor. W. **Três estudos sobre Hegel**. Tradução de Ulisses Razzante Vaccari. São Paulo: Unesp, 2013.

ADORNO, Theodor W. **Para a metacrítica da teoria do conhecimento**: estudos sobre Husserl e as antinomias fenomenológicas. Tradução de Marco Antonio dos Santos Casanova. São Paulo: Editora Unesp, 2015.

ADORNO, Theodor W. **Minima moralia**. Tradução de Artur Mourão. 1. reimp. Lisboa: Edições 70, 2017.

ADORNO, Theodor W. **Primeiros escritos filosóficos**. Tradução de Verlaine Freitas. São Paulo: Unesp, 2018.

ADORNO, Theodor W. **Quasi una fantasia**. Tradução de Eduardo Socha. São Paulo: Unesp, 2018a.

ADORNO, Theodor W. **Estudos sobre a personalidade autoritária**. Tradução de Virginia Helena Ferreira da Costa, Francisco López Toledo Corrêa, Carlos Henrique Pissardo. São Paulo: Editora Unesp, 2019.

ADORNO, Theodor W. **Indústria Cultural**. Tradução de Vinicius Marques Pastorelli. São Paulo: Editora Unesp, 2020.

ANTUNES, Ricardo. **Os sentidos do trabalho**: ensaio sobre a afirmação e a negação do trabalho. São Paulo: Boitempo, 1999.

ARISTÓTELES. **Metafísica**: livro I e II; **Ética a Nicômaco**; **Poética**. Tradução de Vincenzo Cocco et al. Coleção: Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

ARISTÓTELES. **Metafísica**. Tradução do grego por Giovanni Reale. Tradução ao português de Marcelo Perine. 2. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2005.

ASSOUN, Paul-Laurent. **A escola de Frankfurt**. Tradução de Helena Cardoso. São Paulo: Ática, 1991.

BASSANI, Jaison José. **Corpo, educação e reificação**: Theodor W. Adorno e a crítica da cultura e da técnica. Tese de Doutorado. Florianópolis, SC: UFSC, Centro de Educação, 2008.

BAUMAN, Zygmunt. **Vida líquida**. Tradução de Carlos Alberto Medeiros. 2. ed. rev. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2009.

BECKENKAMP, Joãosinho. **Introdução à filosofia crítica de Kant**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2017.

BECKETT, Samuel. **O inominável**. Tradução de Ana Helena Souza. São Paulo: Globo, 2009.

BENJAMIN, Walter. **Magia e técnica, arte e política**: ensaios sobre literatura e história da cultura. Tradução de Sérgio Paulo Rouanet. 8. ed. rev. Obras Escolhidas, v. 1. São Paulo: Brasiliense, 2012.

BENJAMIN, Walter. **Estética e sociologia da arte**. Tradução de João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica, 2017.

BERMAN, Marshall. **Tudo o que é sólido desmancha no ar**: a aventura da modernidade. Tradução de Carlos Felipe Moisés e Ana Maria L. Ioriatti. São Paulo: Cia. das Letras, 1986.

BOTTOMORE, T. **Introducción a la sociología**. Traducción de Jordi Solé-Tura. Barcelona: Edicions 62, 1967.

BUCK-MORSS, Susan. **Origen de la dialéctica negativa**: Theodor W. Adorno, Walter Benjamin y el Instituto de Frankfurt. Traducción de Nora Rabotnikof Maskivker. Buenos Aires: Eterna Cadencia Editora, 2011.

COMTE, Auguste. **Curso de filosofia positiva; Discurso sobre o espírito positivo; Discurso preliminar sobre o conjunto do positivismo; Catecismo positivista**. Tradução de José Arthur Giannotti e Miguel Lemos. Coleção: Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

DESCARTES, René. **Discurso do método; Meditações; Objeções e respostas; As paixões da alma; Cartas**. Tradução de J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. 3. ed. Coleção: Os pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

DUNKER, Christian I. L. A psicanálise como experiência dialética em Matrix, das irmãs Wachowski. In: Dunker Christian I. L. e Rodrigues, Ana Lucilia (orgs.). **A realidade e o real**: verdade em estrutura de ficção. 2. ed. Coleção cinema e psicanálise, v. 2. São Paulo: nVersos, 2015.

DURKHEIM, Émile. **As regras do método sociológico**. Tradução de Paulo Neves. 4. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2014.

EAGLETON, Terry. **A ideologia da estética**. Tradução de Mauro Sá Rego Costa. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1993.

FARIA, Ernesto. **Dicionário escolar latino-português**. 6. ed. Rio de Janeiro: FENAME, 1982.

Folha de São Paulo. **Livro descreve terremoto que marcou a história de Portugal**. São Paulo: Ilustrada, 01/11/2015.

FREITAS, Verlaine. **Adorno & a arte contemporânea**. Rio de Janeiro: Zahar, 2003.

FREUD, Sigmund. **O mal-estar na civilização, novas conferências introdutórias à psicanálise e outros textos (1930-1936)**. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Cia. das Letras, 2010.

FREUD, Sigmund. **História de uma neurose infantil: (“O homem dos lobos”). Além do princípio do prazer e outros textos (1917-1920)**. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Cia. das Letras, 2010a.

FREUD, Sigmund. **Introdução ao narcisismo; ensaios de metapsicologia e outros textos (1914-1916)**. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Cia. das Letras, 2010b.

FREUD, Sigmund. **Psicologia das massas e análise do eu e outros textos (1920-1923)**. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Cia. das Letras, 2011.

FREUD, Sigmund. **O eu e o id, “autobiografia” e outros textos (1923-1925)**. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Cia. das Letras, 2011a.

FREUD, Sigmund. **Totem e tabu, contribuição à história do movimento psicanalítico e outros textos (1912-1914)**. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Cia. das Letras, 2012.

FREUD, Sigmund. **Conferências introdutórias à psicanálise (1916-1917)**. Tradução de Sergio Tellaroli. São Paulo: Cia. das Letras, 2014.

FREUD, Sigmund. **Inibição, sintoma e angústia, O futuro de uma ilusão e outros textos (1926-1929)**. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Cia. das Letras, 2014a.

GIACCOIA JUNIOR, Oswaldo. **Além do princípio do prazer: um dualismo incontornável**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008.

GIACCOIA JUNIOR, Oswaldo. **Heidegger urgente: introdução a um novo pensar**. São Paulo: Três estrelas, 2013.

GOETHE, Johann W. V. **Fausto: uma tragédia – Primeira parte**. Tradução de Jenny Klabin Segall. São Paulo: Editora 34, 2004.

GOETHE, Johann W. V. **Fausto: uma tragédia – Segunda parte**. Tradução de Jenny Klabin Segall. São Paulo: Editora 34, 2007.

GOETHE, Johann W. V. **Os anos de aprendizado de Wilhelm Meister**. Tradução de Nicolino Simone Neto. 2. ed. São Paulo: Editora 34, 2009.

GRAMSCI, Antonio. **Cadernos do Cárcere**. V. 4. Tradução: Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

GRAMSCI, Antonio. **Cadernos do Cárcere**. V. 6. Tradução: Carlos Nelson Coutinho et al. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.

GRAMSCI, Antonio. **Cadernos do Cárcere**. V. 1. Tradução: Carlos Nelson Coutinho. 4. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.

GRAMSCI, Antonio. **Cadernos do Cárcere**. V. 2. Tradução: Carlos Nelson Coutinho. 4. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006a.

HABERMAS, Jürgen. **O discurso filosófico da modernidade**: doze lições. Tradução de Luiz Sérgio Repa e Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

HANSEN, Miriam B. **Cinema and experience**: Siegfried Kracauer, Walter Benjamin, and Theodor W. Adorno. Berkeley and Los Angeles, California: University of California Press, 2012.

HEGEL, Georg W. F. **Lecciones sobre la estética**. Traducción de Alfredo Brotóns Muñoz. Madrid: Akal, 1989.

HEGEL, Georg W. F. **Princípios da filosofia do direito**. Tradução de Orlando Vitorino. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

HEGEL, Georg W. F. **Fenomenologia do espírito**. Tradução de Paulo Menezes. 7. ed. Petrópolis, RJ: Vozes: Bragança Paulista: USF, 2002.

HEGEL, Georg W. F. **Cursos de estética**, v. II. 1. reimp. Tradução de Marco Aurélio Werle *et alli*. São Paulo: Edusp, 2014a.

HEGEL, Georg W. F. **Cursos de estética**, v. III. 1. reimp. Tradução de Marco Aurélio Werle *et alli*. São Paulo: Edusp, 2014b.

HEGEL, Georg W. F. **Cursos de estética**, v. IV. 1. reimp. Tradução de Marco Aurélio Werle *et alli*. São Paulo: Edusp, 2014c.

HEGEL, Georg W. F. **Cursos de estética**, v. I. 2. ed. 1. reimp. Tradução de Marco Aurélio Werle. São Paulo: Edusp, 2015.

HEIDEGGER, Martin. **Conferências e escritos filosóficos**. Tradução de Ernildo Stein. 4. ed. Coleção: Os pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 1991.

HEIDEGGER, Martin. **Ser e tempo**. Tradução de Marcia Sá Cavalcante Schuback. 8. ed. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2013.

HOBBSAWM, Eric J. **A era das revoluções: 1789-1848**. Tradução de Maria Tereza Lopes Teixeira e Marcos Penchel. 8. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1977.

HOBBSAWM, Eric J. **Historia del Siglo XX: 1914-1991**. Traducción de Juan Faci *et al.* Barcelona: Crítica, 1995.

JIMENEZ, Marc. **Para ler Adorno**. Tradução de Roberto Ventura. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1977.

HOMERO. **Odisseia**. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2015.

HONNETH, Axel. **Reificação: um estudo de teoria do reconhecimento**. Tradução de Rúrion Melo. São Paulo: Unesp, 2018.

HORKHEIMER, Max. **Eclipse da razão**. Tradução de Sebastião Uchoa Leite. São Paulo: Centauro, 2002.

HUSSERL, Edmund. **Investigações lógicas: segundo volume, parte I: investigação para a fenomenologia e a teoria do conhecimento**. Tradução de Pedro M. S. Alves, Carlos Aurélio Morujão. Rio de Janeiro: Forense, 2012.

HYPOLITE, Jean. **Genesis and structure of Hegel's Phenomenology of Spirit**. Translated by Samuel Cherniak and John Heckman. Evanston, Illinois: Northwestern press, 1974.

HYPOLITE, Jean. **Génesis y estructura de la fenomenología del espíritu de Hegel**. Traducción de Francisco Fernández Buey. Barcelona: Edicions 62, 1974a.

INWOOD, Michael. **Dicionário Hegel**. Tradução de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1997.

IPAR, Ezequiel. **A corrente subterrânea da escola de Frankfurt**: teoria social e teoria estética em Theodor Adorno. Tese de Doutorado. São Paulo: USP, Faculdade de Filosofia, 2009.

JAMESON, Fredric. **Marxismo e forma**: teorias dialéticas da literatura no século XX. Tradução de Iumna Maria Simon, Ismail Xavier e Fernando Oliboni. São Paulo: Hucitec, 1985.

JAMESON, Fredric. **Marxismo tardio**: Adorno ou a persistência da dialética. Tradução de Luiz Paulo Rouanet. São Paulo: Fundação Editora da UNESP: Editora Boitempo, 1997.

JAY, Martin. **La imaginación dialéctica**: historia de la escuela de Frankfurt y el instituto de investigación social (1923-1950). Traducción de Juan Carlos Curutchet. Madrid: Taurus Ediciones, 1974.

KAFKA, Franz. **Essencial**. Tradução de Modesto Carone. São Paulo: Penguin Classics, Cia. das Letras, 2011.

KANT, Immanuel. **Crítica da razão pura**. Tradução de Valério Rohden e Udo Balduur Moosburger. Coleção: Os pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1980.

KANT, Immanuel. Resposta à pergunta: o que é o “esclarecimento”? [Aufklärung]. Tradução de Floriano de Sousa Fernandes. In: Kant, Immanuel. **Textos seletos**: edição bilingue. Petrópolis, RJ: Vozes, 1985.

KANT, Immanuel. **Fundamentação da metafísica dos costumes**. Tradução de Paulo Quintanela. Lisboa: Edições 70, 2005.

KANT, Immanuel. **Crítica da razão prática**. Tradução de Rodolfo Schaefer. 2. ed. São Paulo: Martin Claret, 2008.

KANT, Immanuel. **Crítica da faculdade do juízo**. Tradução de Valério Rohden e António Marques. 3. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.

KOJÈVE, Alexandre. **Introdução à leitura de Hegel**. Tradução de Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Contraponto, 2014.

KRACAUER, Siegfried. **O ornamento da massa**. Tradução: Carlos Eduardo J. Machado e Marlene Holzhausen. São Paulo: Cosac Naify, 2009.

LACAN, Jacques. **Escritos**. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

LUKÁCS, Georg. **Estética 1: la peculiaridad de lo estético**. Traducción de Manuel Sacristán. Barcelona: Grijalbo, 1966.

LUKÁCS, Georg. **Estética 1: la peculiaridad de lo estético – 2: problemas de la mimesis**. Traducción de Manuel Sacristán. Barcelona: Grijalbo, 1966a.

LUKÁCS, Georg. **Estética 1: la peculiaridad de lo estético – 3: Categorías psicológicas y filosóficas básicas de lo estético**. Traducción de Manuel Sacristán. Barcelona: Grijalbo, 1967.

LUKÁCS, Georg. **Estética 1: la peculiaridad de lo estético – 4: Cuestiones liminares de lo estético**. Traducción de Manuel Sacristán. Barcelona: Grijalbo, 1967a.

LUKÁCS, Georg. **História e consciência de classe: estudos de dialética marxista**. Tradução de Telma Costa. Porto Alegre: Publicações Escorpião, 1974.

LUKÁCS, Georg. Posfácio. In: GOETHE, Johann W. V. **Os anos de aprendizado de Wilhelm Meister**. Tradução de Nicolino Simone Neto. 2. ed. São Paulo: Editora 34, 2009.

LUKÁCS, Georg. **A teoria do romance: um ensaio histórico-filosófico sobre as formas da grande épica**. Tradução de José Marcos Mariani de Macedo. 2. ed. São Paulo: Duas Cidades; Editora 34, 2009a.

LUKÁCS, György. **Arte e sociedade: escritos estéticos (1932-1967)**. Tradução de Carlos Nelson Coutinho e José Paulo Netto. 2. ed. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2011.

LUKÁCS, György. **Para uma ontologia do ser social 1**. Tradução de Carlos Nelson Coutinho, Mario Duaver e Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2012.

LUKÁCS, György. **Para uma ontologia do ser social 2**. Tradução de Nélio Schneider, Ivo Tonet e Ronaldo Vielmi Fortes. São Paulo: Boitempo, 2013.

MAIA, Marcel Maggion. Como as start-ups crescem?: performances e discursos de empreendedores à procura de capital. In: **RBCS**, V. 34, n° 99, 2019.

MANN, Thomas. **Doutor Fausto**: a vida do compositor alemão Adrian Leverkühn narrada por um amigo. Tradução de Herbert Caro. São Paulo: Cia. das Letras, 2015.

MARCUSE, Herbert. **A ideologia da sociedade industrial**: o homem unidimensional. 4. ed. Tradução de Giasone Rebuá. Rio de Janeiro: Zahar, 1973.

MARCUSE, Herbert. **Cultura e Sociedade**. V. 1. Tradução de Wolfgang Leo Maar, Isabel Maria Loureiro, Robespierre de Oliveira. São Paulo: Paz e Terra, 1997.

MARCUSE, Herbert. **Cultura e Sociedade**. V. 2. Tradução de Wolfgang Leo Maar, Isabel Maria Loureiro, Robespierre de Oliveira. São Paulo: Paz e Terra, 1998.

MARCUSE, Herbert. **Razão e revolução**: Hegel e o advento da teoria social. 5. ed. Tradução de Marília Barroso. São Paulo: Paz e Terra, 2004.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **A sagrada família**: ou a crítica da crítica crítica contra Bruno Bauer e consortes. Tradução de Marcelo Backes. São Paulo: Boitempo, 2003.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **A ideologia alemã**: crítica da mais recente filosofia alemã em seus representantes Feuerbach, B. Bauer e Stirner, e do socialismo alemão em seus diferentes profetas. Tradução de Rubens Enderle, Nélio Schneider e Luciano Cavini Martorano. São Paulo: Boitempo, 2007.

MARX, Karl. **Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (borrador)**: 1857-1858. 2. ed. Traducción de José Aricó, Miguel Murmis y Pedro Scarón. Madrid: Siglo XXI, 1972.

MARX, Karl. **Manuscritos econômico-filosóficos e outros textos escolhidos**. Tradução de José Carlos Bruni et al. 2. ed. Coleção: Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

MARX, Karl. **O capital**: crítica da economia política. Livro I. V. 1. 22. ed. Tradução de Reginaldo Sant'Anna. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2004.

MARX, Karl. **O 18 de brumário de Luís Bonaparte**. Tradução de Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2011.

MARX, Karl. **Grundrisse**: manuscritos econômicos de 1857-1858: esboços da crítica da economia política. Tradução de Mario Duayer e Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo; Rio de Janeiro: Ed. UFRJ: 2011a.

MARX, Karl. Para a crítica da filosofia do direito de Hegel: introdução. Tradução de Vicente Sampaio. In: NETTO, Jose Paulo (org.). **O leitor de Marx**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2012.

MASCARENHAS, Fernando. **Entre o ócio e o negócio**: teses acerca da anatomia do lazer. Tese de Doutorado. Campinas, SP: Universidade Estadual de Campinas, Faculdade de Educação Física, 2005.

MÉSZÁROS, István. **Para além do capital**: rumo a uma teoria da transição. Tradução de Paulo César Castanheira e Sérgio Lessa. São Paulo: Boitempo, 2002.

NETTO, Jose Paulo (org.). **O leitor de Marx**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2012.

NIETZSCHE, Friedrich. **O anticristo**. Tradução de Pietro Nassetti. São Paulo: Martin Claret, 2000.

NIETZSCHE, Friedrich. **Humano, demasiado humano**: um livro para espíritos livres. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Cia das Letras, 2005.

PASCAL, Georges. **Compreender Kant**. Tradução de Raimundo Vier. Petrópolis-RJ: Vozes, 2011.

PEREIRA, Isidro. **Dicionário Grego-Português e Português-Grego**. 7. ed. Braga: Apostolado da Imprensa, 1990.

PLATÃO. **Timeu-Crítias**. Tradução de Rodolfo Lopes. Coimbra: CECH, 2011.

ROUDINESCO, Elisabeth & PLON, Michel. **Dicionário de psicanálise**. Tradução de Vera Ribeiro et al. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

SADE, Marquês de. **Os 120 dias de Sodoma**: ou a escola da libertinagem. Tradução de Alain François. São Paulo: Iluminuras, 2011.

SAFATLE, Vladimir. **Grande hotel abismo**: por uma reconstrução da teoria do reconhecimento. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012.

SAFATLE, Vladimir. **O circuito dos afetos**: corpos políticos, desamparo e fim do indivíduo. 2. ed. rev., 4. reimp. Belo Horizonte: Autêntica, 2018.

SAFATLE, Vladimir. **Dar corpo ao impossível**: o sentido da dialética a partir de Theodor Adorno. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019.

SAFATLE, Vladimir. **Maneiras de transformar mundos**: Lacan, política e emancipação. Belo Horizonte: Autêntica, 2020.

SANTO AGOSTINHO. **Confissões**. Tradução de J. Oliveira Santos e A. Ambrósio de Pina. Coleção: Os pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 1999.

SANTO TOMÁS DE AQUINO. Questões discutidas sobre a verdade. Tradução de Luiz João Baraúna. In: **Sto. Tomás de Aquino**. Coleção: Os pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 1996.

SARTRE, Jean-Paul. **O ser e o nada**: ensaio de ontologia fenomenológica. Tradução de Paulo Perdigão. Petrópolis, RJ: Vozes, 1997.

SHAKESPEARE, William. **Hamlet**. Tradução de Millôr Fernandes. Porto Alegre, RS: L&PM, 2019.

SILVEIRA, Sara Juliana Pozzer. **A arte e o segundo giro copernicano na filosofia de Theodor W. Adorno**. Tese de doutorado. Belo Horizonte: UFMG, Faculdade de Filosofia, 2012.

VIANA, Cynthia Maria Jorge. **A tessitura do ensaio em Theodor W. Adorno**. Tese de doutorado. Goiânia: UFG, Faculdade de Educação, 2015.

VOLTAIRE, François-Marie Arouet dit. **Poème sur le désastre de Lisbonne**. Disponível em: <https://gallica.bnf.fr/essentiels/anthologie/poeme-desastre-lisbonne>. (Último acesso em 23/04/2021).

WIGGERSHAUS, Rolf. **A Escola de Frankfurt**: história, desenvolvimento teórico, significação política. Tradução do alemão por Lilyane Deroche-Gurgel; Tradução do francês por Vera de Azambuja Harvey. 3. ed. Rio de Janeiro: Difel, 2010.