

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

Filosofia moral no mundo do pós-guerra:
Estudo sobre Adorno

Felipe Catalani

São Paulo
2018

Felipe Catalani

Filosofia moral no mundo do pós-guerra:
Estudo sobre Adorno

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

São Paulo
2018

Autorizo a reprodução e divulgação total ou parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, desde que citada a fonte.

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

Cf Catalani, Felipe
 Filosofia moral no mundo do pós-guerra: estudo
 sobre Adorno / Felipe Catalani ; orientador Vladimir
 Safatle. - São Paulo, 2018.
 f.

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

 1. Adorno. 2. Teoria Crítica. 3. Filosofia moral.
 4. Pós-guerra. I. Safatle, Vladimir, orient. II.
 Título.

FICHA DE APROVAÇÃO

Autor: Felipe Catalani

Título: Filosofia moral no mundo do pós-guerra: estudo sobre Adorno

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

Banca examinadora:

Prof(a). Dr(a)._____

Instituição: _____ **Julgamento:** _____

Assinatura: _____

Prof(a). Dr(a)._____

Instituição: _____ **Julgamento:** _____

Assinatura: _____

Prof(a). Dr(a)._____

Instituição: _____ **Julgamento:** _____

Assinatura: _____

Aprovado em:

*Das ist nicht die endgültige Fassung der Dissertation.
Bitte lesen Sie den Text nicht weiter.*

Adorno

Sie werden rechtzeitig den richtigen Text bekommen.

Marx

RESUMO

Esta dissertação explora a obra de Theodor W. Adorno dando enfoque às questões concernentes à moral, articulando problemas de filosofia da história e sua dimensão política. O texto divide-se em três capítulos: o primeiro trata do diagnóstico de época do qual partimos, a saber, o mundo tal como ele se configurou após a Segunda Guerra Mundial. O segundo capítulo explora a dimensão “prática” – ética e política – imanente ao conceito de verdade na tradição da teoria crítica, de modo a considerar sua centralidade no âmbito de uma discussão sobre a moral. O terceiro capítulo, intitulado “Antinomias da moral”, disserta sobre a abordagem adorniana de problemas tradicionalmente vinculados à filosofia moral a partir de uma leitura da *Minima Moralia*, da *Dialética Negativa* e de *Problemas de filosofia moral*.

Palavras-chave: Adorno, teoria crítica, filosofia moral, pós-guerra.

ABSTRACT

This dissertation explores the work of Theodor W. Adorno, shedding light at the problems regarding moral philosophy in an articulation with an interpretation of history and its political dimension. The text contains three chapters: the first one deals with the diagnosis of time of the post-war world. The second chapter explores the “practical” – ethical and political – dimension which is immanent to the truth concept employed in the tradition of critical theory, so that we can consider its centrality in the discussion on moral philosophy. The third chapter, entitled “Antinomies of morals”, discusses Adorno’s approach of traditional problems of moral philosophy, based mostly on an interpretation of his works *Minima Moralia* and *Negative Dialectics*, and his lectures.

Key-words: Adorno, Critical Theory, moral philosophy, post-war.

ÍNDICE

Capítulo 1 - O mundo do pós-guerra: uma certa normalidade.....	8
Capítulo 2 - A dimensão moral da verdade: sobre um conceito enfático de verdade na teoria crítica	41
Capítulo 3 - Antinomias da moral.....	82
Bibliografia.....	103

Capítulo 1 - O mundo do pós-guerra: uma certa normalidade

On passe de la paix à la guerre, en notre siècle, par un jeu continu de dégradés. Il va falloir, dans l'hypothèse la plus optimiste, refaire ce chemin en sens inverse. Aujourd'hui, 20 août 45, dans ce Paris désert et affamé, la guerre a pris fin, la Paix n'a pas commencé.
Jean-Paul Sartre

“Cuba 1962”: esse é o tema da edição de 2012 da revista alemã *Idee: Zeitschrift für Ideengeschichte*. Na capa, uma Marilyn Monroe radiante, rindo, com os braços estendidos para cima. O descompasso entre a felicidade representada pelo símbolo maior da indústria cultural e a data em que o mundo esteve mais próximo de seu fim literal durante aqueles treze dias do mês de outubro de 1962 é uma imagem precisa do que estamos chamando aqui de “mundo do pós-guerra”. Os dois elementos são necessários para compreendê-lo: por um lado, ostenta-se uma aparente felicidade, ora calma, ora eufórica, e por outro, um potencial explosivo invisível de uma civilização que havia acabado de se destruir e que se desenvolvia sob o equilíbrio geopolítico da Guerra Fria, que por vezes esquentava em cantos longínquos do mundo, e que virtualmente estava prestes a transformar o planeta em uma rocha inabitada. Porém, essa época era, ao mesmo tempo, uma “uma era feliz”¹, que chegou a ser celebrada como apoteose da modernização e, portanto, como uma era de *progresso* (que se mantém ainda na visão de muitos como a régua que mede a atual “grande regressão”). O mundo do pós-guerra é caracterizado por um violento recalque daquilo que o constituiu, a saber, a Guerra em sua dimensão que o século XX predicou como *mundial*. Um crítico literário que foi buscar no mundo pós-1945 a “origem do presente” notou que, apesar de tudo,

a sensação de destruição irreversível – cuja presença foi tão forte nos anos que imediatamente seguiram a guerra (e não apenas nos países onde ela ocorreu) – desapareceu de modo súbito; para ser mais preciso, é como se o evento não tivesse deixado sinais comparáveis aos que marcaram o mundo depois de 1918. Olhar a edição da *Life* de 24 de dezembro de 1945 me faz pensar que o Natal desse ano deve ter sido já o momento em que foram neutralizados os efeitos da destruição, pelo menos nos Estados Unidos. Página após página, a revista está repleta de palavras e

¹ Tim B. Müller, “Innenansichten des Kalten Krieges. Über ein glückliches Zeitalter”

imagens que anunciam como o mundo está voltando àquilo que sempre deveria ter sido.²

Nessa realidade nova e pacificada, há, segundo Gumbrecht, uma tensão não identificada: “*Algo como uma disposição para um nervosismo violento perpassa a calma aparente desse mundo do pós-guerra, que aponta para um estado de coisas latente.*”³ A leitura impressionista do crítico deixa entrever um “sentimento do mundo” que parece ser preciso em seu caráter retrospectivo:

[...] quando folheio essas revistas do pós-guerra, muito assumidamente pacíficas e ordeiras, surpreende-me a violência recorrente na publicidade – acontece, por exemplo, na foto da erupção vulcânica feita com a câmera Graflex⁴. De um modo semelhante, a qualidade das lâminas de barbear é anunciada com imagens que mostram como são suaves ao passar sobre a pele macia do rosto de um bebê. Alguns quadrinhos representam a vida de casado, com piadas sobre maridos que espancam as esposas porque o café não está forte o suficiente, ou porque ela se esqueceu de acordar o trabalhador da família a tempo de ele ir ao emprego. Parece haver também uma obsessão com velhos que se agitam doentes e que necessitam com urgência de determinada marca de medicamentos.⁵

A normalidade por vir era uma normalidade *nervosa*. Em 1945, Sartre testemunha do lado francês, com o fim da ocupação alemã, um sentimento que indicava uma continuidade da vida, que, mesmo durante a guerra, era *cotidiana*⁶. Essa vida depois da “guerra que não finda de findar” era ainda a mesma:

Nada havia mudado na vida cotidiana. Os zumbidos do rádio, as letras em negrito dos jornais não conseguiam nos persuadir. Era como se desejássemos algum prodígio, um signo no céu para nos provar que a paz estava inscrita nas coisas.⁷

² Hans Ulrich Gumbrecht, *Depois de 1945: latência como origem do presente*, p. 37.

³ Idem, p. 41.

⁴ Que trazia a lembrança do cogumelo de fumaça da detonação das bombas em Hiroshima e Nagasaki.

⁵ Gumbrecht, p. 41

⁶ “Mas não se deve esquecer que a ocupação foi *cotidiana*. Alguém, a quem perguntávamos o que ele havia feito sob o Terror, respondera: ‘eu vivi...’ É uma resposta que hoje poderíamos todos fazer.” Sartre, “Paris sous l’occupation”, p. 18.

⁷ Jean-Paul Sartre, “La fin de la guerre” in *Situations III, Lendemain de guerre*, p. 63.

Passado presente: saída de guerra e reconstrução

A “estranha presença de um passado que não tinha desaparecido”⁸, que parecia já ter sido enterrado e não ter mais impacto na vida das pessoas, Gumbrecht chamou de “latência”, portanto, algo *não manifesto*. O “pós-guerra” era considerado encerrado em 1948, quando terminava o período de fome e inflação dos três anos após 1945. Entretanto, havia algo desse tempo formado pela *saída de uma situação de guerra* que perdurava (lembramos que o primeiro “pós-guerra” havia sido o tempo após a “Grande Guerra”, a saber, a primeira⁹). O esquecimento dos acontecimentos recentes transforma a elaboração de um passado que é ainda contemporâneo em uma tarefa moral – e coincide, como mostra o historiador Henri Rousso, com o surgimento da contemporaneidade como objeto de estudo histórico – o que conflitava com a tradicional *distância* temporal necessária para a frieza e o desinteresse em relação ao objeto, e, portanto, para a auto-afirmação da história enquanto ciência. Paralelamente ao veloz esquecimento dos eventos catastróficos de anteontem na “paz” eufórica do *boom* fordista e da expansão do consumo, aparece a “testemunha moral”, a figura do “sobrevivente que fala em nome dos camaradas mortos, e que conduz uma forma de relação com o passado marcada pela obrigação da lembrança e pela rejeição do esquecimento.”¹⁰ As catástrofes recentes da guerra inauguram uma relação com o passado que se expressa na disciplina da “história contemporânea”, que se debruça sobre um passado que é ainda presente e que carece de elaboração e memória:

Salta aos olhos constatar que a Grande Guerra fez surgir ou ressurgir a um só tempo no espaço público a figura do historiador do tempo presente, somado pela circunstância de dar sentido à catástrofe ocorrida, e aquela do testemunho, que busca por outras vias e outros suportes as palavras para dizê-la. [...] Em toda parte, ao menos nos territórios tocados pela guerra, a história da última catástrofe em data – que é também a primeira do gênero – ocupa então um lugar considerável no campo social.¹¹

Manter presente o passado (que efetivamente assombra o presente sem que sua dimensão assombrosa seja sentida) torna-se dever moral – não é por outro motivo que

⁸Gumbrecht, *Depois de 1945*, p. 39.

⁹ “A Primeira Guerra fez surgir as primeiras formas de memória ‘negativa’ que repousam sobre a perpetuação do luto e o medo [*hantise*] de uma repetição do passado”. Henri Rousso, *La dernière catastrophe: l’histoire, le présent, le contemporain*, p. 101.

¹⁰ Henri Rousso, *La dernière catastrophe: l’histoire, le présent, le contemporain*, p. 97

¹¹ Henri Rousso, *La dernière catastrophe: l’histoire, le présent, le contemporain*, p. 99.

Adorno diz que “a memória é uma qualidade moral” e que o esquecimento é uma “categoria altamente *burguesa*”¹². A normalidade era fundada no esquecimento e no recalque, ao mesmo tempo em que o “retorno caduco à normalidade”¹³ (como Habermas caracterizou os anos 1950 na Alemanha) era também dependente desse trabalho público de memória e da *reparação*, que produz um novo vínculo entre política, justiça e tempo¹⁴. Em suma, lembrar para poder esquecer. Em diversos países europeus (e também fora da Europa) começam a aparecer institutos de pesquisa dedicados ao estudo do passado recente. Na *Dialética Negativa*, antes de começar a contenda conceitual contra a ontologia, Adorno lembra na primeira frase do capítulo sobre Heidegger que as “ontologias na Alemanha, sobretudo a ontologia heideggeriana, continuam exercendo influência, sem que os rastros do passado político provoquem qualquer horror.”¹⁵ Compreende-se que a normalidade do pós-guerra teve seus alicerces na perda da capacidade de se horrorizar. O debate em torno da “culpa coletiva”¹⁶ era carregado de tentativas de amenização e de negacionismo em uma Alemanha que depois da guerra continuava encharcada de nazismo, seja ideologicamente, seja literalmente, por exemplo, na participação no governo Adenauer de pessoas que estavam ativamente presentes na administração hitlerista. “Esquecimento e fria enganação é o clima espiritual que melhor caracteriza a herança dos nazistas”, escreve Adorno a Horkheimer em carta.¹⁷

O passado torna-se um problema a ser resolvido.¹⁸ Ou como diz Adorno em uma conferência de 1959 intitulada *Was bedeutet: Aufarbeitung der Vergangenheit* [O que significa: elaborar o passado], o passado é algo cujas *causas* persistem no presente. Superá-lo e elaborá-lo [*aufarbeiten*] significaria *eliminar* tais causas, que assombram o

¹² Adorno, “Graecullus”, *Frankfurter Adorno Blätter* VIII, p. 33.

¹³ Habermas, “A descontaminação do passado” in *A nova obscuridade*, p. 366.

¹⁴ Seria interessante pensar como aqui já começamos a entrar em um novo “regime de historicidade” (que Paulo Arantes chamou de “novo tempo do mundo”), em que há um condensamento da experiência temporal no presente. Análogo ao encurtamento do “horizonte de expectativa” e à perda de relevância do *futuro* para a experiência da história (o que significa uma alteração radical em relação à experiência temporal moderna tal como ela foi forjada na Revolução Francesa, a saber, uma temporalidade *orientada para o futuro*), é esse colamento do passado no presente, em que os crimes do passado, julgados no presente, se *destemporalizam*.

¹⁵ DN, p. 59.

¹⁶ Se no início incutir o sentimento de culpa coletiva fazia parte de uma iniciativa dos aliados, depois ela passa a retórica de amenização: “a tese da culpa coletiva serviu de meada inofensiva. [...] Ninguém hoje continua a manter em pé a afirmação da culpa coletiva.” Jürgen Habermas, “A descontaminação do passado”, p. 369

¹⁷ Carta a Horkheimer, *apud* Müller-Doohm, p. 499.

¹⁸ Henri Rousso, *La dernière catastrophe: l'histoire, le présent, le contemporain*, p. 24-25.

presente como um feitiço [*Bann*].¹⁹ O passado enquanto algo presente significa não poder dar às costas ao passado: “nós colocamos o passado em um lugar que em princípio não é o seu, a saber, diante de nós.”²⁰ A nova realidade é vivida como realidade *traumatizada*, cujas feridas mal cicatrizadas estão sempre prestes a serem reabertas. A palavra alemã *Vergangenheitsbewältigung* (superação do passado [!]²¹) torna-se um conceito-chave em toda a Europa.

A história não se enuncia mais de antemão sob a forma de tradições a respeitar, de heranças a transmitir, de conhecimentos a elaborar ou de mortos a comemorar, mas antes de problemas a “gerir”, de um constante “trabalho” de luto ou de memória a ser levado a cabo, tanto é enraizada a ideia de que o passado deve ser arrancado do limbo do esquecimento, e que somente os dispositivos públicos ou privados vão permitir exumá-lo. O passado se tornou assim uma matéria sobre a qual se pode, ou mesmo se deve constantemente agir para adaptá-lo às necessidades do presente.²²

A constituição da vida normal na RFA depende deste trabalho de elaboração, desta *Vergangenheitsbewältigung*, sobretudo para tornar o presente alemão democratizado *distinto* daquele passado dominado pelos horrores do antissemitismo. A formação da Alemanha contemporânea (forjada na Reconstrução) é radicalmente fundada na presentificação do passado, mas com a finalidade de enterrá-lo (com um monumento em cima, por certo).²³ A manutenção jurídica do passado (seja por meio da política de

¹⁹ “O passado seria elaborado somente quando as causas do que ocorreu [*des Vergangenen*] fossem eliminadas. Somente porque as causas persistem, seu feitiço não foi quebrado até hoje.” Adorno, “Was bedeutet: Aufarbeitung der Vergangenheit”, .PP

²⁰ Henri Rousso, *La dernière catastrophe: l’histoire, le présent, le contemporain* PP

²¹ Notemos que “superação” aqui não é nada próximo da *Aufhebung* hegeliana, mas *Bewältigung* significa antes algo como superar no sentido de “lidar com algo difícil, penoso”, por exemplo no sentido de lidar com “*stress*” ou com uma doença crônica, ou mesmo no sentido de superar um trauma.

²² Henri Rousso, *La dernière catastrophe: l’histoire, le présent, le contemporain*, p. 24-25.

²³ “A discussão em torno da ditadura nazista pertence hoje de forma incontestada ao cerne da identidade nacional da Alemanha.” (<https://www.globkult.de/geschichte/zeitgeschichte/479-die-auseinandersetzung-deutschlands-mit-dem-nationalsozialismus-nach-1945>) Assim começa uma palestra de 2005 de um professor alemão de história em uma das filiais do Goethe Institut – aliás, uma instituição fundada em 1951 e que desempenha papel fundamental na construção da imagem de uma Alemanha “moderna e democrática” que tem plena consciência de seu passado e que sabe muito bem “elaborá-lo”, imagem fortalecida ainda mais depois da queda do muro e da Reunificação que submeteu os alemães a uma segunda *Vergangenheitsbewältigung*, que coloca nazistas e comunistas no mesmo rol de criminosos do passado (diga-se de passagem que desde a divisão da Alemanha entre os aliados, o anti-comunismo passou a ser constitutivo da RFA). Aliás, processo no qual professores marxistas da antiga RDA, mesmo quando críticos oposicionistas da

reparações, seja por outras vias) é fundamental para a normalidade social do presente. No jargão técnico: “*Vergangenheitsbewältigung* pressupõe, em primeiro lugar, um crime, em segundo lugar, o seu término, em terceiro lugar, uma democratização. Somente quando existem esses três aspectos pode ocorrer uma *Vergangenheitsbewältigung* que merece esse nome.”²⁴ Ou seja, quando Adorno tenta dar sua própria interpretação do que seria uma *Aufarbeitung der Vergangenheit* (que no discurso público é sinônimo de *Vergangenheitsbewältigung*), trata-se ao mesmo tempo de apontar o caráter ideológico do discurso da “elaboração/superação do passado”:

Deseja-se libertar do passado: justificadamente, pois não é possível viver à sua sombra e o terror não tem fim quando culpa e violência precisam ser pagas com culpa e violência; e injustificadamente, porque o passado de que se quer escapar ainda permanece muito vivo. O nazismo sobrevive, e continuamos sem saber se apenas como fantasma daquilo que foi tão monstruoso a ponto de não sucumbir à própria morte, ou se a disposição para o indizível continua presente nos homens bem como nas condições que os cercam. Não quero entrar na discussão a respeito das organizações neonazistas. Considero a sobrevivência do nacional-socialismo *na* democracia como potencialmente mais ameaçadora do que a sobrevivência de tendências fascistas *contra* a democracia.²⁵

Nas *Minima Moralia*, livro de fragmentos escrito em sua maior parte ainda durante a guerra, Adorno especula sobre a “reconstrução” que virá, que dá ao futuro um caráter de farsa. “Reconstruir” uma sociedade que se auto-destruiu é uma contradição em termos. Uma sociedade reconstruída depois da catástrofe só se constituirá como “uma

União Soviética, não só foram exonerados como desmoralizados enquanto colaboradores de um regime totalitário, pessoas desprovidas de autonomia intelectual. A oposição aos “dois extremismos” regula não só a política do *Verfassungsschutz*, como também o mundo científico alemão contemporâneo.

²⁴ Ulrich Battis, Günther Jakobs, Eckhard Jesse, Josef Inensee. *Vergangenheitsbewältigung durch Recht, Drei Abhandlungen zu einem deutschen Problem*. 1992, p. 716.

²⁵ Adorno, “Was bedeutet: *Aufarbeitung der Vergangenheit*”, p. 555-6.

nova qualidade de sociedade” – que é a perpetuação do ocorrido²⁶. Há algo irreversível nessas “feridas do espírito”²⁷:

O pensamento de que após esta guerra a vida possa prosseguir ‘normalmente’ ou que a civilização possa ser ‘reconstruída’ – como se a reconstrução da civilização por si só não fosse a negação desta – é uma idiotice. Milhões de judeus foram assassinados, e isso deve ser um mero entreato e não a própria catástrofe. O que afinal esta civilização ainda espera? E mesmo se a inúmeras pessoas ainda resta um tempo de espera, como imaginar que o que aconteceu na Europa não tenha consequências, que a quantidade de vítimas não se converta em uma nova qualidade de sociedade: a barbárie estará perpetuada.²⁸

Reconstrução da civilização é, portanto, um oxímoro. Entretanto, no âmbito da vida prática, os membros dos Instituto de Pesquisa Social, em seu retorno a Frankfurt, *participaram* da reconstrução da Alemanha (se a contragosto ou não, pouco importa). Felix Weil (o provedor original do Instituto), que havia ficado nos Estados Unidos, já não iria sustentar mais as pesquisas em Frankfurt (ao que parece, sua empresa não rendia mais como antes), e quando Horkheimer precisou ir atrás de fundos, não hesitou em ressaltar o papel do Instituto na reconstrução nacional.²⁹ Da mesma forma, não há como deixar de

²⁶ Para Sartre, também havia uma continuidade do estado de guerra: “Nous avons cru preuve que la paix était l’état naturel et la substance de l’Univers, que la guerre n’était qu’une agitation temporaire de sa surface. Aujourd’hui nous reconnaissons notre erreur: la fin de la guerre, c’est tout simplement la fin de *cette* guerre. [...] Si l’on nous apprenait demain qu’un nouveau conflit vient d’éclater, nous dirions: ‘C’est dans l’ordre’, avec un haussement d’épaules résigné.” Sartre, “La fin de la guerre”, p. 66. Esse “estado de guerra” continuaria no pós-guerra, em uma normalidade que era um estado de prontidão, sob a forma da Guerra Fria: “[...] a Guerra Fria baseava-se numa crença ocidental, retrospectivamente absurda mas bastante natural após a Segunda Guerra Mundial, de que a Era da Catástrofe não chegara de modo algum ao fim [...]” Hobsbawm, *Era dos Extremos*, p. 228.

²⁷ A esta altura já não se poderia mais dizer, como Hegel, que as feridas do espírito se curam sem deixar cicatrizes.

²⁸ Minima Moralia, P?

²⁹ Em um modelo para cartas a patrocinadores, assinado pelo diretor do Instituto, justifica-se: “Análises sociológicas podem esclarecer muitos problemas políticos e sociais decisivos do período do pós-guerra, como o problema dos refugiados. Elas podem fornecer uma base importante e confirmada pela experiência à reconstrução das cidades e das regiões industriais. Uma formação nos métodos da pesquisa social pode ajudar a juventude a melhor compreender as tensões existentes dentro de seu próprio país e entre nações e, portanto, a trabalhar, por sua vez, a superá-las...” *Apud* Wiggershaus, *A Escola de Frankfurt*, p. 468. Não se trata aqui de recair na posição moralista de cobrar “integridade de caráter” de intelectuais de oposição, ou de caricaturizar o Instituto como “ornamento crítico de uma sociedade de restauração”, como o faz Wiggershaus, mas de apontar essa “vida dupla” do intelectual, que age “a favor” mesmo sendo “do contra”. De todo modo, não é de se desprezar um certo engajamento (não no sentido sartriano) dos membros do Instituto na reconstrução e “desnazificação” da RFA; afinal, eram poucos os

ver ressoar na famosa ideia adorniana de “Educação após Auschwitz” o contexto do programa dos aliados de *reeducation* e “desnazificação”³⁰, segundo o qual a política educacional seria um dos pilares fundamentais da reconstrução³¹. Quando finalmente em 1953 Adorno conseguiu ocupar uma cátedra na Universidade de Frankfurt (onde muitos dos professores ativos haviam feito carreira durante o nazismo), isso ocorreu no contexto das políticas de reparação do Estado com a criação de uma “cátedra de reparação” (*Wiedergutmachungslehrstuhl*). Vale ressaltar que tais reparações não ocorreram sem atrito em um ambiente de antissemitas, a ponto de um professor universitário de Frankfurt ter pronunciado publicamente sobre a nomeação de Adorno que bastava ser judeu e protegido do professor Horkheimer para se fazer carreira.³²

Entretanto, apesar do envolvimento direto de Adorno e Horkheimer na formação da RFA, atesta Habermas (em tom reprobatório) que “os antigos frankfurtianos não levaram muito a sério a democracia burguesa”³³ (essa era, aliás, uma das três críticas centrais aos “antigos frankfurtianos” que Habermas faz em entrevista). Podemos dizer que havia um engajamento “prático” na RFA e nos processos de reconstrução, reeducação e desnazificação como possibilidade num mundo sem possibilidades, mas não havia engajamento “de coração”, pois estavam conscientes que o que estava sendo erguido era uma fachada para encobrir as feridas históricas, e essa fachada não poderia ser duradoura. Daí a existência dupla de um judeu alemão emigrado, no caso de Adorno, como assinala Habermas, que oscila entre o “*Volkspädagog*” de “tom reformista, claramente social-

intelectuais que haviam retornado para a Alemanha. Retomaremos mais adiante o problema da “participação”.

³⁰ A “*reeducation*” era um programa oficial dos aliados para a Alemanha no término da guerra. A construção da “culpa coletiva” era a primeira diretriz de Robert McClure, especialista em *Psychological Warfare*, e que explicou na época o procedimento à imprensa americana: “Os primeiros passos da Reeducação [*Reeducation*] se delimitarão rigorosamente em apresentar aos alemães fatos irrefutáveis, para criar uma consciência da culpa de guerra da Alemanha assim como uma culpa coletiva para os crimes que foram cometidos nos campos de concentração.” *Apud* Christoph Kutschker, Deborah Landau. *Ein Gründungsdilemma der deutschen Erinnerungskultur*. <https://journals.ub.uni-heidelberg.de/index.php/ritualdynamik/article/viewFile/352/336> Acesso: 24/09/2018

³¹ Se há um vínculo mais profundo entre esse processo histórico a ideia de “reconstrução normativa” ou “crítica reconstrutiva” nos debates em torno de Habermas e Honneth (mesmo que posteriores), fica como questão em aberto.

³² Wiggershaus, p. 504-5.

³³ Habermas, “Dialética da racionalização” in: *A nova obscuridade*, p. 248

democrata” e o filósofo do “pensamento sobre a totalidade escuro como breu”³⁴, esse sim um irreduzível.³⁵

Tanto não foi duradoura a fachada que, para Hermann Lübbe, um filósofo conservador, as “feridas mal cicatrizadas” foram reabertas nos anos 1960, após duas décadas de recalque da fratura da reconstrução, graças a pessoas de má vontade para com a paz nacional. Glosando uma conferência de Lübbe no cinquentário da ascensão nazista, Habermas escreve:

De início, durante o período da reconstrução, um processo grandioso de consolidação e desoneração teria ocorrido – graças à discrição e à disposição à reconciliação com que os generosos inimigos dos nazistas se depararam diante dos compatriotas incriminados. Só nos anos 1960, julga Lübbe, as feridas mal cicatrizadas foram reabertas pelos jovens revoltados e por algumas pessoas intransigentes da esquerda. Eles ergueram o passado nazista, apresentando-o à consciência política do presente. Eles encerraram a discrição indulgente e começaram uma crítica que desde então ameaça a estabilidade de nossa república.³⁶

Um mundo estável: Welfare, regulação do antagonismo e a “fórmula da paz”

“Marx pensou que tudo estava ficando cada vez pior, e por isso melhor. Ele era muito otimista: tudo está ficando cada vez melhor, e por isso pior.”³⁷ Essa anotação de Adorno de 1963, que deveria integrar um novo livro de aforismos jamais terminado, sintetiza o *capitalismo perene*³⁸ que se desenvolveu no período do pós-guerra. Sobre os anos 1950, Hobsbawm atesta: “O clima da década de prosperidade era contra a esquerda. Não era tempo de mudança.”³⁹ Do ponto de vista da reestruturação econômica, esse

³⁴ Habermas, “Filósofos e sociólogos judeus como regressados à antiga Alemanha Ocidental. Uma recordação.” In: *Na esteira da tecnocracia*, p. 43.

³⁵ Essa caracterização que Habermas faz de Adorno poderia resumir a vida dupla que leva o intelectual radical. Antonio Candido caracterizava Oswald de Andrade de forma semelhante quando dizia que ninguém é vanguardista em tempo integral (REF?), isso é: um lado comprometido com os deveres da vida nacional, e o outro, crítico impiedoso de todo o existente.

³⁶ Habermas, “A descontaminação do passado” in: *A nova obscuridade*, p. 365.

³⁷ Adorno, “Graeculus”, *Frankfurter Adorno Blätter* VIII, p. 26.

³⁸ Cf. Vladimir Puzone, *Capitalismo Perene*: . Tese de Doutorado, USP. REF

³⁹ Eric Hobsbawm, *Era dos Extremos*, p. 278.

capitalismo “pós-liberal”⁴⁰ já se desenvolvia a partir do período pós- crise de 1929, quando se visava estabelecer um *capitalismo garantido* em que o potencial interno de crises fosse anulado.

Se aceitarmos a divisão em três eras que Hobsbawm faz do “breve século XX”, aquela que estamos considerando é “a do meio”: ela sucede a que dá início ao século, a saber, a “Era da Catástrofe”, que engloba o período de 1914 até o final da Segunda Guerra Mundial, marcada pela crise do liberalismo, a Grande Depressão, ascensão do nazifascismo e do stalinismo, encerrada com a apoteose do assassinato em massa em Auschwitz e Hiroshima. A “Era de Ouro” é o tempo *depois* das catástrofes. Explosão do consumo e crescimento econômico movidos pela Segunda Revolução Industrial, constituição do Estado de Bem-Estar Social nos países centrais, pleno-emprego, reformas sociais, (tensa) estabilidade internacional garantida pela ameaça nuclear durante a guerra fria – “*les trentes glorieuses*” que vão até meados da década de 1970, quando se inicia, segundo Hobsbawm, “O Desmoronamento”, que culmina no colapso da União Soviética. De todo modo, na era que encerra o século: retorno das crises econômicas, crise da sociedade salarial, fim de Bretton Woods, desemprego em massa, crise climática, desmonte do *Welfare State*. Mantendo esse esquema do século, a “Era de Ouro” do mundo do pós-guerra ganha sentido sob a luz tanto da “Era da Catástrofe” (que Adorno, nosso autor em questão, jamais perdera de vista) quanto do “Desmoronamento” (que é, digamos assim, nossa luz contemporânea). Afinal, como disse Hobsbawm a respeito dos anos dourados: “O dourado fulgiu com mais brilho contra o pano de fundo baço e escuro das posteriores Décadas de Crise.”⁴¹

Se quisermos compreender como a “Era da Catástrofe” pariu algo como uma “Era de Ouro” (ou seja, se quisermos atribuir um mínimo de racionalidade histórica a esse período, e não entendê-lo como um milagre), é interessante situar a gênese do Estado de Bem-Estar Social (considerado como uma das maiores conquistas civilizatórias na

⁴⁰ Não é coincidência que aquilo que surgiu como “neoliberalismo”, na acepção de Dardot e Laval em *A nova razão do mundo* retomando as análises de Foucault do ordoliberalismo e do liberalismo social, aparece nesse mesmo movimento que visava dar uma resposta ao problema das crises a da tendência ao colapso do capitalismo de *laissez faire*: “A novidade do neoliberalismo ‘reinventado’ reside no fato de se poder pensar a ordem de mercado como uma ordem construída, portanto, ter condições de estabelecer um verdadeiro programa político (uma ‘agenda’) visando a seu estabelecimento e sua *conservação permanente*.” [grifo meu] Dardot; Laval, p. 82. O debate que vai do Capitalismo de Estado de Pollock aos neoliberais gira em torno do problema do *capitalismo garantido*, ou seja, de um capitalismo perpetuado em que predomina a dimensão “política” (gerencial, governamental etc.) dessa forma social.

⁴¹ Hobsbawm, *Era dos Extremos*, p. 253.

história do capitalismo) a partir do final da Segunda Guerra Mundial. Antes de tudo, é necessário reconhecer que na Europa havia um potencial revolucionário na luta contra o fascismo, caso ela fosse bem-sucedida. “Para os movimentos de Resistência estava fora de cogitação voltar ao estado de coisas anterior a uma guerra que precisamente nada mais era do que a fuga para frente catastrófica destinada a perpetuar o dito estado de coisas. A Revolução esteve no ar na forma daquela ‘oportunidade antifascista’.”⁴² O próprio Adorno, refletindo em sua *Dialética Negativa* (1966) retrospectivamente sobre a impossibilidade de se fazer justiça efetiva aos algozes do campo de extermínio por meio do aparato jurídico vinte anos depois naquela Alemanha reconstruída, reconhece a “oportunidade antifascista” da Revolução no final da guerra: “O fundamento histórico da aporia é o fato de, na Alemanha, a revolução contra os fascistas ter fracassado ou, muito mais, o fato de não ter havido em 1944 nenhum movimento revolucionário de massas.”⁴³ A *segurança social* (que mais tarde se revela como questão de segurança pública na guinada punitivista do *Welfare* para o *Warfare State*, que por sua vez surge não como degenerescência mas como continuidade do mesmo paradigma securitário) aparece justamente nesse retorno da guerra, como descreve Paulo Arantes:

Ocorre que ao terminar a guerra a Europa já estava sob uma nova Ocupação, desta vez pelas forças militares aliadas. Uma insurreição da militância armada dos *partigiani* italianos, por exemplo, seria fatalmente dizimada, e certamente com aquiescimento soviético. A rigor, ao sopro utópico do primeiro tempo da Libertação respondeu uma nova Restauração. Nova porque o grande estouro da Libertação a fizera engolir o sucedâneo de uma Revolução que não houve, justamente o Estado Social. Daí sua funcionalidade de mão-dupla. Assim, já durante a guerra, a cada derrota eleitoral dos conservadores, Churchill anunciava que um verdadeiro Welfare State estaria a caminho coroando o esforço de guerra da nação com proteção e segurança do berço ao tûmulo. Na França, o Governo Provisório criou em 1945 a Seguridade Social tal como constava no programa do Conselho Nacional da Resistência. Combinaram-se assim uma irresistível (ou melhor, resistível afinal) pressão popular vinda de todas as mobilizações de energia social para guerra e as grandes manobras do alto comando do poder capitalista vitorioso numa resultante bifronte, um sistema de segurança social cuja gestão confiscada pelas novas burocracias racionalizadas durante a guerra anunciava que estávamos ingressando numa nova era sim, uma era de populações administradas, aliás “totalmente”, se é fato

⁴² Paulo Arantes, Entrevista, Sinal de menos REF

⁴³ DN, p. 239.

que à Guerra Total estava dando sequência uma Paz Total, como Paul Virilio preferia chamar a Guerra Fria. Cujo documento de fundação seria o Relatório Beveridge de 1942, nada mais nada menos do que um programa de Seguro Social desenhado pelos Serviços Aliados, em vista da “vida saudável” do cidadão a ser aliviado do fardo maior das necessidades elementares. Neste sentido, não se poderia “documentar” com mais propriedade a ideia, à primeira vista incongruente, de que desde o seu nascedouro um sistema de garantias e provisões sociais na verdade era um plano de guerra, mais exatamente, concebido para se ganhar uma guerra, e continuar vencendo a seguinte.⁴⁴

Em suma, o Estado de Bem-Estar Social surge como uma espécie de universalização da pensão do veterano de guerra. Paralelo ao argumento bélico-político, não se pode negligenciar que no “curto verão do milagre econômico” (Robert Kurz) a produção real de valor atingiu níveis jamais vistos, sem a qual não seria possível financiar tal aparato. Quando o ministro da economia da RFA Ludwig Erhard publica em 1957 seu livro “*Wohlstand für alle* [Bem-Estar para todos]”, a taxa de crescimento do PIB alemão mantinha-se já há alguns anos estavelmente em torno dos 10%. A esta altura, não parecia haver qualquer fundamentação empírica em relação às tendências do capitalismo para se insistir na tese de que a pauperização levaria à solidarização entre os trabalhadores e desencadearia um processo revolucionário e nem a lei da queda tendencial da taxa de lucro parecia se confirmar⁴⁵. Parecia se configurar ali uma inédita simbiose entre capital e pessoas, um nível de integração social muito mais radical (que Adorno chamou de “sociedade completamente socializada”) do que no capitalismo em sua era liberal. Surgia precisamente o “liberalismo social”, que se desenvolvia sob a sombra da concorrência entre sistemas enquadrada pela guerra fria:

Depois de 1945, o liberalismo social e a tradição do reformismo social do “*New Deal*” marcou a cultura política dos EUA, e as

⁴⁴ REF

⁴⁵ Para Adorno, a lei do colapso tal como formulada por Marx, que por sua vez se baseia na lei da queda tendencial da taxa de lucro, poderia estar invisível e escondida naquele momento, mas ela não desaparece. Com acerto ele diz que, a longo prazo, essa tendência se manifestará. Em seu texto sobre a controvérsia do positivismo, ele se refere à “‘lei do colapso’ de Marx, deduzida a partir da tendência da queda da taxa de lucro, que hoje se esconde até tornar-se irreconhecível. Seus abrandamentos haveriam de ser por sua vez deduzidos a partir dela, como esforços prescritos imanentes ao sistema, de desviar ou adiar a tendência imanente própria do sistema. De maneira alguma é certo que isto seja possível a longo prazo; como se não ocorresse que tais esforços acabariam por realizar a ‘lei do colapso’ contra a sua própria vontade. Legível é unicamente a advertência de uma lenta pauperização inflacionária.” Adorno, “Introdução à controvérsia sobre o positivismo na sociologia alemã”, p. 242 (tradução alterada, rever).

elites da Europa ocidental se comprometeram, sob hegemonia americana, a uma missão de modernização compreendida como progressiva com o apoio de técnicos e *experts* das ciências sociais. Esse apogeu histórico do “*postwar*”, a modernidade do pós-guerra, está vinculada sobretudo à guerra fria. Ambas são, dito na linguagem da teoria da modernização, “interdependentes”. Elas não coincidem somente temporalmente.⁴⁶

Claus Offe definiu o *Welfare State* como uma “*fórmula da paz*” para uma sociedade de classes de conflitos pacificados e mediados pelo Estado e por sindicatos⁴⁷. Um consenso era produzido em torno daquilo que, segundo Keynes, garantiria “eficiência econômica, justiça social e liberdade individual”⁴⁸. O importante é compreender como esses três elementos da fórmula keynesiana deveriam se converger. Como aponta Javier Blank, na esteira de Offe, neste período do pós-guerra a função de legitimação social⁴⁹ e de acumulação de valor *se retroalimentam*, ou seja, a “justiça social”, “liberdade individual” etc. não eram *barreiras* à acumulação de trabalho abstrato, mas constituíam um todo altamente integrado em que se harmonizavam “o social” (que já havia sido inventado⁵⁰ e era agora objeto da gestão política) e a máquina de valorização do valor⁵¹.

⁴⁶ Tim B. Müller, cit., p. 34.

⁴⁷ “The welfare state has served as the major peace formula of advanced capitalist democracies for the period following the Second World War. This peace formula basically consists, first, in the explicit obligation of the state apparatus to provide assistance and support (either in money or in kind) to those citizens who suffer from specific need and risks which are characteristic of the market society; such assistance is provided as a matter of legal claims granted to the citizens. Second, the welfare state is based on the formal role of labour unions both in collective bargaining and the formation of public policy. Both of these structural components of the welfare state are considered to mitigate class conflict, to balance the asymmetrical power relation of labour and capital, and thus to overcome the condition of disruptive struggle and contradictions that was the most prominent feature of pre-welfare state, of liberal, capitalism. In sum, the welfare state has been celebrated throughout the post-war period as the political solution to societal contradictions.” Claus Offe, *The contradictions of the welfare state*, p. 147.

⁴⁸ John Maynard Keynes, “Liberalism and Labour”, apud Tim Müller, p. 27.

⁴⁹ Sobre o debate entre liberais e marxistas em torno de “legitimação versus eficiência” do Estado, cf. cap. 5 de Claus Offe, *Contradictions of the Welfare State*.

⁵⁰ Cf. Jacques Donzelot, *L'invention du social: essai sur le déclin des passions politiques*

⁵¹ “[...] o Estado promovia tanto a saúde e bem-estar do capital quanto dos cidadãos. O resultado era potencialmente trabalhadores saudáveis, qualificados e empregados e amenização do conflito social. Enfrentar a questão social era preparar as pessoas em idade economicamente ativa para se efetivarem enquanto trabalhadores assalariados, e resolver social e economicamente o vínculo entre os rentáveis e os não rentáveis (trabalhadores domésticos, trabalhadores não produtivos, aposentados, aleijados, crianças).” Javier Blank, “Acumulação sem legitimação e o recrudescimento da violência estatal”, [https://www.academia.edu/26450797/Acumulação sem legitimação e o recrudescimento da violência estatal](https://www.academia.edu/26450797/Acumula%C3%A7%C3%A3o_sem_legitima%C3%A7%C3%A3o_e_o_recrudescimento_da_viol%C3%AAncia_estatal), p. 5. Mesmo Axel Honneth reconheceu que, diante da desintegração das estruturas parsonianas de pacificação que predominaram durante essas décadas do pós-guerra

Havia uma complementariedade entre garantir uma “vida decente” e garantir a acumulação, que na época já (ou ainda) não parecia ter limites (isto é, algumas décadas antes de o endividamento público e da financeirização se tornarem mecanismos estruturais na garantia da produção – fictícia, certamente – de valor). Quanto à satisfação das necessidades básicas daqueles que possibilitavam que a mais-valia continuasse a ser extraída, consolidava-se uma situação que já estava sendo produzida antes de 1945. Nas *Reflexões sobre a teoria das classes*, que data de 1942, Adorno apontava:

Os proletários têm algo mais a perder do que seus grilhões. Seu nível de vida não piorou, ele melhorou em comparação com as circunstâncias inglesas de cem anos atrás, tal como se apresentava aos autores do *Manifesto*. Jornadas menores de trabalho; melhor alimentação, habitação e vestuário; proteção para os membros da família e diante da própria velhice; um aumento na expectativa de vida; tudo isto é resultado do desenvolvimento das forças técnicas de produção. De forma alguma se pode dizer que a fome vai levá-los necessariamente a uma união incondicional e à revolução.⁵²

O que se desenhava era o que Adorno chamou de *pseudo-morfose da sociedade de classes em uma sociedade sem classes*⁵³: basicamente um capitalismo que se fingia de pós-capitalista. Ou como dizia Horkheimer ainda nos anos 1940 a respeito da reorganização do capitalismo: “O capitalismo de Estado aparece às vezes quase como paródia da sociedade sem classes.”⁵⁴ Adorno via que a sociedade ainda era fundada no antagonismo de classe, mas que não mais haveria luta de classes no sentido emancipatório, e sim somente como mecanismo interno de regulação sistêmica. Porém, ele fala diversas vezes de uma “invisibilização” da luta de classes: por mais que ela não seja manifesta, ela torna-se *latente* (retomando o motivo de Gumbrecht em torno das latências do pós-guerra). O que se desenvolve no período pós-guerra é, nos termos de Tim Müller, uma “era de neutralizações e despolitizações de conflitos políticos e ideológicos endógenos.”⁵⁵ Adorno observou com precisão que essa neutralização e

(retomarei a função de Talcott Parsons como teórico do conflito social), decorre uma *brutalização* do conflito social. Cf. Axel Honneth, “Brutalization of the social conflict: struggles for recognition in the early 21st century”. Certamente um período em que se rebaixam, para utilizar um termo de Honneth, as “expectativas de reconhecimento”.

⁵² Adorno, “Reflexionen zur Klassentheorie”, p. 384.

⁵³ “A pseudo-morfose da sociedade de classes em uma sociedade sem classes foi tão exitosa, que os oprimidos são absorvidos, mas toda opressão se tornou manifestamente supérflua.” Adorno, “Reflexionen zur Klassentheorie”, p. 39.

⁵⁴ Horkheimer, “Autoritärer Staat”, p. 75.

⁵⁵ Müller, cit., p. 36.

despolitização daquilo que aparece no capitalismo sob a forma explosiva da luta de classes levava ao surgimento do conceito sociológico de “*social conflict*”.⁵⁶ No acertado ensaio “Considerações sobre o conflito social hoje”, que Adorno escreveu em conjunto com sua aluna Ursula Jaerisch, foi identificada a transformação da ideia de *conflito* em ideologia da pacificação, em suma, uma verdadeira “*transfiguração ideológica*”⁵⁷ daquilo que aparece como elemento interno de tensão. Na proeminente teoria do conflito social, que tinha Parsons como seu representante maior no âmbito internacional e Ralf Dahrendorf no contexto alemão, o conflito torna-se algo a ser gerido: “O controle social dos conflitos já é pensado implicitamente, eles deveriam ser ‘regulados’, ‘guiados’ de forma ‘enérgica’ e ‘canalizados’.”⁵⁸ Neste mesmo período, o jovem Habermas testemunhava a *transformação da política em gestão*⁵⁹: processo em que o encaminhamento das expectativas de efetivação da liberdade por meio da ação humana é convertido em “resolução de problemas técnicos” que visa o mero funcionamento do aparato de acumulação:

Na medida em que a atividade estatal é direcionada à estabilidade e ao crescimento do sistema econômico, a política assume um peculiar *caráter negativo*: ela se orienta pela eliminação de disfuncionalidades e prevenção dos riscos que possam ameaçar o sistema, ou seja, ela não é direcionada à *realização de finalidades práticas*, mas à *resolução de problemas técnicos*.⁶⁰

⁵⁶ Cf. Yasmin Afshar, *Materialismo sem imagens*. Dissertação de mestrado. Universidade de São Paulo, 2018.

⁵⁷ Como notou Afshar a respeito do que o próprio Adorno diz sobre a ideia de “parceria social” como transfiguração ideológica das descontinuidades e antagonismos sociais: “Eu recomendaria a vocês [...] o maior ceticismo com relação a este conceito de pluralismo oferecido hoje em todos os cantos, do mesmo modo que com o de “parceiros sociais”. Acrescente-se a isso a tendência ideológica geral a transfigurar – como é tão característico de nossa época – de modo ideológico os momentos de descontinuidade, ou os momentos do antagonismo social, apresentando justo aquilo que na realidade ameaça realmente lançar pelos ares o todo como se fosse um ‘ser um com o outro’ pacífico dos homens, que teriam se reconciliado e que não precisariam mais de luta; uma tendência na qual quase se esconde que a humanidade começa a se desesperar com a possibilidade de que esses conflitos sejam resolvidos.” Adorno, *Zur Lehre von der Geschichte und von der Freiheit*, p. 140.

⁵⁸ Adorno, *Anmerkungen zum sozialen Konflikt heute*, (GS 8.1, 181). Dahrendorf se refere explicitamente ao conflito como *meio de governo*: “*Democracia liberal é governo por meio de conflito*.” Dahrendorf, *Gesellschaft und Demokratie in Deutschland*. München: Pöppel, 1965, p. 174, *apud* Afshar, p. 85.

⁵⁹ Citação Carl Schmitt

⁶⁰ Habermas, “Técnica e ciência como ‘ideologia’”, p. 105. Como em muitos dos momentos decisivos de sua teoria, Habermas se apoiava aqui em Offe, que enxergava que “[...] a ‘política’ se degenera em uma ação que obedece aos numerosos e sempre novos ‘imperativos de prevenção’”, em que o sentido de governar se revelava como “antever as zonas de risco futuro” e “determinar o melhor tratamento às ameaças atuais”. Offe, *Zur Klassentheorie und Herrschaftsstruktur im staatlich regulierten Kapitalismus* *apud* Habermas, *idem*, p. 106. Ou seja,

A luta de classes assume neste contexto não mais um teor político (ou “prático”, no sentido alemão do termo), mas puramente técnico: caberia decidir se ela é disfuncional ou não. O “conflito social” é por um lado a própria luta de classes institucionalizada⁶¹ (que aparecia como conflito entre quaisquer grupos sociais⁶²), mas sobretudo ele não era mais algo como uma contradição fundamental que pulsava enquanto potencial de transformação radical da sociedade, muito pelo contrário: o conflito, visto como essencial às sociedades democráticas saudáveis e funcionais, é perenizado como “dinâmica” em uma sociedade antagônica, porém pacificada, estável.

Em um discurso de 2009, num evento de comemoração do aniversário de 80 anos de Dahrendorf em Oxford, Habermas resume: “Os conflitos sociais, que em última instância são fundados sempre em relações de dominação, impelem a dinâmica social; são algo desejável e não devem ser *dissolvidos*, mas institucionalizados e *decididos* de forma civil.”⁶³ Em suma, a transistoricização do conflito social (“onde há vida humana em sociedade, há também conflito”⁶⁴) não deixa de ser uma ontologização de relações sociais baseadas na dominação, mas que por sua vez seriam *reguladas*, e cujos efeitos nocivos, na medida do possível, amenizados. O conflito não poderia jamais, entretanto, ser abolido. Lembremos que não somente sociólogos liberais encampavam tal concepção, mas também no campo francês, de Lacan a Lefort, o conflito tornava-se algo eterno (seja como elemento consitutivo do psiquismo ou da vida política)⁶⁵ – marca ideológica por

a racionalidade neoliberal do gerenciamento de riscos (e do “governo de populações”, para dizer como Foucault) é um desdobramento da racionalidade welfarista.

⁶¹ “A integração da luta de classes na institucionalização das associações e partidos que competem entre si funda o esquema, que afirma e suaviza o conflito, das teorias do conflito contemporâneas.” Adorno, *Anmerkungen zum sozialen Konflikt heute*, (GS 8.1, 181).

⁶² Segundo Dahrendorf: “A categoria de grupos de interesses é uma categoria geral; todos os grupos secundários devem ser entendidos como grupos de interesse – um clube de xadrez, uma associação profissional, um clube de futebol, assim como um partido político ou uma classe social.” *apud* Afshar.

⁶³ Habermas, “Racionalidade de paixão. Ralf Dahrendorf em seu aniversário de 80 anos” in: *Na esteira da tecnocracia: Pequenos escritos políticos XII*, p. 211.

⁶⁴ Dahrendorf, p. 171 *apud* Afshar.

⁶⁵ Como defende Dario de Negreiros, há uma “homologia estrutural entre o social lefortiano e o sujeito lacaniano, ambos marcados pelas presenças de: (i) uma cisão originária, (ii) um conflito irreduzível, (iii) uma opacidade fundamental e (iv) um vazio constitutivo. Mais: tanto o Sujeito lacaniano quanto o Sujeito político lefortiano não podem encontrar outro fundamento para seus atos – não raro, atos que devem se colocar para além da Lei – senão em um desejo essencialmente negativo. [...] numa formulação que encontra na simplicidade, didática e provocativa, a sua justificação: negar a divisão, o vazio, o conflito e a opacidade, para o sujeito lacaniano, constitui a essência do patológico e, no limite, da loucura; para o social lefortiano, esta mesma negação é a essência do autoritarismo e, no limite, da sociedade autoritária.” *O Maquiavel de Lefort e a*

excelência das sociedades ocidentais pacificadas do pós-guerra. A abolição do conflito era vista, em todos os cantos, como uma utopia totalitária (soviética). Por outro lado, não há nada mais antiutópico que o conflito gerenciado. Retrospectivamente, Habermas toma a seguinte posição a respeito de Dahrendorf: “Na época, não tinha cabimento o traço antiutópico de um liberalismo de mercado, por mais que tivesse uma âncora democrática e igualitária. Mas depois o impulso do cientista apaixonadamente engajado e do pedagogo popular [Volkspädagog], adepto do Esclarecimento, voltou a me arrebatá-lo.”⁶⁶ Dahrendorf havia produzido “o tratado formador de mentalidades mais importante ao longo do caminho da Alemanha até si mesma [...] [grifo meu].”⁶⁷ A pacificação do pós-guerra é certamente a pedra de toque da Alemanha contemporânea.

A ideia de “conflito social”, como toda ideologia, porta uma verdade. “Enquanto categoria sociológica, o conflito emerge somente com o desaparecimento da concorrência em sua forma antiga e da luta de classes manifesta. Nessa medida, a categoria é adequada.”⁶⁸ Ou seja, a categoria de conflito descreve a realidade, em alguma medida, adequadamente – mas ela é imprópria para a explicação da realidade em um nível mais profundo dos nexos sociais, ao mesmo tempo em que ela distorce a história ao ser transposta para um nível antropológico. Ela descreve processos sociais e ao mesmo tempo os mascara: “O termo conflito social desvia de seu horror fatal assim como de sua base nos antagonismos objetivos.”⁶⁹ Esse mascaramento, porém, não é algo simplesmente que *esconde* a realidade, mas é algo *da realidade* no sentido de que é algo que desempenha

crítica ao idealismo democrático. Dissertação de Mestrado, USP, 2017, p. 114. Ou seja, o desejo utópico de paz, de resolução *verdadeira* dos conflitos, é um desejo patológico, visto que, tal como defendia Dahrendorf e os teóricos do *social conflict*, o conflito, a clivagem e o vazio fazem parte da natureza humana finita. De forma distinta de Lefort, mas ainda numa perspectiva lacaniana, Žižek defende que a *reconciliação* (tema forte da superação dos antagonismos na tradição marxista) não é uma reconciliação *da realidade*, ou seja, o caráter conflituoso e contraditório da realidade é perene, é de sua natureza, e portanto, *eterno*. A reconciliação é, pelo contrário, algo que ocorre somente na consciência – ela é uma *mudança de ponto de vista*. Diz ele: “Em suma, o engano máximo reside na incapacidade de ver que já temos aquilo que estamos procurando (...) como vimos, longe de envolver a intervenção mágica de um deus ex machina, é uma reviravolta puramente formal, uma mudança de perspectiva: a única coisa que muda na reconciliação final é o ponto de vista do sujeito - o sujeito endossa a perda, reinscreve-a como seu triunfo.” Žižek, *Menos que nada: Hegel e a sombra do materialismo dialético*, p. X.

⁶⁶ Habermas, “Racionalidade de paixão. Ralf Dahrendorf em seu aniversário de 80 anos” in: *Na esteira da tecnocracia: Pequenos escritos políticos XII*, p. 212.

⁶⁷ Idem.

⁶⁸ Adorno, “Anmerkungen...”, p. 182.

⁶⁹ Idem.

um papel estruturante da própria realidade (sinteticamente, é esse o conceito adorniano de ideologia). “A onipotência da repressão e sua invisibilidade são a mesma coisa.”⁷⁰

A luta de classes passa de elemento sistêmico *disfuncional* a elemento *funcional*: a contradição interna que ameaça explodir o sistema transforma-se no próprio mecanismo de reprodução social por meio das novas estruturas sindicais⁷¹: essa era, por excelência, o cerne da expectativa social-democrata expressa, por exemplo, por um Hilferding (que havia sido ministro na República de Weimar e figura central do SPD), que acreditava que a reestruturação econômica no capitalismo organizado “poderia ser perfeitamente conciliada com as estratégias e objetivos do movimento operário”⁷² (algo que ressoa inclusive na teoria de Pollock do capitalismo de Estado em sua versão democrática). Já para Adorno, “a imagem diabólica da harmonia” revela dominação na falsa conciliação.

“A luta de classes do velho estilo, no sentido do manifesto de Marx, tornou-se, como disse Brecht, virtualmente invisível. Sua invisibilidade mesma não deve ser separada dos problemas estruturais. De fato, *as manifestações das relações de classe foram em larga medida embutidas no nexo funcional da sociedade, determinadas enquanto parte de seu funcionamento* [grifo meu].”⁷³ Apesar dessa transfiguração real, a sociedade permanecia um “todo não pacificado”.⁷⁴

Capitalismo perpétuo e crise imanente

Essa transformação do antagonismo social em conflito gerenciável e funcional, algo crucial para o capitalismo “organizado” e “garantido”, não pode ser vista como uma operação *sem restos*, ou seja, completamente bem-sucedida e definitiva. O sistema produtor de mercadorias permanece, em sua essência, contraditório. Este texto de 1968 (“Observações sobre o conflito social hoje”) é um dos poucos momentos em que Adorno fala explicitamente da possibilidade de *crise* em que a luta de classes, enquanto algo latente, poderia por fim se atualizar (crise entendida aqui no sentido moderno “clássico”, portanto como algo que exige uma decisão e aponta uma passagem para algo outro, uma abertura de futuro): “De todo modo, esta harmonia provavelmente não é tão duradoura

⁷⁰ Adorno, “Reflexionen zur Klassentheorie”, p. 377

⁷¹ „Os sindicatos tornam-se monopólios e os funcionários, bandidos que exigem obediência cega dos trabalhadores [Zugelassenen].“ “Reflexionen zur Klassentheorie” p. 380.

⁷² Cf. Puzone, p. 109

⁷³ Adorno, “Anmerkungen...”, p. 183.

⁷⁴ Adorno, *Dialética Negativa*, p. 133.

como tentam iludir por meio da afirmação de que aquela teoria crítica da qual querem se livrar de forma definitiva está ultrapassada ao relegá-la à metafísica.” (Trata-se aqui da desconfiança da sociologia positivista em relação a categorias pouco “científicas” como contradição, totalidade social etc.) “Em situações de crise, o conflito social pode se atualizar na forma de um conflito de classes; se novamente nas formas do mundo administrado, aguardemos.”⁷⁵ No mundo administrado e integrado, porém contraditório, há uma espécie de energia represada, que na crise – e essa aparece como a possibilidade mais plausível – explodirá rumo à *desintegração social*. Certos grupos sociais intermediários não organizados, que experimentarão privação e pobreza, escreve Adorno, portam um “potencial”: “Este potencial é um potencial de desintegração [*Desintegration*]. A desintegração [*Zerfall*] em partículas centrifugais é o reverso da integração social.”⁷⁶

A recusa da tese de Friedrich Pollock a respeito da harmonização política das contradições econômicas não poderia ser mais explícita, pois, como se sabe, foi Pollock quem, no círculo dos frankfurtianos, enfatizou a ideia de um *capitalismo sem crise* (que, a rigor, seria um oxímoro, pois contradiz a própria ideia de capital) por meio do conceito de “capitalismo de Estado”. Não pretendo reconstituir aqui em detalhes esse debate dos anos 1930 e 1940,⁷⁷ mas ressalto alguns pontos dessa pseudo-abolição da natureza contraditória da acumulação de valor por meio do Estado. É evidente que tais considerações já soam hoje, em um momento em que a dinâmica de crise retorna com força, disparatadas, tendo elas se tornado muito mais fáceis de serem desmentidas; porém, por mais que equivocadas em aspectos cruciais, elas apontam transformações estruturais do capitalismo que ressoam ainda hoje. Henryk Grossmann, que era próximo de Carl Grünberg e do primeiro círculo de frankfurtianos, havia publicado em 1929 *Das Akkumulations- und Zusammenbruchsgesetz des kapitalistischen Systems* [A lei de acumulação e do colapso do sistema capitalista]⁷⁸, em que o colapso do capitalismo era compreendido não como provocado por causas externas a ele, mas, segundo a própria teoria de Marx, constituía sua lei imanente. No livro III d’*O Capital*, Marx afirmava: “A verdadeira barreira da produção capitalista é o próprio capital, isto é: que o capital e sua

⁷⁵ Adorno, “Anmerkungen...”, p. 186.

⁷⁶ Adorno, “Anmerkungen...”, p. 188.

⁷⁷ Para citar algumas pesquisas mais recentes no meio universitário brasileiro: Puzone, Pedroso e Fleck; de Caux.

⁷⁸ Henryk Grossmann, *Das Akkumulations- und Zusammenbruchsgesetz des kapitalistischen Systems*. Leipzig, 1929. “Para Marx [...], o colapso é um resultado imanente, que segue da própria regularidade econômica do mecanismo capitalista.” Idem, p. 48 A esse respeito, ver o capítulo “Do colapso ao capitalismo de Estado” da tese de Vladimir Puzone.

autovalorização apareçam como ponto de partida e ponto de chegada, como motivo e finalidade da produção [...].”⁷⁹ Ou seja, um limite interno é inerente à “produção como uma finalidade em si mesma”⁸⁰. É inerente ao desenvolvimento capitalista expulsar trabalho vivo do processo produtivo, ao mesmo tempo em que o trabalho permanece como sua única fonte de valor *real*. A “elevação da força produtiva [...] sempre anda lado a lado com a desvalorização do capital existente.”⁸¹ A alteração da composição orgânica do capital⁸², isto é, a diminuição relativa do *quantum* de trabalho vivo (capital variável) objetivado em uma mercadoria em relação ao capital constante (maquinaria), estimulada pela concorrência e pelo desenvolvimento das forças produtivas, tem uma dinâmica de crise, isso é, ela nega seus próprios fundamentos segundo sua lei interna:

[A produção capitalista], com o progressivo decréscimo relativo do capital variável em relação ao capital constante, gera uma composição orgânica crescentemente superior do capital global, cuja consequência imediata é que a taxa de mais-valia, com grau constante e até mesmo crescente de exploração do trabalho, se expressa numa taxa geral de lucro em queda contínua. [...] A tendência progressiva da taxa geral de lucro a cair é, portanto, apenas *uma expressão peculiar ao modo de produção capitalista* para o desenvolvimento progressivo da força produtiva social de trabalho. [...] Como a massa de trabalho vivo empregado diminui sempre em relação à massa de trabalho objetivado, posta por ele em movimento, isto é, o meio de produção consumido produtivamente, assim também a parte desse trabalho vivo que não é paga e que se objetiva em mais-valia tem de estar numa proporção sempre decrescente em relação ao volume de valor do capital global empregado. Essa relação da massa de mais-valia com o valor do capital global empregado constitui, porém, a taxa de lucro, que precisa, por isso, cair continuamente.⁸³

⁷⁹ Marx, *O Capital III.1*, p. 189.

⁸⁰ Idem.

⁸¹ Idem, p. 187.

⁸² Adorno não só conhecia a teoria do colapso de Marx e acreditava que a lei da queda tendencial da taxa de lucro mantinha-se válida, como utilizou do conceito marxiano de “composição orgânica do capital”, para, em sua *Minima Moralia*, falar de uma “composição orgânica do homem”: “Cresce a composição orgânica dos homens. Aquilo pelo qual os sujeitos em si próprios são determinados como meios de produção, e não como fins vivos, aumenta da mesma forma que a proporção das máquinas relativamente ao capital variável.” Adorno, *Minima Moralia*, p. 226.

⁸³ Marx, *O Capital III.1*, p. 164. Vale notar que no debate marxista contemporâneo há uma polêmica em torno da lei da queda tendencial, que não cabe reproduzir aqui. De todo modo, há uma série de autores que enfatizam que há uma preponderância das *contra-tendências*, e que na verdade tal lei não se confirma, de modo que a produção real de valor continuaria a todo vapor. O caráter ideológico e negacionista em relação à tendência de colapso do capitalismo por parte de setores da esquerda revela nada mais nada menos que a histórica defesa do trabalho (produtor de valor real), sem o qual não haveria sustentação política e moral para tal esquerda. Não é por

Ou seja, com uma *taxa* decrescente do lucro, para manter uma *massa* de lucro constante, é necessária uma quantidade de capital empregado sempre crescente. Por um período, a constante expansão do mercado buscou dar conta dessa contradição interna.⁸⁴ Mas o que Pollock observou após a crise de 1929 e durante a ascensão do fascismo era algo que parecia ser a *anulação* dessa lei em decorrência da abolição da esfera da circulação e da concorrência como mecanismo regulador de preços. Parecia configurar-se “uma importante modificação estrutural, que põe sob ameaça o automatismo do mercado.”⁸⁵ Entre os novos fenômenos, observava-se o surgimento dos grandes monopólios com uma burocracia estatal de total influência sobre a produção e a circulação de mercadorias e a ascensão do *manager* como figura principal de poder. “O El Dorado da existência burguesa, a esfera da circulação, foi liquidada.”⁸⁶ Com a ideia de *planejamento*, as leis capitalistas apareciam como leis da natureza que haviam sido domadas por uma razão subjetiva. Horkheimer, em “O Estado Autoritário”, viu esse processo não como um desenvolvimento anômalo do capitalismo, mas como a sua própria verdade: “o automovimento do conceito de mercadoria leva ao conceito de capitalismo de Estado, assim como em Hegel a certeza sensível leva ao saber absoluto.”⁸⁷ Ou seja, diversamente daquilo que Adorno chamou de “fenomenologia do anti-espírito” na exposição d’*O Capital* que leva “da análise da forma da mercadoria até a teoria do colapso”⁸⁸, a verdade do capitalismo não era o seu fim, mas sua estabilização rumo à eternidade. “O capitalismo de Estado elimina o mercado e hipnotiza a crise pela duração da eterna Alemanha.”⁸⁹ A eliminação do elemento contraditório e dos *limites internos* era a eliminação do elemento temporal, daquilo que fazia do capitalismo uma coisa finita,

outro motivo que Robert Kurz afirma que “a desmoralização histórica da esquerda coincide com o fim da capacidade do capitalismo de se desenvolver.”

⁸⁴ “A contradição interna procura compensar-se pela expansão do campo externo da produção.” Marx, *O Capital III.1*, p. 185.

⁸⁵ Pollock, *A situação atual do capitalismo e as perspectivas de uma nova ordem de planificação econômica* (1932), trad. Luiz de Caux e Amaro Fleck, manuscrito, p. 30.

⁸⁶ Horkheimer, p. 55

⁸⁷ Horkheimer, “Autoritärer Staat”, p. 68.

⁸⁸ Adorno, *Dialética Negativa*, p. 294-295.

⁸⁹ p. 56

portanto, algo cuja verdade, ao menos segundo Hegel, é seu *fim*.⁹⁰ A promessa de Hitler de que o Terceiro Reich duraria mil anos parecia uma ameaça real.⁹¹

Um dos elementos cruciais dessa “transformação estrutural” do capitalismo é que a dominação econômica impessoal do trabalho abstrato havia aparentemente perdido sua relevância frente à dominação pessoal direta: “Sob o capitalismo de estado, os homens aparecem como comandantes ou comandados.”⁹² A dominação mediada, determinada pela forma social, assumia uma forma sem mediações, havia se convertido em dominação *subjetiva*. Também Franz Neumann, que discordava de Pollock e polemizou contra ele, falava de uma “economia de mando” [*Befehlswirtschaft*]. No fascismo, “o chicote do desemprego foi substituído pelo terror político.”⁹³ Isso colocava um grave problema para a teoria crítica que se compreendia como continuação direta da crítica da economia política, pois, segundo Pollock, “sob o capitalismo de Estado, a economia enquanto ciência social perdeu seu objeto.”⁹⁴ Se no período liberal do capitalismo, que engloba o século XIX e o início do XX, a determinação econômica se sobrepunha à esfera política, o que se desenhava para Pollock era uma nova *era* do capitalismo em que a política (entendida aqui como regulação estatal) passa a definir as normas de funcionamento da reprodução social: “A substituição dos meios econômicos por meios políticos como a última garantia para a reprodução da vida econômica muda o caráter de todo o período histórico. Isto significa a transição de uma era predominantemente econômica para uma era essencialmente política.”⁹⁵ Seria necessário talvez precisar que aquilo Pollock chama de “guinada política” do capitalismo é na verdade uma guinada *gerencial*. Ou seja, ela não passa por aquilo que Habermas entende por política no sentido de estabelecimento de “finalidades práticas”, como a vida boa, a emancipação etc., mas é caracterizada sobretudo por aquilo que ele via como uma racionalidade *tecnocrática*, isto é, voltada para o bom funcionamento do sistema dado. A compreensão pollockiana de “política” é demasiado pobre: por isso ele vê como alternativa à “versão autoritária” do capitalismo de Estado uma “versão democrática” (algo que não é cogitado por Horkheimer em seu

⁹⁰ “Die endlichen Dinge *sind* [...] aber die Wahrheit dieses Seins ist ihr *Ende*.” HEGEL, *Wissenschaft der Logik*, Frankfurt am Main 2012, 139. TRAD

⁹¹ Essa expectativa não conduz, como por vezes se interpreta, a um pessimismo quietista. No mesmo texto de Horkheimer: “O horror na expectativa de um período mundial autoritário não impede a resistência.” Horkheimer, *Autoritärer Staat*, p. 72.

⁹² Pollock, *Capitalismo de Estado* REF

⁹³ p. 91

⁹⁴ p. 98

⁹⁵ Pollock, *Capitalismo de Estado* REF

“Estado Autoritário”). Por essa razão não existe efetivamente uma versão *democrática* em sentido enfático do capitalismo de Estado: mesmo em sua sobrevida no mundo das democracias liberais do pós-guerra, ele permanece como uma “economia de comando” planejada por tecnólogos sociais independentemente da coloração política.

A tese fundamental de Pollock de que a anulação da dinâmica econômica da circulação por meio do planejamento “vindo de cima” acarretava uma anulação da própria contradição imanente do capitalismo nunca chegou a ser aceita por Adorno, pois seria algo que comprometeria a própria ideia de dialética. Em oposição a isso, Adorno enfatizava que a dialética não era somente movimento da contradição, mas que a *estática* e a estabilização também eram figuras da dialética: “A dinâmica é meramente *um* aspecto da dialética.”⁹⁶ Isso incluía ao mesmo tempo uma crítica à concepção da dinâmica como progresso e à estática como fim deste: se o progresso era o sempre-igual, ou seja, não era progresso algum, então a paralisia desse processo não é o fim da (pré-)história. Há uma continuidade entre momentos “dinâmicos” e “estáticos”. “Se a dinâmica sempre foi o igual, então seu fim hoje não é o fim.”⁹⁷ Visto de outra forma, a ideia de um capitalismo sem crise, isto é, sem contradições internas que o levariam a seu ocaso, não seria um pensamento anti-dialético, pelo contrário: segundo Horkheimer (como consta em notas de conversa feita pelo próprio Pollock), tal ideia seria uma “recaída em Hegel”:

Pretende-se dizer com esse conceito [de capitalismo sem crise] que o capitalismo conseguiu superar suas contradições econômicas? Mas se ele é uma sociedade sem contradições, então ele não pode, a partir delas, perecer [*zu Grunde gehen*]. Uma sociedade sem contradições tem existência ilimitada. / Isso é uma recaída em Hegel, isso é, na afirmação de que há uma forma da sociedade capitalista que significa um destino final na história da humanidade e a qual ela foi adentrada. Claramente essa visão é absurda. Portanto, devem continuar a existir as contradições que fazem do capitalismo uma configuração transitória. Se as contradições apontadas por Marx não são mais efetivas hoje, trata-se de mostrar onde estão essas contradições.⁹⁸

Horkheimer parece aqui escrever justamente o que ele defendia em seu ensaio “Estado Autoritário”, quando dizia que “o automovimento do conceito de mercadoria leva ao conceito de capitalismo de Estado, assim como em Hegel a certeza sensível leva

⁹⁶ Adorno, *Reflexionen zur Klassentheorie*, p. 374.

⁹⁷ Idem, p. 391.

⁹⁸ Horkheimer, “Späne. Notizen über Gespräche mit Max Horkheimer” in HGS 14, p. 277

ao saber absoluto.”⁹⁹ De todo modo, é latente na tese do capitalismo de Estado um hegelianismo ao estilo de Fukuyama, que, na esteira de uma interpretação kojèveana, trouxe de volta o tema do fim da história ao final da Guerra Fria.¹⁰⁰ Na célebre passagem de uma carta a Horkheimer, Adorno refere-se de forma explícita ao artigo “Capitalismo de Estado” de Pollock:

O melhor modo em que posso resumir minha opinião sobre esse artigo é que ele representa uma inversão de Kafka. Kafka representou a hierarquia dos escritórios como o inferno. Aqui o inferno se transforma numa hierarquia de escritórios. Ademais, o todo é formulado de modo tão tético e, em sentido husserliano, ‘a partir de cima’, que prescinde completamente de impressividade, isso sem falar no pressuposto não-dialético de que seria possível uma economia não antagonista em uma sociedade antagonista.¹⁰¹

A “respiração artificial” que garante a sobrevivência do capitalismo, que impede que a *crise* seja um momento de decisão entre morte e vida, já havia se tornado estrutural. O elemento de obsolescência do capitalismo inverte-se naquilo que o mantém. Quando

⁹⁹ Horkheimer, “Autoritärer Staat”, p. 68.

¹⁰⁰ Parêntese: não deixa de existir uma analogia entre o capitalismo perpétuo de Pollock e a crise perpétua contemporânea como catástrofe permanente. Se pensarmos com Koselleck que a ideia de crise está vinculada a uma experiência temporal específica, a saber, a um horizonte de futuro que se abre em uma situação que exige uma *decisão*, a experiência que temos na crise contemporânea é distinta, o que faz Paulo Arantes questionar se “recorrer à noção de crise ainda faz alguma diferença agora que nossa relação política com o tempo tornou-se inteiramente outra” (Arantes, “Entrevista – Sinal de Menos”). Isto é, a crise que vivemos não é nenhuma contradição imanente que estaria gestando um futuro, uma passagem para o novo a partir de si, pois é “evidência maior do nosso tempo [...] que a decomposição da sociedade capitalista a rigor não anuncia mais nada, quer dizer, mais nada daquelas velhas coisas boas de sempre.” Que Paulo Arantes veja em Fukuyama a verdade de um testemunho de época, uma época em que “o tempo do mundo perdeu sua força”, corre junto com seu pouco-caso com a ideia de crise. “Recaída em Hegel”, como diria Horkheimer? Talvez, afinal esse diagnóstico de época porta uma filosofia da história em sentido enfático. Isso significa que o capitalismo não é mais uma forma *contraditória*? Ou há uma mudança qualitativa na ideia de contradição? Ou o momento positivo-racional de superação da contradição sempre foi uma mistificação da dialética? Se o colapso do capitalismo não é sua morte necessária, mas é um colapso que *persiste*, então podemos falar que a dialética capitalista se reproduz, para falar como Adorno, segundo a “lógica da desintegração” – uma espécie de *entropia* que, vinculando hegelianamente Sociedade e Natureza, conduz tudo a uma morte térmica.

¹⁰¹ (Adorno e Horkheimer, 2004, p. 139-140) *referência*. E continua: “Eu prevejo uma situação realmente aporética. Se o artigo é publicado nessa ou em uma versão semelhante, então ela apenas provocaria danos à reputação do Instituto, mas, sobretudo, à de Fritz [Pollock], e liberaria o alarido triunfante de todos os Löwe, Neumann e tutti quanti. Mas se ele não for publicado, então isso seria uma derrota grave para o número [da Revista] sobre o capitalismo de Estado, pois nem precisamos falar do que se pode esperar do artigo de Neumann, inspirado por Lynd, sobre a possibilidade de um capitalismo de Estado democrático”. Retirei a tradução deste trecho do texto de Luiz de Caux e Amaro Fleck.

Adorno tentou delinear o “capitalismo tardio”, notou essa obsolescência das relações de produção, que não só são ultrapassadas pelas forças produtivas, como deveriam ser arrebatadas por esta, segundo a predição de Marx. Entretanto, as relações de produção ganham uma espécie de onipotência negativa, isto é, elas tornam-se intransponíveis justamente em seu caráter objetivamente anacrônico.

O poder das relações de produção, que não foram revolucionadas [*umgewälzt*], é maior do que nunca, mas, ao mesmo tempo, elas são objetivamente anacrônicas, estão por toda parte adoecidas, danificadas, perfuradas. Elas não funcionam mais de forma autônoma [*selbstständig*]. O intervencionismo econômico não é enxertado de forma estranha ao sistema, como pensa a velha escola liberal. Ele é imanente ao sistema, a quintessência [*Inbegriff*] da autodefesa; nada poderia esclarecer o conceito de dialética de forma mais contundente.¹⁰²

Em diversas passagens Adorno afirma que Marx havia sido muito otimista em relação ao desenvolvimento das forças produtivas com a expectativa de que elas iriam arrebatadas as relações de produção (e acabaram assumindo um teor positivo). Nesse aspecto, Adorno via efetivamente uma anulação da dialética entre forças produtivas e relações de produção (Marcuse falava de uma *simbiose* entre as duas): “A marca dessa era é a preponderância das relações de produção sobre as forças produtivas, que no entanto há muito tempo zombam das relações de produção.”¹⁰³ É provável que esse novo “intervencionismo econômico”, fenômeno generalizado, fosse o cimento dessa simbiose. No espectro político do pós-guerra, a ideia de economia planejada não era exclusividade nem da economia de comando socialista do bloco soviético nem da esquerda ocidental social democrata, de forma que, como lembra Hobsbawm, “um estadista americano de férreas credenciais capitalistas – Averrel Harriman – [disse] a seus compatriotas, em 1946: ‘As pessoas deste país não têm mais medo de palavras como ‘planejamento’ [...] as pessoas aceitaram o fato de que o governo tem de planejar tanto quanto os indivíduos deste país.’”¹⁰⁴ Aos poucos, termos como “liberalismo *social*”, “capitalismo de *Estado*”, “economia *planejada*” deixaram de soar como oxímoros no ouvido das pessoas. Havia algo que parecia ser não-capitalista no capitalismo, algo que parecia *alheio* ao sistema. Nesse ponto Adorno insistia que aquilo que parecia ser algo *de fora* era na verdade o

¹⁰² Adorno, “Spätkapitalismus oder Industriegesellschaft”, p. 367.

¹⁰³ Idem, p. 363.

¹⁰⁴ Hobsbawm, *Era dos Extremos*, p. 268.

próprio âmago da coisa: “O que é estranho ao sistema [*das Systemfremde*] revela-se como constituinte do sistema.”¹⁰⁵ Quando Adorno proferiu sua palestra “Capitalismo tardio ou sociedade industrial” em um congresso de sociologia, ainda estava no ar a questão se aquela sociedade na qual viviam *ainda era capitalista*. Ele insistia de forma didática: “A sociedade é sociedade industrial de acordo com suas *forças* produtivas. [...] Por outro lado, a sociedade é capitalismo em suas *relações* de produção.”¹⁰⁶

Por fim, Adorno era avesso a um certo weberianismo da tese pollockiana, segundo a qual o processo de racionalização social dominaria todas as esferas, inclusive a econômica. Em oposição a isso, Adorno gostava da expressão “anarquia da produção de mercadorias” de Marx. Ou seja, o capitalismo é, no fundo, uma *bagunça*. Por um lado, trata-se efetivamente de uma sociedade que se tornou completamente “socializada”, isto é, uma sociedade que se tornou totalidade, completamente mediada pela forma da mercadoria, totalmente administrada. Por outro lado, o núcleo que lhe dá sentido, isso é, a produção de mercadorias, permanece uma desrazão. Adorno faz isso, no entanto, sem ter como horizonte o planejamento e a realização desse processo de racionalização social: “tal planejamento racional está, de acordo com sua própria essência, vinculado à dominação.”¹⁰⁷ Tanto no bloco soviético quando no mundo ocidental havia uma convergência entre economia planificada e desrazão objetiva do valor que se autovaloriza, entre burocracia e capitalismo. Como disse o próprio Adorno em conversa com Horkheimer: “O mundo não é só louco. Ele é louco e racional.”¹⁰⁸

A bomba, os russos e os americanos

A verdade é que me recuso a admitir a forçosa alternativa do binômio sinistro: Rússia – Estados Unidos. Se não houvesse possibilidade de salvação fora da opressão comunista ou do imperialismo norte-americano, então seria melhor que este mundo se espatifasse sob o poder das bombas de hidrogênio das duas facções.

Manuel Bandeira, Entrevista, 1952

¹⁰⁵ Adorno, “Spätkapitalismus oder Industriegesellschaft”, p. 368.

¹⁰⁶ Adorno, “Spätkapitalismus oder Industriegesellschaft”, p. 361.

¹⁰⁷ Adorno, *Vorlesung – Fragen der Dialektik*, Aula de 28/01/1964, TWAA.

¹⁰⁸ “Die Welt ist ja nicht nur verrückt. Sie ist verrückt und rational.” HGS 19, p. 47.

Retorno ao ponto em que é necessário lembrar que o mundo pós-1945 é o mundo depois de Hiroshima e Nagasaki. É o mundo em que, nas palavras de Gumbrecht, “a imagem do suicídio coletivo de um país – estendido a toda a Humanidade – transformou-se numa possibilidade material ao alcance da tecnologia, e isso o mundo não poderá esquecer.”¹⁰⁹ As imagens progressistas da história vinham se desfazendo desde a Primeira Guerra Mundial, e isso se radicalizou ao se constatar que a mesma coisa que aumentava o poderio da humanidade, a saber, o progresso técnico, tinha dado à humanidade uma onipotência negativa, que incluía o poder de se auto-aniquilar: era o sinal definitivo de que se tratava de uma nova época – uma época que, paradoxalmente, voltava a cultivar de forma dúbia projeções progressistas. Afinal, o progresso agora ganhava um sentido puramente de evitação, como notava Adorno: “Hoje, tais reflexões [sobre o progresso] culminam na consideração sobre se a humanidade será capaz de evitar a catástrofe.”¹¹⁰ De todo modo, trata-se de uma época que, para Günther Anders, sequer poderia ainda ser chamada de “época”, pois como ela é a última (se a bomba é impossível de ser desinventada, a era nuclear é intransponível), ela é considerada um *prazo*.

*A época das mudanças de época está terminada desde 1945. Daqui em diante vivemos em uma era que não é mais uma época passageira antes de outras, mas um "prazo", durante o qual nosso ser não é nada mais que ininterruptamente um "ser-por-pouco" [Gerade-noch-sein]. A obsolescência [Obsoletheit] de Ernst Bloch, que relutou mesmo em tomar conhecimento do acontecimento de Hiroshima, consistiu em sua crença levada quase por inércia de que nós viveríamos ainda em um "ainda-não", isto é: em uma "pré-história" precedente à verdadeira [dem Eigentlichen]. Ele não conseguiu se esforçar em não ter esperança [nichthoffen] por um momento que seja.*¹¹¹

¹⁰⁹ Continua ele: “Sabemos – mais até pelos rostos imortalizados num punhado de fotos do que pelas palavras dos sobreviventes – que as mulheres e os homens que viveram aqueles momentos em Hiroshima acreditaram que tinha chegado o início do fim do mundo. Nunca haverá futuro suficiente para provar-lhes o contrário.” Gumbrecht, cit., p. 36-37.

¹¹⁰ Adorno, “Progresso”, p. 38.

¹¹¹ Günther Anders, *Die Antiquiertheit des Menschen II*, cit., p. 20. As inversões provocativas de Bloch são uma constante nos textos de Anders: a *Zeitenwende* [mudança dos tempos/mudança de época] e a *Wendezeit* [tempo das mudanças] de Bloch tornam-se, no título de um livro seu sobre a ameaça nuclear, *Endezeit* e *Zeitenende* [tempo do fim e fim dos tempos]. Em outro livro, que reúne reações públicas a uma entrevista de Anders na qual ele defende a necessidade de ação política violenta e diz que “a esperança só é outra palavra para covardia”, há o seguinte comentário de dois jovens autores: “Não nos tome nosso Bloch, Günther Anders! A nossa esperança beletrista agaloada. [...] Não há mais como salvar Bloch, isso nós sabemos. E mesmo assim nós precisamos dele como espírito de vida [*Lebenssprit*] e doador de ânimo [*Atemgeber*], pois nós temos ainda – esperamos – uma vida pela frente, temos somente 35 anos e não já 85.” Anders, *Gewalt – Ja oder nein?*, cit., p. 52. Na era da obsolescência da esperança, para Anders, a *paciência* já não é mais

A difusão do termo “era atômica” era prova de que se adentrava, de fato, em uma outra *era* – fato determinante para as mais diferentes esferas, inclusive, aliás, o direito. Um respeitável cientista político da Universidade de Cornell, e não um filósofo alemão exagerado, afirmou em seu livro *Constitutional Dictatorship*, de 1948: “*It is not too much to say that the destiny of this nation in the Atomic Age will rest in the capacity of the Presidency as an institution of constitutional dictatorship. In the Atomic Age upon which the world is now entering, the use of constitutional emergency powers may well become the rule and not the exception.*”¹¹² Uma possível guerra nuclear certamente não se configura do mesmo modo como uma guerra tradicional – e isso altera a configuração do Estado que, diante da possibilidade de uma guerra nuclear, deve poder reduzir todo o aparato jurídico e estatal aos plenos poderes do presidente e seu botão vermelho.

Se Günther Anders, impactado pela dimensão do que significava a era nuclear, transformou a bomba atômica em objeto filosófico ao qual dedicou imensamente sua energia intelectual e política¹¹³, nos escritos de Adorno a bomba raramente aparece de forma direta, somente de forma lateral. Em uma carta a Günther Anders, Adorno justifica: “Eu sempre evitei escrever sobre a bomba atômica por um motivo que não é muito simples de compreender, talvez por causa da desproporção entre o punho cerrado de um intelectual e aquele dispositivo [*Einrichtung*], certamente não por covardia.”¹¹⁴ Isso não significa, para Adorno, uma diminuição da dimensão da bomba e seu efeito sobre a realidade contemporânea, pelo contrário. Em suas “Notas marginais sobre teoria e práxis”, é a existência da bomba que reduz um certo tipo de política, outrora potencialmente revolucionária, a teatro: “Contra os que administram a bomba, são ridículas as barricadas; por isso, brinca-se de barricadas e os donos do poder toleram temporariamente os que estão brincando.”¹¹⁵ A brutalidade e o anti-idealismo político

considerada uma virtude. Apesar de tais passagens duras, Anders dedica seu livro *Der Blick vom Mond* a Bloch, “com amizade e admiração”.

¹¹² Clinton Rossiter, *Constitutional Dictatorship: Crisis Government in the Modern Democracies*. Princeton University Press: Princeton, 1948, p. 297. Rossiter é um dos autores analisados por Agamben em seu *Estado de Exceção* – agradeço ao Paulo Arantes pela referência.

¹¹³ Como Günther Anders, que escreveu sobre a *responsabilidade* diante da existência da bomba, Sartre escreveu no final da guerra: “[E]ssa pequena bomba que pode matar cem mil homens de um só golpe, e que amanhã matará dois milhões, ela nos coloca de repente diante de nossas responsabilidades. Da próxima vez, a Terra pode explodir: esse fim absurdo deixaria em suspenso para sempre os problemas que, há dez mil anos, constituem nossas preocupações.” Sartre, “La fin de la guerre”, in *Situations III*, p. 68.

¹¹⁴ Briefe Adorno-Anders, TWAA.

¹¹⁵ Adorno, “Notas marginais sobre teoria e práxis, p. 217

dessa frase é digna de um Carl Schmitt, que, aliás, diz coisa muito semelhante acerca da assimetria de poder produzida pelo desenvolvimento tecnológico (tão semelhante que nos faz especular se se trata de uma referência direta de Adorno a Schmitt): “As imagens tradicionais de marchas de rua, barricadas etc. aparecem como brincadeira de criança frente a esses instrumentos de poder modernos.”¹¹⁶ A observação mais problemática de Adorno, contudo, a respeito da bomba atômica, encontra-se em um texto que é na verdade uma nota, assinada junto com Horkheimer, intitulada “A URSS e a paz”, em que eles respondem a um chamado de um grupo de pacifistas da universidade contra os armamentos nucleares:

É evidente que o desenvolvimento da paz é hoje o desejo mais urgente de todas as pessoas, e que as novas armas podem ocasionar a catástrofe definitiva. Mas é uma expressão da situação enleada [*verstrickt*] e ofuscada, que força para aquele horror absoluto, que a verdade ainda corre o risco de ser invertida em mentira, na medida em que ela é usada a serviço da mentira. Apelo à paz e ostracização das armas nucleares são um momento da propaganda soviética, que visa em toda parte tirar proveito das emoções humanas, de forma que seja quebrada a resistência contra o poder [*Gewalt*] que emana da União Soviética e que não irá hesitar em desencadear a guerra quando os poderosos [*Gewaltherrscher*] de Moscou acreditarem que podem ganhá-la. A demanda por paz, compartilhada pelos povos de todos os países, é utilizada para que a nova empresa totalitária ganhe tempo.¹¹⁷

Nesse trecho, Adorno e Horkheimer parecem reproduzir algo da paranoia anti-comunista estimulada do lado ocidental da cortina de ferro, uma paranoia que visava construir legitimidade na opinião pública para a corrida nuclear que se desenrolava. Não sabemos se a voz dominante aqui é de Horkheimer, que escreveu também em um fragmento intitulado “O futuro da Europa”, cujo destino, anunciava ele de forma

¹¹⁶ É nesse contexto que Schmitt escreve essa frase: “Estamos todos sob a impressão de um violento aumento de poder de todo Estado hoje por meio do melhoramento da técnica, mais especificamente, dos instrumentos de poder [*Machtmittel*] técnico-militares. Os meios técnicos modernos conferem também a um pequeno Estado e seu governo um tal poder e eficácia, que, comparativamente, tornam-se pálidas as velhas representações tanto do poder estatal como da resistência contra ele. As imagens tradicionais de marchas de rua, barricadas etc. aparecem como brincadeira de criança frente a esses instrumentos de poder modernos. Todo Estado é coagido a assumir o controle das novas armas. Se ele não tem a força e a coragem para isso, então um outro poder ou outra organização assumirá o controle, e então ele será o Estado.” Carl Schmitt, “Starker Staat und gesunde Wirtschaft” in *Staat, Großraum, Nomos. Arbeiten aus den Jahren 1916-1969*, p. 73-74. Agradeço a Giovanni Zanotti pela referência.

¹¹⁷ Adorno, “Die UdSSR und der Frieden” in: GS 20.1, p. 390.

pessimista, era o autoritarismo: “Sem exaltação e forças armadas, sem milagre econômico e rearmamento, Moscou teria tomado a Alemanha ocidental há muito tempo.”¹¹⁸

Claude Eatherly, o piloto de Hiroshima que se tornou posteriormente um pacifista engajado e que se correspondia com Günther Anders, era acusado nos Estados Unidos de ser pró-Stalin e de influenciar as eleições – lembremos que tanto o anti-comunismo quanto o militarismo tinham importante função eleitoral e eram fortes determinantes da política interna americana.¹¹⁹ De todo modo, é possível dizer que, mantendo aquela divisão em dois que Habermas fez de Adorno, há de um lado o crítico radical do capitalismo e de suas formas culturais e políticas (que, de forma “meta-crítica”, engloba a União Soviética), e de outro o *Volkspädagog*, um social-democrata mais por cautela do que por convicção, pois no fundo sabia-se muito bem a farsa daquele jogo de cena, mas era necessária uma atitude de precaução em relação aos perigos da recaída no fascismo, ao mesmo tempo em que era intolerável um alinhamento ao horror da sociedade de mobilização total soviética. Nesse contexto, Adorno nutria até mesmo uma simpatia, apesar de tudo, pelos Estados Unidos. Ao mesmo tempo em que Adorno se debruçava com acidez crítica (e até repulsa) sobre as patologias da sociedade americana nos seus aspectos mais diversos (algo bastante evidente tanto na *Dialética do Esclarecimento* quanto nas *Minima Moralia*¹²⁰, ambos escritos durante o exílio), ele, enquanto judeu que havia fugido da velha Europa em chamas, não deixou de sentir uma lufada de ar fresco no novo mundo. Em vários momentos, Adorno indica que nos EUA haveria uma cultura democrática mais enraizada que nos países europeus. Os breves comentários de Adorno sobre a democracia americana parecem surgir menos de uma análise detida de suas estruturas políticas e sociais, mas muito mais de uma impressão que parte da experiência vivida, um sentimento filosófico do clima espiritual e histórico – de forma semelhante a Benjamin em suas anotações de viagem. Há um encantamento de viajante tanto nos comentários de Benjamin sobre a União Soviética, da época de sua viagem a Moscou, quanto nas referências de Adorno ao enraizamento das experiências democráticas na vida

¹¹⁸ Horkheimer, “Nachgelassene Notizen 1949-1969”, HGS 14, p. 113.

¹¹⁹ “A cruzada contra o ‘Império do Mal’ a que – pelo menos em público – o governo do presidente Reagan dedicou suas energias destinava-se assim a agir mais como uma terapia para os EUA do que como uma tentativa prática de reestabelecer o equilíbrio de poder mundial.” Hobsbawm, cit., p. 245. Também McCarthy havia descoberto “o potencial político da denúncia em massa do inimigo interno”. Idem, p. 232.

¹²⁰ O próprio emprego de termos em inglês tem, muitas vezes, uma função irônica e crítica em relação a reificações na linguagem do *business*, tornando por vezes inseparável o “mundo da vida” norte-americano, com suas formas culturais particulares específicas, sua linguagem etc., e o próprio capitalismo.

norte-americana, tendo sempre a terrível Alemanha como medida de comparação. Retomando suas experiências no exílio, Adorno escreve:

Foi mais essencial e proporcionou-me mais felicidade, a minha experiência da substancialidade das formas democráticas: que elas estão infiltradas na vida norte-americana, enquanto que, na Alemanha, nunca foram mais do que regras de jogo formais e, segundo temo, ainda não são mais do que isso. Ali conheci um potencial de humanidade real, como quase não existe na velha Europa. A forma política da democracia está infinitamente mais próxima das pessoas. É próprio da vida norte-americana, apesar da pressa tão deplorada, um momento de amenidade, benignidade e grandiosidade, que é o extremo oposto da maldade represada e da inveja represada que explodiu na Alemanha entre os anos 1935 e 1945.¹²¹

A oposição entre o ar utópico da modernidade americana e a deformação histórica alemã aparece em outros momentos, o que contradiz certa imagem (estado-unidense, por certo) de um Adorno excessivamente europeu.¹²² Por exemplo, no texto “*Individuum und Staat*”, ele observa que na Alemanha nunca se realizou uma identidade entre Estado e Povo (que seria, por fim, uma espécie de dissolução do Estado, em que o Estado deixaria de ser sentido enquanto algo *outro*, em oposição ao indivíduo), enquanto nos Estados Unidos o Estado seria sentido de forma mais amena, menos opressiva (a ideia insinuada de uma identidade realizada é exageradamente utópica e dificilmente poderia ser desenvolvida seriamente, tendo em vista tanto o macartismo quanto os desdobramentos contemporâneos do que se tornou o Estado norte-americano como um Estado altamente militarizado):

O povo alemão nunca se viu como idêntico ao próprio Estado. O Estado sempre foi visto na melhor das hipóteses como um poder benevolente, porém muito mais como um poder ameaçador,

¹²¹ Adorno, “Experiências científicas nos Estados Unidos”, p. 174.

¹²² Até mesmo aquilo que produziria o vínculo forte entre Adorno e a Europa, a saber, a ideia de “cultura” e “espírito”, foi algo cuja relativização na experiência norte-americana teve seu valor educativo, daí sua “gratidão intelectual” frente a esse país: “Nos Estados Unidos, libertei-me da ingênua credulidade cultural, adquiri a capacidade de ver a cultura desde o lado de fora. Eu explico: apesar de toda minha crítica social, e pese a que tinha consciência do predomínio da economia, desde sempre tive por evidente a absoluta relevância do espírito. Que essa evidência não é válida assim sem mais, vim a aprender na América, onde não impera qualquer respeito tácito pelo espiritual, como no centro e no ocidente da Europa, em setores que vão além da denominada classe culta; a ausência desse respeito leva o espírito à consciência crítica de si mesmo.” Adorno, “Experiências científicas nos Estados Unidos”, p. 173-4

corador de impostos, fazedor de guerras, de todo modo um poder estranho [*fremde*]. Com efeito, no período do crescimento industrial, havia todo tipo de vantagens, porém esperava-se somente o negativo do Estado, mesmo quando não se pertencia às camadas que viviam em conflito imediato com o poder do Estado. Talvez em nenhum outro aspecto a diferença entre o clima político na América e na Alemanha seja tão perceptível como nesse. Pois o Estado americano é sentido de fato por seus cidadãos como uma forma de organização social, mas nunca como uma autoridade que paira sobre a vida dos indivíduos, como uma autoridade mandante ou mesmo absoluta. [...] A ausência de um tal fetichismo do Estado nos países anglo-saxões, mas sobretudo justamente na América, torna a relação do indivíduo com o Estado muito mais fácil. Se lá, como em toda parte, grandes partes da população se defrontam com o Estado de forma indiferente, então eles não têm o sentimento de que o Estado é algo completamente outro do que eles mesmos, algo fora deles, um ser em si, e que teria que comandá-los de forma despótica.”¹²³

De forma distinta dos Estados Unidos, há na Alemanha uma identificação patológica entre essas duas instâncias que são radicalmente separadas (indivíduo e Estado): “Na Alemanha, porém, as massas podiam eventualmente identificar-se com o Estado como com um pai forte e tirânico. Mas elas nunca foram idênticas a ele. Justamente a jamais superada consciência de estranheza [*Fremdheit*] para com o Estado levou então à exacerbação obstinada da crença no Estado sob o regime autoritário.”¹²⁴ Apesar de todos os seus estudos sobre os potenciais fascistas internos à sociedade americana, para Adorno “[...] a força de resistência contra as correntes fascistas é maior nos Estados Unidos que em qualquer país europeu, com a exceção, talvez, da Inglaterra [...]”.¹²⁵ A americofilia de uma geração inteira da esquerda alemã (e que ressoa ainda hoje) está ligada à significativa contribuição dos Estados Unidos para a derrota militar do nazi-fascismo na Europa. Por isso, diferentemente de lugares periféricos como a América Latina, onde o anti-americanismo tem um caráter anti-imperialista e de afirmação das soberanias e identidades nacionais (o que não tem a ver, a princípio, com anti-capitalismo), o anti-americanismo aparece na Alemanha como o ressentimento dos perdedores. Por isso, Horkheimer diz (também aqui na caneta de Pollock):

¹²³ Adorno, “Individuum und Staat” in: GS 20.1, p. 291.

¹²⁴ Adorno, “Individuum und Staat”, p. 291

¹²⁵ Adorno, “Experiências científicas nos Estados Unidos”, p. 175.

A América salvou a Europa da completa escravidão. A resposta é hoje em toda parte, não somente na Alemanha, uma profunda e disseminada hostilidade aos Estados Unidos. [...] Surpreendente é a circunstância em que onde há anti-americanismo, espalha-se também o antissemitismo. O mal-estar geral, condicionado pelo declínio da cultura, busca um culpado, e pelos motivos citados acima, entre outros, ele encontra os americanos, e na América, os judeus, como sempre, que supostamente dominam os Estados Unidos.¹²⁶

Mas não custa lembrar que a posição de Horkheimer e de Adorno não eram a mesma, principalmente a partir dos anos 1950, quando Horkheimer passou a assumir uma posição decididamente mais conservadora (que marca, segundo comentadores, sua passagem do marxismo a um pessimismo metafísico schopenhaueriano – embora tal schopenhauerianismo, como mostrou Alfred Schmidt em vários de seus trabalhos, tenha também uma função crítica). Mas o anti-comunismo de Horkheimer era algo que se fazia presente. Em uma conversa entre os dois, Horkheimer diz, sobre o fato de na Alemanha, aos olhos do povo, os Estados Unidos parecerem suspeitos e a Rússia não: “Os russos já são metade fascistas.” Ao que Adorno responde: “Se o coração dos alemães batem pelos russos, isso não é somente negativo. Eles acreditam que os russos defendem o socialismo. [...] Sobre os americanos, eles acham que é tudo só dinheiro.”¹²⁷

¹²⁶ Horkheimer, “Späne”, p. 408.

¹²⁷ “H: Die Russen sind schon halbe Faschisten. A: Wenn das Herz der Deutschen für die Russen schlägt, so ist das nicht nur negativ. Sie glauben, die Russen stehen für den Sozialismus ein. [...] Bei den Amerikanern, glauben sie, es geht alles ums Geld.” Adorno; Horkheimer, “Diskussion über Theorie und Praxis”, HGS 19, p. 56.

Capítulo 2 - A dimensão moral da verdade: sobre um conceito enfático de verdade na teoria crítica

There is an essential connection between freedom and truth, and any misconception of truth is, at the same time, a misconception of freedom.
[Herbert Marcuse, Espólio, 1939]¹²⁸

Somente o exagero é verdadeiro.
[Adorno & Horkheimer, Dialética do Esclarecimento]

O mundo é falso. Imaginação e verdade.

Quando não se tem imaginação, morrer não é nada; quando se tem, morrer é demais.
[Louis-Ferdinand Céline, Viagem ao fim da noite]

O espírito utópico pressupõe um distanciamento da realidade imediata, pois deseja algo que não existe. Certos autores da assim chamada "teoria crítica" buscaram trabalhar com um conceito de verdade que correspondesse à exigência de ser *contra o existente*. Um ímpeto certamente vanguardista, na esteira do expressionismo¹²⁹, pois, como dizia

¹²⁸ Citado em Jürgen Habermas, *Verdade e justificação - ensaios filosóficos*. São Paulo: Loyola, 1999, p. 267.

¹²⁹ A relação entre as origens da teoria crítica e o expressionismo, cuja marca permanece ainda nas obras tardias de Adorno, não é casual e mereceria uma pesquisa à parte. Hartmut Scheible diz que *Geist der Utopie* de Ernst Bloch também poderia se chamar "Filosofia do Expressionismo", e que a crítica das formas enrijecidas (que provinha da *Lebensphilosophie*) como crítica da reificação e a estreita ligação entre arte e ética na crítica musical de juventude de Adorno mostram que a estética de Adorno tinha sua origem no movimento expressionista ("*Dem Wahren Schönen Guten*. Adornos Anfänge im Kontext", p. 316-7). Para além disso, ele analisa, em outro texto, os (maus) esforços literários de juventude de Horkheimer, enfatizando que: "Expressionismo significa também – e sobretudo – a busca pelo 'novo homem', o levante da geração dos 'filhos' contra os 'pais', cujo pensamento orientado por categorias econômicas se opõe ao ideal da 'personalidade' não atrofiada. Tudo isso encontra-se também em Horkheimer." Scheible ressalta aí as contradições políticas da sensibilidade guiada por uma *Weltschmerz* distanciada do mundo: "Justamente a radicalidade verbal do protesto expressionista permite supor que o ambicionado 'novo homem' por fim ficará preso às combatidas concepções burguesas". Um juízo crítico sobre o expressionismo certamente mais próximo de Lukacs do que Adorno ou Bloch. Scheible ainda afirma que somente a partir de sua ruptura com o expressionismo o pensamento de Horkheimer torna-se frutífero: "A autonomia do pensamento de Horkheimer começa somente quando ele abre mão das intenções expressionistas; ao mesmo tempo, as categorias schopenhauerianas perdem sua roupagem mítica e liberam seu teor social." "*Die Geburt der kritischen Theorie aus dem Geist des Expressionismus: Max Horkheimers frühe Aufzeichnungen*" in: *Kritische Ästhetik: von Kant bis Adorno*. Würzburg: Verlag Königshausen & Neumann, 2012, p. 155-7. Jorge de Almeida, por outro lado, vê como em Adorno, já nos seus escritos de juventude, se configurava antes uma dialética entre expressão e construção, tendo em vista sobretudo a música de Schoenberg, uma dialética que será retomada sobretudo na *Filosofia da Nova Música* (Jorge de Almeida, *Crítica*

Gottfried Benn, "a realidade era um conceito capitalista"¹³⁰. Ainda em 1966, em sua *Dialética Negativa*, Adorno insistia em que: "A necessidade de dar voz ao sofrimento era condição de toda verdade."¹³¹ Nessa imbricação entre sofrimento e verdade ainda mantinha-se o vínculo entre a verdade e aquilo que *ainda não* era, uma vez que o sofrimento apontava para seu fim, para sua superação. A verdade era inquieta em relação à realidade à qual ela se referia. Ou, como colocou Ernst Bloch, tratava-se de um "realismo sem paz com o existente [*Realistik ohne Frieden mit der Vorhandenheit*]"¹³². O positivismo se apresentava como a ideologia mais eficiente na media em que ali a força dos *fatos* ganhava legitimidade, e era justamente para além dos fatos, ou mais, *contra* "a má facticidade", que se deveria buscar a verdade: "A cientificidade, como tal, nunca é uma garantia de verdade e com maior razão não em uma situação em que a verdade mais fala contra os fatos e está por detrás dos fatos como hoje."¹³³ A *teimosia* [*Eigensinn*] da teoria crítica em aferrar-se à verdade, assim defendia Marcuse, era uma qualidade em meio ao oportunismo na filosofia. A verdade ser incompatível com a realidade imediata não a desqualificava, pelo contrário, assegurava-lhe o elemento utópico: "Se a verdade não é realizável dentro da ordem social existente, mesmo assim ela tem para esta o caráter de mera utopia. Tal transcendência não fala contra, mas pela verdade."¹³⁴

dialética em Theodor Adorno REF). De fato, a relação de Adorno com o expressionismo não era sem conflitos: "Os que berravam a gritaria do Expressionismo, pretendendo na absolutização de seu Eu, que era uma fuga, criar a unidade dramática, hoje já perderam a voz de tanto gritar, e não podem mais ser levados seriamente em consideração." (Adorno, "Platz: Zu Fritz von Unruhs Spiel" GS 11, pp. 612-618 *apud* Almeida, cit., p. 47). Já para Bloch, ainda segundo Jorge de Almeida, "o cumprimento das exigências para a expressão pura do Eu deveria garantir, pela necessidade interna da forma, a superação da má individualidade em um Nós presente e pressuposto, que anteciparia na obra de arte a reconciliação futura a ser efetuada, na sociedade, pelos movimentos revolucionários." *Idem*, p. 59.

¹³⁰ A esse respeito, Carlos Eduardo Jordão Machado afirma: "A realidade significava o liberalismo, o darwinismo, a guerra, a humilhação histórica, a injustiça e o poder, a dissolução da natureza e da história. A 'realidade', para Benn um conceito 'demoníaco', é a realidade da racionalização científica." *Um capítulo da história da modernidade estética: debate sobre o expressionismo*. São Paulo: Ed. Unesp, 2016, p. 15.

¹³¹ T. W. Adorno, *Dialética Negativa*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2009, p. 24. (Doravante citado como DN)

¹³² Ernst Bloch, *Philosophische Aufsätze zur objektiven Phantasie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1985, p. 621

¹³³ Herbert Marcuse, "Filosofia e Teoria Crítica" in *Cultura e Sociedade*, cit., p. 157.

¹³⁴ *Idem*, p. 145 (tradução modificada). Há fundamentalmente uma contradição entre fatos (existentes) e liberdade (ainda não existente). No entanto, o que é verdadeiro é a liberdade. De tal modo que torna-se necessário um conceito de verdade que dê materialidade àquilo que ainda não existe, mas não por isso carece de realidade: "Para a perservação daqueles elementos teóricos, que se dirigem à liberdade futura, a teoria não pode invocar fato algum. Pois tudo o que já está alcançado lhe é dado como desaparecendo e ameaçado e isto é o fato positivo, um elemento da

O autor que provavelmente levou mais adiante a ideia de que há uma relação entre verdade e utopia, e colocou claramente nestes termos, é Ernst Bloch, de modo que mesmo que tal ideia esteja presente em outros autores como Adorno, Marcuse e Horkheimer, não há como deixar de pensar os *traços* da obra de Bloch em toda essa geração de intelectuais. Michael Löwy conta de uma conversa com Bloch:

Parmi ses remarques, lors de notre entretien, il y a une qui m'a beaucoup frappé et qui résume la fidélité obstinée de toute une vie à l'idée de l'utopie : "Le monde tel qu'il existe *n'est pas vrai*. Il existe un deuxième concept de vérité, qui n'est pas positiviste, qui n'est pas fondé sur une constatation de la facticité [...] ; mais qui est plutôt chargé de valeur comme par exemple dans le concept "un vrai ami"[...] dans l'expression "un véritable ami" [il y a un] rapport à la sphère morale. Et si cela ne correspond pas aux faits – et pour nous marxistes, les faits ne sont que des moments réifiés d'un procès, et rien de plus – dans ce cas-là, *tant pis pour les faits* comme le disait le vieux Hegel."¹³⁵

A partir de tal concepção, a crítica da sociedade não se orientava a partir de um ideal regulador de justiça, visando eliminar as injustiças do mundo, mas operava com um conceito de verdade, segundo o qual "o mundo tal como ele existe é *falso*". Ou seja, o *falso* é ao mesmo tempo a injustiça e a não-liberdade. Não só do ponto de vista moral, mas também histórico: a verdade do mundo é mais do que o mundo tal como ele é enquanto *atual*, mas ainda naquilo que nele há de *temporal*, isto é, *latência de futuro no presente atual* – a verdade é, como aparece em um texto de 1936, um "retrato enérgico das tendências - latências [*eingreifende Abbildung der Tendenzen - Latenzen*]"¹³⁶.

Contra os fatos, fazia-se necessária fantasia e imaginação tanto para compreender a realidade como para negá-la: na união desses dois momentos está a essência do conceito de verdade da teoria crítica. Passando do filósofo do "Princípio Esperança" Bloch para o do "Princípio Desespero" Günther Anders, nossa representação do mundo está, para esse último, *aquém* da realidade da Era Nuclear (que, a rigor, não é uma era, pois sendo a derradeira, ela é um *prazo*), por isso somos incapazes de temer a bomba atômica¹³⁷ - um

sociedade vindoura apenas na medida em que é tomado como algo em transformação nessa construção." *Idem*, p. 147 (tradução modificada).

¹³⁵ Michael Löwy, *Ernst Bloch & Theodor Adorno: lumières du romantisme*. Disponível em: http://www.preavis.org/breche-numerique/spip.php?page=_imprimer&id_article=1639#nh4 (última consulta: 10/04/2017).

¹³⁶ Ernst Bloch, *Tendenz-Latenz-Utopie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1985, p. 250.

¹³⁷ A relação entre medo e esperança aqui não é ignorada, visto que desde Espinosa sabe-se que "não há esperança sem medo, nem medo sem esperança" (Espinosa, *Ética*. Belo Horizonte: Autêntica, 2007, p. 221). Também Lacan disse em algum lugar, segundo Vladimir Safatle, que

"déficit" imaginativo impede tanto a compreensão do presente quanto uma ação moral que corresponda a ele. Como somos incapazes de imaginar a própria morte (e não só a morte individual, mas a morte do gênero humano), tornamo-nos mais suscetíveis e conformados em relação a ela.¹³⁸ Se em Bloch a fantasia é necessária como consciência antecipatória do ainda-não (a sociedade emancipada por vir), em Anders se necessita da fantasia para se perceber a catástrofe que já ocorreu.¹³⁹ A barbárie consiste precisamente

"viver sem esperança é também viver sem medo." Entende-se aqui (tanto para fins clínicos como para fins políticos) que tanto o medo quanto a esperança nos retiraria da "potência própria ao instante" assim como produziria "um corpo político providencial", o que, no limite, torna o sujeito preso a um horizonte, ou seja, melhor sem ele do que com – não há como deixar de ver aí uma resposta à leitura koselleckiana de Paulo Arantes em torno do rebaixamento das expectativas históricas (Vladimir Safatle, *O circuito dos afetos*. São Paulo: Cosac Naify, 2015, p. 24-25). Salvo engano, Safatle pensa que tal pessimismo engendra uma posição melancólica diante do destino que, por sua vez, leva à inação (tal relação controversa entre pessimismo e quietismo será discutida mais adiante a partir de um encontro mais ou menos conflituoso entre o marxismo e Schopenhauer). Antes de tudo, seria preciso desmontar a ideia de que a esperança está sempre em uma posição providencial e, portanto, *passiva* - o próprio Ernst Bloch reiterou o quão equivocadas foram as leituras de seu *Das Prinzip Hoffnung* (ouvir a conversa de rádio de 1964 entre Adorno e Bloch sobre "Possibilidades da utopia hoje" em <http://ubu.com/sound/adorno.html>). Aliás, isso se expressa em parte já na diferença vocabular no alemão entre *hoffen* e *warten* (esse "*warten*" passivo e sem objeto é justamente o que guia a análise de de Günther Anders de *Esperando Godot*). De todo modo, para Anders, esse Bloch às avessas (a utopia do *ainda-não* é substituída pela distopia da vida na Era Nuclear pós-Auschwitz como *ainda-não-ter-sido-assassinado* [Die Antiquiertheit des Menschen I, p. 257]), faz o caminho reverso: carecemos de imaginação (moral e verídica) e coragem para o *medo*, enquanto a esperança aparece como covardia. A incapacidade para o medo e para a angústia é resultado da dessensibilização moral posta pela frieza técnica do mundo que tende a transformar todos em potenciais Eichmanns. "Nada é mais falso que o chavão popular dos semi-formados de que vivemos na 'Era do Medo'. Tentam nos convencer disso os publicitários daqueles que têm medo de que nós criemos o verdadeiro medo, aquele medo adequado ao perigo. Vivemos muito mais na *Era da Banalização* [Verharmlosung] e da *Incapacidade para o Medo*. O mandamento de ampliar nossa imaginação significa então '*in concreto*': nós devemos ampliar nosso medo. / Postulado: *não tenha medo do medo, tenha coragem para o medo. E também a coragem de fazer medo. Amedronte teu vizinho como a ti mesmo*. - Certamente esse medo deve ser de um tipo bem específico: 1. Um medo sem pavor [*furchtlose Angst*], pois ele descarta aquele medo diante daqueles que poderiam nos escarnecer como medrosos. 2. Um medo vivificante [*belebende Angst*], pois, ao invés de nos fazer refugiar na toca, ele deve nos lançar para as ruas. 3. Um medo amante [*liebende Angst*], que nos deve fazer temer pelo mundo, e não somente temer aquilo que pode nos acontecer." Günther Anders, "Thesen zum Atomzeitalter" in *Die atomare Drohung*. München: Beck, 2003, p. 98. Em tal situação, a ideia de que "a esperança venceu o medo" seria uma derrota ideológica.

¹³⁸ Vide a epígrafe dessa seção, retirada de um romance de Céline, com um narrador-personagem em meio à Grande Guerra.

¹³⁹ Nos diários da viagem de Anders a Hiroshima e Nagasaki: "Há uma extrema falta de fantasia [*Phantasielosigkeit*] que se expressa como defeito da percepção. Aos passageiros, que, ao invés de olharem para o imenso e ártico Nada, estão convencidos de que lá não há nada (em minúsculo) para ver, a eles lhes faltam a capacidade de imaginar [*vorzustellen*] o perceptível. E esse defeito permanece até mesmo (pois de vez em quando eles são seduzidos pelo tédio a olhar para baixo) *in actu* da própria percepção. Eles são então por demais *sem fantasia para verem o que eles vêem*." Günther Anders, "Tagebuch aus Hiroshima und Nagasaki". in *Hiroshima ist überall*. München: Beck, 1995, p. 13.

na nossa incapacidade de compreender a realidade devido à dimensão do horror que se apresenta objetivamente pela possibilidade real da aniquilação da humanidade, dada pela "mera" existência técnica da bomba atômica, que não pode ser desinventada. A ameaça é *grande demais* para que seja percebida. Isso é o que Anders chamou de "superliminar": "Com essa expressão, designamos, em oposição aos conhecidos estímulos subliminares (que são muito pequenos para ultrapassar o limiar do imaginável ou perceptível), aqueles estímulos que são grandes demais para que eles possam ser percebidos ou imaginados [*vorgestellt*]. Não é *apesar* de eles serem grandes de mais que a ameaça permanece invisível, mas ao contrário, *porque* eles são grandes, a saber *grandes demais*."¹⁴⁰ Se utopia, em sentido trivial, era uma fantasia sem pé na realidade, o presente potencialmente distópico é uma realidade sem pé na fantasia. Tornamo-nos, assim, "*utopistas invertidos*": "Este o dilema fundamental de nossa era: nós somos menores que nós mesmos, a saber, somos incapazes de fazer uma imagem daquilo que foi feito por nós. Nesse ponto somos utopistas invertidos: enquanto utopistas são aqueles que imaginam o que não podem produzir, nós não conseguimos imaginar aquilo que produzimos."¹⁴¹ A fim de conceber esse horizonte, também para Anders a "fantasia é realista" e a "sensualidade deturpa sentido"¹⁴²: "Porque sensualidade [*Sinnlichkeit*] é fundamentalmente míope e limitada e seu horizonte absurdamente curto [*'sinnlos' eng*]. Não é a terra da fantasia o destino da emigração dos escapistas de hoje, mas a terra da percepção." Por isso também o irrealismo do realismo: "Daí nosso mal-estar (justificado) e nossa desconfiança frente aos quadros pintados normalmente (a saber, na "perspectiva normal com ponto de fuga" [*normaler Fluchtpunktperspektive*]): apesar de realistas em sentido convencional, justamente *elas* são irrealistas, já que contradizem "a realidade de nosso mundo, cujo horizonte perdeu-se de vista [*Realität unserer weithorizontig gewordenen Welt*]."¹⁴³ Também em Adorno o caráter ideológico da indústria cultural consiste em seu pseudo-realismo, na duplicação daquilo que é: "na compacta armação da duplicação da realidade pela aparelhagem técnica do filme toda intenção, até mesmo a verdade, converte-se em mentira."¹⁴⁴ Aqui

¹⁴⁰ Günther Anders, "Die Wurzeln der Apokalypse-Blindheit." in *Die atomare Drohung*. cit., p. 110.

¹⁴¹ Günther Anders, "Thesen zum Atomzeitalter", cit., p. 96. Na experiência francesa da resistência durante a Segunda Guerra Mundial, o poeta René Char já dizia coisa parecida: "O homem é capaz de fazer o que é incapaz de imaginar. Sua cabeça rasga a galáxia do absurdo." "Feuillets d'Hypnos (1943-1944)" in *Fureur et Mystère*. Paris: Gallimard, 1967. (Tradução de Fernando Vidal).

¹⁴² Günther Anders, "Thesen zum Atomzeitalter", cit., p. 97.

¹⁴³ *Idem*.

¹⁴⁴ *Minima Moralia*, cit., p. 128.

converge o "método" de compreensão da distopia em Anders e o da utopia nos frankfurtianos "clássicos". Se o lastro da imaginação era a utopia chamada "horizonte de expectativa" (nos termos de Reinhart Koselleck), o efeito subjetivo do encolhimento objetivo desse horizonte é a atrofia da imaginação, tema presente desde a *Dialética do Esclarecimento*, quando se anunciava precisamente isso: "A fantasia atrofia-se."¹⁴⁵ É em nome da possibilidade de futuro que Marcuse, em *Filosofia e teoria crítica*, coloca a relação entre verdade e fantasia nos seguintes termos:

Para preservar no presente o que ainda não está presente como meta, a fantasia é necessária. [...] Devido à capacidade única da imaginação de "intuir" um objeto mesmo ausente [*ohne dessen Vorhandensein*], de criar algo a partir do fundamento do material dado do conhecimento, a imaginação indica um elevado grau de independência, a liberdade em meio a um mundo de não-liberdade. [...] Sem fantasia, todo conhecimento filosófico permanece sempre no presente ou preso ao passado, separado do futuro, o único que vincula a filosofia à história efetiva da humanidade.¹⁴⁶

Também Horkheimer ligava a verdade ao momento subjetivo da "fantasia criadora": "Não há verdade sem atividade humana, sem a fantasia criadora [...] sem entusiasmo não há verdade."¹⁴⁷ Adorno, na *Minima Moralia*, fala da "fantasia interpretadora [*interpretierende Phantasie*]"¹⁴⁸. Entretanto, vale notar: a fantasia é o oposto do escapismo, por isso ela é "objetiva" ou "exata"¹⁴⁹. Ser contra a realidade ainda

¹⁴⁵ ADORNO HORKHEIMER *Dialética do Esclarecimento* REF

¹⁴⁶ H. Marcuse, "Filosofia e teoria crítica", cit., pp. 155-156. A fantasia para Marcuse, como conceito extraído da psicanálise, mantém também o horizonte da satisfação pulsional e entra em contradição com o princípio de realidade (que em sua afirmação daquilo que é, torna-se ideologia): "Only one mode of thought-activity is 'split-off' from the new organization of the mental apparatus and remains free from the rule of the reality principle: *phantasy* is 'protected from cultural alterations' and stays committed to the pleasure principle. Otherwise, the mental apparatus is effectively subordinated to the reality principle." Marcuse, *Eros and Civilization: a Philosophical Inquiry into Freud*. Boston: Beacon Press: 1974, p. 14. A verdade da fantasia está em sua negatividade, em sua relação à Grande Recusa: "Phantasy is cognitive in so far as it preserves the truth of the Great Refusal, or, positively, in so far as it protects, against all reason, the aspiration for the integral fulfillment of man and nature which are repressed by reason. In the realm of phantasy, the unreasonable images of freedom become rational, and the 'lower depth' of instinctual gratification assumes a new dignity." Idem, p. 160.

¹⁴⁷ Max Horkheimer, *Gesammelte Schriften in neunzehn Bänden*. Frankfurt a. M.: Fischer, 1985 - 1996. (Doravante citado como HGS seguido pelo número do volume). HGS 6, p. 230.

¹⁴⁸ AGS 4, p. 85.

¹⁴⁹ O termo "fantasia objetiva" ou "fantasia exata" é empregado por diversos autores, de Bloch a Adorno, passando por Horkheimer e Benjamin.

exige um realismo ou, justamente por isso: a exigência ética de que a realidade deve ser transformada carece de um conceito de verdade e todo relativismo trairia essa demanda. No debate contemporâneo, não é rara a desqualificação de toda pretensão à verdade como algo metafísico ou até mesmo autoritário.¹⁵⁰ Também Albrecht Wellmer acusa Adorno de permanecer fiel ao ideal metafísico por tentar salvar um conceito de verdade que não seja a mera adequação entre um enunciado e um objeto, isto é, correção de uma proposição:

A questão de fato interessante é por que Adorno viu-se obrigado a tentar o impossível: juntar, à força, um motivo marxista e um teológico a fim de salvar a verdade. Creio que a resposta a essa pergunta é que Adorno, em sua crítica do "pensamento identificador", tornou-se tão fortemente dependente das premissas da crítica nietzscheana do conceito, que ele só podia defender-se de suas consequências por meio de um golpe violento. A solidariedade de Adorno com a metafísica no momento de sua queda significa fundamentalmente fidelidade à ideia de verdade.¹⁵¹

Talvez de fato não se possa dizer que tal concepção de verdade seja absolutamente isenta de qualquer resquício metafísico, até por ela referir-se a um incondicionado, de modo que haja algo nela do "Belo, Bom, Verdadeiro" dos antigos¹⁵², em uma coincidência entre a moral, a estética e a ciência – algo que no processo moderno de racionalização sofre uma cisão própria à autonomização das esferas, dando origem a uma independência entre esses tipos de juízo. Por essa via, tal conceito enfático de verdade dos frankfurtianos é uma crítica da separação. Ou ainda, há algo de anacrônico nele, pois ele visa a unidade da razão justamente no momento de sua desintegração: "Que aquelas ideias do verdadeiro, do belo, e do bom, não sejam separadas, mas que sejam um, como o fiel uma

¹⁵⁰ Habermas, que não é relativista mas é avesso ao conceito enfático de verdade tal como tratado aqui, se referia tanto a si como à Desconstrução francesa e ao Neo-pragmatismo americano como integrados àquele denominador comum chamado "pensamento pós-metafísico".

¹⁵¹ Albrecht Wellmer, *Metaphysik im Augenblick ihres Sturzes*. in: *Endspiele: Die unversöhnliche Moderne. Essays und Vorträge*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1999, p. 214.

¹⁵² "O belo deixou de ser 'símbolo da eticidade' (Kant); no esteticismo ele foi reduzido ao estímulo sensorial, ao efeito que ele produz, e não mais reivindica verdade, mas esgota-se na mera 'harmonia' [*Stimmung*], que pode mudar de momento em momento. Após os diversos esforços de julgar o que lhe é concedido, parece ainda pior está para o *bem* [*das Gute*]." SCHEIBLE, Hartmut. "Dem Wahren Schönen Guten. Adornos Anfänge im Kontext." in: *Kritische Ästhetik: von Kant bis Adorno*. Würzburg: Verlag Königshausen & Neumann, 2012, p. 272.

vez esperou, é também hoje o anseio [*Sehnsucht*] no mundo dilacerado."¹⁵³ O que está pressuposto nessa separação é a fratura da modernidade e a divisão social do trabalho: Habermas, retornando à separação kantiana das faculdades, buscará fazer justiça a essa separação dissolvendo o conceito de verdade de que estamos tratando aqui. Tal verdade *exagerada* é um conceito que extrapola os limites de "validade" (para falarmos como Habermas) e desrespeita a divisão social do trabalho.¹⁵⁴ O caráter restrito do conceito de verdade que se desenvolvia no interior dessa divisão foi alvo da crítica de Adorno: "Sem reflexão, a divisão social do trabalho é respeitada juntamente com a falta que se tornou patente no decorrer dos últimos duzentos anos: o fato de as ciências organizadas segundo a divisão do trabalho monopolizarem em si, de maneira ilegítima, a verdade. [...] A autoridade do conceito kantiano de verdade tornou-se terrorista com a proibição de pensar o absoluto. Irresistivelmente, isso impele para a proibição pura e simples do pensamento. O bloco kantiano projeta sobre a verdade a automutilação da razão que essa se infligiu enquanto rito de iniciação à sua cientificidade. É por isso que o que passa por conhecimento em Kant é tão pobre em comparação com a experiência dos viventes para a qual os sistemas idealistas, ainda que equivocadamente, queriam fazer justiça."¹⁵⁵

Verdade como arma.

É curioso ainda que um autor como Robert Kurz, não tão diretamente afeito a problemas filosóficos como eram Adorno ou Bloch, e sim mais preocupado em fornecer uma teoria da crise do capitalismo em seu estágio terminal, tenha deixado em seu espólio

¹⁵³ HGS 14, p. 162. Especificamente em Horkheimer, o fator da *crença* na verdade é inflacionado e levado ao extremo a ponto de afirmar que há um "parentesco entre a verdade e o conceito de Deus" e que "só pode ocupar-se com a verdade aquele que a pressupõe". A própria crença na liberdade é compreendida como um passo histórico derivado da crença em Deus, ou seja, a liberdade não seria outra coisa senão Deus secularizado. HGS 14, p. 277-8.

¹⁵⁴ A ideia de *desrespeito* à divisão social do trabalho é inerente à própria figura do intelectual. Paulo Arantes, ao notar o paralelo entre a gênese do intelectual e o ressurgimento moderno da dialética na experiência do atraso na periferia europeia, observa que há um "desregramento ingênito do intelectual": "o intelectual é alguém que se mete no que não lhe diz respeito." P. Arantes, *Ressentimento da Dialética*, cit., p. 78. Por isso o intelectual surge na periferia, já que no centro do capitalismo (no caso, na Inglaterra) ele ocupa uma posição secundária em relação à hegemonia do *expert*, que de fato "sabe do que fala" e fala somente sobre o assunto que lhe cabe. Nele, não há nada de *impostura*. Adorno estava consciente disso: o sentimento de "charlatanice" imposto pelo positivismo acadêmico generalizado é tematizado em diversos aforismos da *Minima Moralia*. Hoje em dia, isso já tem seu lugar no rol das patologias psíquicas, e atinge sobretudo pós-graduandos e acadêmicos no mundo inteiro, ganhando o nome de "síndrome do impostor".

¹⁵⁵ DN, p. 322

um ensaio inacabado intitulado *A luta pela verdade*, no qual insistia em que "[o] problema geral da verdade é assim também um problema especificamente 'de esquerda' ou 'marxista'".¹⁵⁶ Desde Marx, a verdade já possui uma dimensão prática, que extrapola o âmbito estrito do conhecimento, como ele diz em sua segunda tese sobre Feuerbach: "A questão se cabe ao pensamento humano uma verdade objetiva não é teórica, mas prática."¹⁵⁷ A radicalidade da verdade¹⁵⁸ tem o poder de desmontar os parâmetros pré-estabelecidos da consciência tanto teórica quanto prática, e nisso está sua "força material", lembrando uma famosa passagem de Marx: "As armas da crítica não podem, de fato, substituir a crítica das armas: a força material tem de ser deposta por força material, mas a teoria também se converte em força material uma vez que se apossa dos homens. A teoria é capaz de prender os homens desde que demonstre sua verdade face ao homem, desde que se torne radical. Ser radical é atacar o problema em sua raiz."¹⁵⁹ Mantendo a força do "espanto" dos antigos, sobretudo em Hegel a verdade tem força desestabilizadora: "o verdadeiro é delírio báquico no qual nenhum membro escapa à

¹⁵⁶ Robert Kurz, *A luta pela verdade*. Tradução disponível em: <http://www.obeco-online.org/rkurz411.htm>

¹⁵⁷ Karl Marx, *Teses contra Feuerbach*. in: *In: Manuscritos econômico-filosóficos e outros textos escolhidos*. São Paulo: Abril Cultural, 1985, p. 51.

¹⁵⁸ Uma radicalidade que, em termos dialéticos, pode ser nomeada como "pensar-até-o-fim".

¹⁵⁹ Karl Marx, *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. São Paulo: Boitempo, 2009. Nessa citação de Marx, a ciência é colocada como nem como completamente separada e nem como idêntica à política. Os textos *Epilegômenos dialéticos sobre teoria e práxis* e o *Sobre sujeito e objeto* de Adorno não dizem coisas lá tão diferentes. Quando Adorno parece defender a atividade teórica enquanto resistência, ele se refere justamente a essa "força material" da verdade de Marx, mas, assim como Marx, Adorno tem consciência que tal atividade intelectual é claramente limitada e que pensar que ela substituiria a política prática é uma ilusão. O mesmo vale para a arte: Adorno reconhece que, mesmo na arte mais radical, há algo de resignativo. Daí o caráter horripilantemente ideológico daquilo que muitos adornianos defendem: de que "haveria uma saída", mesmo que modesta, na arte e no pensamento. Tal pensamento é tanto mentira quanto um consolo banal frente à seriedade da afirmação de que não há saída, basicamente uma recusa a encarar o verdadeiro problema, e é, assim como em Habermas, a aceitação de um horizonte histórico rebaixado. Para Adorno, a práxis política não se torna prescindível e nem é substituída pela arte e pela filosofia. Em seu curso sobre estética de 1958/9, ele diz: "Quando pessoas como eu, por assim dizer, assumem na arte posições vanguardistas e bastante extremas, então deve-se ter clareza de que neste radicalismo esconde-se algo bastante não radical, e poderíamos quase dizer, algo de resignado, e que há situações, nas quais a arte radical pode tornar-se um alibi para a renúncia à práxis transformadora." Adorno, *Ästhetik (1958/59)*. Suhrkamp: Frankfurt am Main, 2009, p. 195. Vale também inserir a informação extra-textual de que este trecho fora grifado por Adorno na transcrição dos cursos. Mais tarde, na *Teoria Estética*, Adorno escreve: "Há mesmo na arte radical tanta mentira, pois ela falha em produzir o possível, que ela produz enquanto aparência. As obras de arte retiram seu crédito de uma práxis que ainda não começou e que ninguém saberia dizer se seus honorários serão recompensados." Adorno, *Ästhetische Theorie*. Suhrkamp: Frankfurt am Main: 2012, p. 129.

embriaguez."¹⁶⁰ Bloch diz: "a verdade liberta"¹⁶¹. Também para Lukacs, a verdade, quando "audaciosa", será *decisiva*: "Para o proletariado, a verdade é uma arma portadora da vitória e o é tanto mais quanto mais audaciosa for. [...] [P]ara o proletariado, e *somente* para o proletariado, uma noção correta *da essência da sociedade* é um fator de poder de primeiríssima ordem, talvez até a arma decisiva."¹⁶² Mesmo que o proletariado deixe de ser o portador da verdade e destinatário da teoria, o caráter prático da crítica e da verdade permanece ("a verdade é um momento da práxis correta"¹⁶³), embora a forma desse vínculo perca seu lastro original. Assim como o jovem Marx e Lukacs haviam defendido a crítica enquanto *arma*, também para Horkheimer "a teoria é agressão":

Teoria arremessa estilhaços assim como a agressão não sublimada. Teoria não é uma coleção de explicações, mas algo que deve transformar o mundo e nasce desse desejo. [...] É mais adequado caracterizar uma teoria como morta ou viva [do que como correta ou falsa].¹⁶⁴

¹⁶⁰ Hegel, *Fenomenologia do Espírito*. Petropolis: Ed. Vozes, 1992, p. 53

¹⁶¹ O original, "*Wahrheit macht frei*", traz pela rima uma lembrança macabra. Ernst Bloch, *Philosophische Aufsätze zur objektiven Phantasie*, cit., 596.

¹⁶² Georg Lukacs, *História e consciência de classe*, cit., p. 171. Em Lukacs, essencial é o *ponto de vista* que permite a visão da totalidade e o acesso à verdade (claro está que é o ponto de vista do proletariado). Esse ponto de vista verdadeiro era dado sobretudo porque *a ação do proletariado era verdadeira*. Posteriormente, o vínculo entre ação e verdade passa a ser lido como dogma para a justificação do existente, tal como se expressa no teor da crítica de Merleau-Ponty ao ultra-bolchevismo de Sartre: "A certeza de ser portador da verdade é vertiginosa. É por si mesma violência. Como poderei saber o que Deus quer, dizia Coûfontaine, se não experimentar. Se tiver sucesso é porque Deus estava comigo. Também o bolchevique no poder [...] tem certeza de agir segundo a verdade desde que o que ele faça dê certo: portanto, estava permitido, pelas coisas e pela verdade inelutável do socialismo. Aqui, a relação se inverte: no ponto de partida, a ação do Partido e dos líderes dava certo porque era verdadeira. Mas o verdadeiro do momento só é acessível através da ação: portanto, é preciso experimentar, e o que der certo *era* verdade." Maurice Merleau-Ponty, *As Aventuras da Dialética*. São Paulo: Martins Fontes: 2006, p. 166-7. Adorno certamente também não era simpático ao Partido como *locus* da verdade: "A frase de Brecht de que o Partido possui mil olhos, enquanto o indivíduo só possui dois, é falsa como toda sabedoria de botequim. A imaginação exata de um dissidente pode ver mais do que mil olhos nos quais se colocaram os óculos rosa da unidade, de modo que aquilo que eles olham é confundido com a universalidade do verdadeiro e regredido." ND, p. 47. Tal anti-dogmatismo não leva necessariamente a uma ideia de verdade universal que independe do sujeito que a porta, pois, como diz Horkheimer, "*uma frase verdadeira torna-se, nas mãos erradas, não-verdadeira*." HGS 14, p. 232.

¹⁶³ Horkheimer, *Zum Problem der Wahrheit*. in: *Kritische Theorie - Eine Dokumentation* (Hrsg. Alfred Schmidt). Frankfurt am Main: Fischer Verlag, 1968, p. 256.

¹⁶⁴ Max Horkheimer. HGS 14 [as citações da *Gesammelte Schriften* de Max Horkheimer serão indicadas por HGS seguido do número do volume], p. 224.

O problema da verdade raramente é enunciado por Adorno de forma direta, menos ainda ele o define. Porém, a palavra "verdade" no texto de Adorno (e em grande parte da tradição dialética) tem um peso moral evidente, pronunciada de modo quase solene, distante da banalidade do verdadeiro ou falso das ciências empíricas, um tom que lembra os iluministas do século XVIII, para os quais a crítica e a verdade tinham uma dimensão política imediata e se vinculavam ao porvir, como aparece nas palavras de Voltaire: "A crítica tem razão; eu a amo e a honro. A plateia esclarecida julga os combatentes, e a razão sadia triunfa com o tempo."¹⁶⁵ Toda a dimensão do *anseio* (que em alemão significa ao mesmo tempo *nostalgia* [*Sehnsucht*]) aparece quando se fala na verdade. Na *Teoria Estética* e nos ensaios de crítica musical e literária, ao referir-se à *verdade estética* ou ao *teor de verdade* de uma obra, Adorno pouco visa o caráter descritivo ou "realista" (em sentido tradicional) da obra, mas antes *uma relação antitética com a empiria*.¹⁶⁶ Tal antítese com o presente estático ocorre sobretudo por meio de um conceito *processual e temporal* de verdade¹⁶⁷, que nega todo absoluto perene e todo presente. Daí sua preferência pelas artes do tempo (música) em relação às artes do espaço (pintura): a crítica adorniana a Stravinski se funda em larga medida na crítica da espacialização do tempo musical, na qual o elemento processual é anulado: "Toda pintura, também a abstrata, tem seu *pathos* naquilo que é; toda música visa um tornar-se, e disso ela pretende-se despojar em Stravinski por meio da ficção de sua mera existência."¹⁶⁸

Se em Adorno tal temática está frequentemente escondida, em Horkheimer a preocupação torna-se mais evidente, e merece nota: se buscarmos o termo "verdade" no índice das obras completas de Horkheimer, entre ensaios e fragmentos, aparecem nada menos que 46 ocorrências, somente nos títulos (Adorno, por outro lado, emprega com certa frequência a palavra "verdade", mas jamais a colocou em um título). Além do mais

¹⁶⁵ Citado em Reinhart Koselleck, *Crítica e Crise*. Rio de Janeiro: Eduerj/Contraponto, 1999, p. 102. Notemos ainda o uso da palavra "combatentes" – ainda Marx falará das "armas da crítica", e no fim de linha do mundo contemporâneo Kurz insiste na "luta pela verdade".

¹⁶⁶ Tratei desse tema em minha iniciação científica e pretendo desenvolvê-lo ao final dessa dissertação sob a forma de um excuro.

¹⁶⁷ Sobre isso, Adorno deixa mais clara sua posição em seu curso *Einführung in die Dialektik*. Voltarei a isso mais adiante.

¹⁶⁸ AGS 12, p. 174–175. Eraldo Souza dos Santos, em seu artigo *Variationen über das bilderlose Wesen der Musik: Bilderverbot als Motiv der Musikphilosophie Theodor W. Adornos* [no prelo], explora a relação entre o caráter temporal da música e a *Bilderverbot* [proibição de imagens], o que nos interessa aqui precisamente porque no conceito de verdade em Adorno há também uma proibição de imagens, daí seu caráter negativo. Também na "dinâmica da música verdadeira", assim explica o autor, "nenhuma imagem pode ser figurada: nem uma imagem daquilo que meramente é, nem a imagem de um estado liberado."

conhecido *Sobre o problema da verdade* de 1935, existem diversos fragmentos (vários deles fazem parte das *Notizen* que foram publicadas postumamente por Alfred Schmidt) com títulos como *Verdade e justiça*, *Verdade no discurso*, *Verdade e tempo*, *Vontade de verdade*, *Verdade condicionada*, *Liberdade e verdade*, *Verdade e dialética*, *Linguagem e verdade*, entre vários outros.¹⁶⁹ Tais textos tampouco se restringem ao período da produção do "velho" Horkheimer "metafísico", como costumam dividir sua obra, mas estão espalhados ao longo de toda sua obra. Tal como na crítica da economia política, o conhecimento e a recusa do existente não são momentos separados e nem separáveis, há uma imbricação entre o lógico-descritivo e o ético-prático.¹⁷⁰ No texto fundante *Teoria Tradicional e Teoria Crítica*, Horkheimer escreve que "aceitar isso [as categorias econômicas e a ordem social] simplesmente aparece como uma inverdade torpe: o reconhecimento crítico das categorias dominantes na vida social contém ao mesmo tempo a sua condenação."¹⁷¹

¹⁶⁹ Os títulos em que aparecem o termo "verdade" nos textos de Horkheimer disponíveis nos 19 volumes em seus escritos reunidos (*Gesammelte Schriften*) dão já uma ideia das relações nas quais a verdade aparece: *Uninteressiertes Streben nach Wahrheit* ; *Zum Problem der Wahrheit* [1935] ; *Judentum, Wahrheit, Wahn* ; *Wahrheit und Gerechtigkeit* ; *Die Wahrheit des Positivismus* ; *Die Wahrheit der Religion* ; *Wahrheit in der Rede* ; *Der Fluch ist die Wahrheit* ; *Wahrheit und Zeit* ; *Kein Weg zur Wahrheit* ; *Vom Ursprung der Wahrheit* ; *Wahrheit im Denken* [Aus einer theologischen Diskussion] ; *Wissenschaft, Wahrheit und Bildung* [Gespräch mit Otmar Hersche] ; *Über die Grenzen wissenschaftlicher Wahrheit, Gespräch mit Dagobert Lindlau* ; [Wille zur Wahrheit] ; *Stern der Wahrheit* ; *Die Wahrheit im Christentum* ; *Ungeschichtlichkeit der Wahrheit* [I,II] ; *Liebe zur Wahrheit – willkürlich* ; *Bedingte Wahrheit* ; *Sprache und Wahrheit* ; *Wahrheit – Freiheit – Mensch* ; *Die Wahrheit ist das Ganze* ; *Das mystische Element der Wahrheit (Hegel)* ; *Erkenntnis und Wahrheit* ; *Über die Wahrheit* [I,II,III] ; *Freiheit und Wahrheit* ; *Die Werte und die Wahrheit* ; *Wahrheit und Zivilisation* ; *Wahrheit* [I, II] ; *Wahrheit und Richtigkeit* ; *Wo die Philosophie beginnt, oder das Kriterium des Anspruches auf Wahrheit versus bloßes Bla-Bla und Verzicht auf das Denken* ; *Die Wahrheit des Nationalismus* [I, II] ; *Die Wahrheit des Helvetius* ; *Die Wahrheit und das Gute sind ephemere* ; *Was heißt Wahrheit?* ; *Goethe über Wahrheit und Irrtum* ; *Wahrheit im Denken* ; *Wissenschaft und Wahrheit* ; *Wahrheit und Dialektik*.

¹⁷⁰ Citando mais uma vez Merleau-Ponty: "Não há nada mais marxista que a mistura entre fato e significação, com a ressalva de que o marxismo não os mistura no equívoco, mas numa gênese da verdade, não esmaga dois opostos um no outro, mas faz deles duas balizas do mesmo caminho." *As aventuras da dialética*, cit., p. 147.

¹⁷¹ Max Horkheimer, *Teoria tradicional e teoria crítica*. In: BENJAMIN, Walter et alli. *Textos Escolhidos*. São Paulo: Abril Cultural, 1975, p. 139. A dimensão prática da verdade pode dar a entender que haveria uma identidade entre teoria e prática, o que é equivocado. Tal discussão deverá ser retomada no quarto capítulo. Apesar da crítica da predominância da práxis sobre a teoria, uma teoria que não se relaciona com a práxis, para Adorno, é vazia: "Uma teoria que não contenha relação alguma a qualquer práxis possível (e isso vale também para a arte) torna-se ou um jogo vazio, vaidoso e indiferente, ou, ainda pior, ela torna-se um elemento da mera cultura, ou seja, um conteúdo acadêmico morto, que é totalmente indiferente para nós enquanto espíritos vivos e pessoas ativas [*lebendige Geister und lebendig handelnde Menschen*]. Por mais mediada, indireta e escondida que seja esta relação, ela tem que estar lá. Inversamente (e isso eu já

Bilderverbot: verdade negativa.

Nós podemos somente dizer que o mundo não deve ser como ele é e esperar [hoffen] que essa frase tenha um sentido. Como ele deve ser, nós não podemos dizer.

[Horkheimer, *Notizen*]¹⁷²

Eles [Marx e Engels] eram inimigos da utopia em nome de sua realização.

[Adorno, *Dialética Negativa*]¹⁷³

Apesar do título desse capítulo e do teor do texto e das citações apresentadas até aqui, há algo no objeto que trai nossa intenção: não há, propriamente falando, um conceito de verdade na teoria crítica em geral ou nos autores citados em particular, ao menos não em sentido positivo, isto é, *não há uma definição do conceito de verdade* – a dialética, desde Hegel, nunca foi muito afeita a definições. A definição seria impor rigidez e imobilidade àquilo que é processo, àquilo que ainda não foi decidido e onde reside a possibilidade do desbloqueio do novo na história: "O caráter decidido [*Entschiedenheit*] de nossa definição de verdade não nos salva do caráter indecído [*Unentschiedenheit*] da história."¹⁷⁴ Por essa razão, o conceito de verdade que opera tanto em Adorno como em Horkheimer é *negativo*, ou antes, *sem imagens*.¹⁷⁵ Não há conhecimento positivo da

mencionei anteriormente), a práxis, que em nome de seu predomínio sobre a teoria faz-se simplesmente autônoma e enxota o pensamento para fora, degenera em movimento automático [*Betriebsamkeit*]. Uma tal práxis se enrijece no interior da existência dada [*des Gegebenen*]; ela leva a existência daquelas pessoas que gostam de organizar eventos, que acreditam que ao organizar qualquer coisa, qualquer manifestação prática, já algo essencial estaria sendo feito, sem que se pondere se tais práticas efetivamente interveem na realidade." *PdM*, p. 17. Também na *Dialética Negativa*, Adorno afirma: "A exigência da unidade entre *praxis* e teoria rebaixou irresistivelmente a teoria até torná-la uma serva; ela alijou da teoria aquilo que ela teria podido realizar nessa unidade. O visto prático que se reconquista de toda teoria foi subjugada no interior da célebre relação teoria-prática, ela se tornou sconeitual, uma parte da política para fora da qual ela gostaria de conduzir; ela é entregue ao poder. A liquidação da teoria por meio da dogmatização e da interdição ao pensamento contribui para a má prática; é de interesse da própria prática que a teoria reconquiste sua autonomia." *DN*, p. 125

¹⁷² HGS 14, 305.

¹⁷³ *DN*, p. 268.

¹⁷⁴ HGS 13, p. 283.

¹⁷⁵ A princípio parece dar um curto-circuito a ideia de uma imaginação sem imagens (Lebrun empregou o termo em seu *Kant e o Fim da Metafísica*), mas creio que é por esse caminho que segue Adorno. Na *Dialética Negativa* torna-se explícita a crítica de Adorno às imagens: "Uma consciência que inserisse entre ela e aquilo que ela pensa um terceiro elemento, as imagens, reproduziria sem perceber o idealismo; um corpo de representações substituiria o objeto do

verdade, mas há tão somente uma *via negativa* por meio do conhecimento do falso¹⁷⁶. A frase de Espinosa, de que a verdade é índice de si mesma e do falso, é invertida por Adorno: "variando uma célebre frase de Espinosa, o falso, uma vez determinadamente conhecido e precisado, já é um índice do correto, do melhor."¹⁷⁷ O que passa a operar é uma *Bilderverbot*, uma "proibição de imagens": assim como na tradição religiosa Deus (ou seja, o infinito) é irrepresentável, a verdade (e a utopia) não se permite representar, pois a representação implica necessariamente um falseamento. Tal motivo fora elaborado já na tese de Adorno sobre Husserl: "A verdade então não pode mais ser pensada como concordância estática, nem como 'intenção'. Se o Husserl inicial, propriamente fenomenológico, polemizou de modo pertinente contra a teoria das imagens e dos sinais do conhecimento, então também essa polêmica poderia ser voltada contra a ideia sublimada de que o conhecimento seria imagem de seu objeto por força da semelhança, da *adequatatio*. Somente com a ideia da verdade sem imagens é que a filosofia atingiria a proibição às imagens."¹⁷⁸

Nas *Notizen* de Horkheimer, ele escreve: "O bem [*das Gute*] – não só a verdade, mas o bem por excelência – não se permite definir. Não somos capazes de representar Deus, mas sim o mau [*das Schlechte*]. Em certo sentido, isso vale também para a beleza. [...] Não a verdade totalmente, mas momentos da verdade podem ser inerentes ao

conhecimento, e o arbítrio de tais representações é o arbítrio daqueles que decretam. O anseio [*Sehnsucht*] materialista de conceber o objeto quer o contrário: só sem imagens seria possível pensar o objeto plenamente. Uma tal ausência de imagens converge com a interdição teológica às imagens. O materialismo a seculariza na medida em que não permite que se pinte a utopia positivamente; esse é o teor de sua negatividade. Ele está de acordo com a teologia lá onde é maximamente materialista." (DN, 176).

¹⁷⁶ Em seu curso de introdução à dialética, Adorno inclusive fala da imbricação entre verdade e inverdade, isto é, do quão facilmente a verdade *passa* à inverdade (por exemplo, na tentativa de fixar a verdade), e vice-versa, a verdade necessariamente *passa* pela inverdade: "Aqui vocês podem perceber bastante claramente o que constitui em geral o nervo vital da dialética: que verdade e inverdade, a saber, não são externas uma a outra, que verdade e inverdade não se opõem [*gegenüberstehen*] uma a outra numa antítese abstrata, mas que a verdade mesma, como seu destino, como sua maldição, como o signo do nexo de culpa no qual ela está, é inerente [*innewohnt*] à passagem [*Übergehen*] na inverdade; e que, ao contrário, o caminho que a verdade percorre – e a verdade é um processo – somente existe por meio da inverdade." *EiD*, p. 80.

¹⁷⁷ T. W. Adorno, "Kritik" in AGS 10.2, p. 793. Tal ideia se configurará do mesmo modo nas reflexões sobre filosofia moral, de modo que não é possível estabelecer qualquer norma positiva que oriente a ação pois a própria ideia de bem, ou mesmo de liberdade, não é cognoscível: "Nós não podemos saber o que o que é o bem absoluto, a norma absoluta, sequer o que seja o homem, o humano e a humanidade, mas o que é o desumano, isso nós sabemos bem." Adorno, *Probleme der Moralphilosophie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2003. Freyenhagen denominou isso de "negativismo epistêmico": discutirei isso mais a fundo no próximo capítulo.

¹⁷⁸ T. W. Adorno, *Para a metacrítica da teoria do conhecimento*. São Paulo: Ed. Unesp, 2007, pp. 228-9.

pensamento."¹⁷⁹ Essa proibição de imagens própria ao conceito de verdade tem, como seria de se esperar, consequências para a moral. Aplicando retroativamente um problema que se tornou decisivo na filosofia contemporânea e a linguagem que passou então a ser empregada (principalmente a partir de Habermas), se pensarmos em termos de *normatividade*, diríamos que há (e isso não vale somente para Adorno, mas talvez para toda "tradição dialética" da teoria crítica, já que teoria crítica há tempos já não é mais sinônimo de dialética) uma *normatividade negativa* em operação. A citação de Horkheimer é tão simples quanto sintética: conhecemos o mundo, e o nosso conhecimento diz que as coisas não devem ser como elas são. Na base da verdade está o não dever ser da realidade dada – mas o dever ser é proibido à teoria. Mas qual a relação disso com a *Bilderverbot*? Justamente, há uma espécie de *caráter finito* da teoria, e portanto qualquer normatividade ou verdade positiva, isto é, qualquer tentativa de dizer como as coisas devem ser, assim como toda representação divina, implica um *falseamento* e sacrifica o porvir na nomeação do inominável. Claro, tal afirmação se torna tanto mais verdadeira quando a Revolução não está na ordem do dia e toda resposta à questão "O que fazer?" se torna ideológica, pois a mentira da resposta trai a verdade da pergunta: "Se a interdição às imagens se estendia outrora até o uso do nome, 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."¹⁸⁰ Nesse contexto, é possível dizer que a exigência ética (mínima e enorme) do tempo à qual os frankfurtianos buscaram fazer justiça se dá na figura da *resistência*¹⁸¹.

Os fatos contra-atacam. Habermas e a correção.

A ruptura de Habermas com a tradição dialética da teoria crítica, da qual ele é descendente direto, poderia ser estabelecida de várias formas. O mais importante, talvez, seja ele operar com um horizonte de expectativas históricas¹⁸² rebaixado, condizente com as transformações históricas que lhe são contemporâneas - nesse aspecto, ele é um pensador atento e perspicaz, mais frutífero que diversos pupilos frankfurtianos que se limitaram a glosar seus antigos professores. No entanto, e isso é mais grave, dificilmente

¹⁷⁹ HGS 13, p. 102.

¹⁸⁰ DN 332.

¹⁸¹ Retomarei mais adiante a ideia de uma "ética da resistência" em Adorno como consequência, justamente, de uma "moral mínima".

¹⁸² Retomando a expressão de Koselleck, empregada por Paulo Arantes.

se pode dizer que Habermas não tenha *aceitado* esse horizonte. Como o que ele está enxergando é o próprio colapso da sociedade do trabalho, que começa a mostrar seus sinais nos anos 1970, a potencialidade de emancipação na teoria habermasiana é deslocada do trabalho para a linguagem¹⁸³, de modo que *há* uma utopia, que, no entanto, está *desvinculada de uma teoria da história*: a emancipação não é algo que se realiza no *futuro*, mas é algo *semi-presente*. O que há de ideológico em Habermas se encontra menos na utopia comunicativa (nada mais legítimo que o desejo de que as pessoas se entendam), como se costuma criticar em sua obra, mas sobretudo em seu *realismo* seduzido por identificar a emancipação com o presente: invertendo a expressão de Bloch, um realismo em paz com o existente. Isso se expressa sobretudo na *dissolução do conceito enfático de verdade* que permeia a dialética de Hegel a Adorno, que é ao mesmo tempo *a dissolução do elemento utópico e negativo da teoria*. Se Adorno afirmava que "a crítica lógica e a enfático-prática, de que a sociedade precisa ser transformada, são momentos do mesmo movimento do conceito"¹⁸⁴, isso é, que a rigor não havia separação entre conhecimento e moral, Habermas buscará, retornando a Kant, *separar o momento normativo do descritivo*. A verdade se limita então a correção de uma proposição, aproximando-se, ao menos nesse aspecto, da concepção positivista. As prescrições normativas e as asserções descritivas operam em campos de *validade* distintos. E de fato, se procedermos como os analíticos, com frases isoladas, abstraindo a totalidade social, não há como não dar razão (bastaria comparar as proposições "matar é errado" e "a rosa é vermelha"). Vejamos como Habermas se posiciona:

¹⁸³ É no mínimo curioso a simultaneidade desse giro linguístico na filosofia acadêmica europeia, tanto na França como na Alemanha. O fim de linha histórico deu à linguagem um caráter definitivamente compensatório configurando a ideologia da "*linguistic turn* internacional que descartava, por exemplo, as teorias 'representativas da verdade', ao mesmo tempo em que conferia poderes demiúrgicos à linguagem, 'arquiteto e árbitro final de toda sociabilidade'. Daí a gangorra escarnecida por Perry Anderson: o que do lado francês era 'equivoco, obscuro e maldito', aparecia 'translúcido e redimido' do lado alemão; enquanto em Paris a linguagem demonizada 'bombardeava o sentido, devastava a verdade, atacava pelos flancos a ética e a política, exterminava a história', na Alemanha encarregava-se o mesmo protagonista impalpável de 'restaurar a ordem histórica, prover o bálsamo do consenso para a sociedade, assegurar os fundamentos da moralidade, fortalecer os elementos da democracia', sendo enfim congenitamente avessa a se desviar da verdade, horizonte antecipado de cada ato de fala." Paulo Arantes, *Tentativa de identificação da ideologia francesa: uma introdução*. Revista Novos Estudos CEBRAP, No 28, outubro 1990, pp. 74-98. Vale lembrar ainda que a outra aposta, essa especificamente francesa, após a crise do mundo do trabalho (pensando em certa definição corrente de "forma de vida" como trabalho, desejo e linguagem), foi a Filosofia do Desejo.

¹⁸⁴ Adorno, *Introdução à controvérsia sobre o positivismo na sociologia alemã*. in: Benjamin, Walter et alli. *Textos Escolhidos*. São Paulo: Abril Cultural, 1975, p. 233.

[...] mal se pode falar de um "saber" moral, pois, *prima facie*, não se pode pensar aqui num saber factual. Não se permite uma assimilação indiferenciada de convicções morais a opiniões de conteúdo empírico, pois há uma diferença flagrante entre seus sentidos de validade. As asserções dizem o que é o caso, enquanto prescrições ou proibições dizem qual deve ou não ser o caso. Saber como as coisas se encadeiam "efetivamente" é diferente de exigir o que deve ser feito – ou saber como nossas ações "têm de" se engrenar para que seja possível uma convivência correta ou justa. O saber moral se distingue do empírico já por sua referência à ação. Ele diz como as pessoas devem se comportar, e não o que se passa com as coisas. A "verdade" de proposições descritivas significa que os estados de coisa enunciados "existem", enquanto a "correção" das proposições normativas refletem o caráter obrigatório dos modos de agir prescritos (ou proibidos). Kant pretende fazer justiça a essa diferença entre saber epistêmico e saber prático distinguindo, relativamente à faculdade de conhecer e desejar, uso teórico de um uso prático da razão.¹⁸⁵

Apesar de o livro *Conhecimento e interesse*, de 1968, conter diversas formulações que tensionam essa separação entre uso teórico e uso prático da razão¹⁸⁶, no posfácio de 1973, quatro anos após a morte de Adorno, Habermas já buscar prevenir leituras "equivocadas" de seu livro, respondendo a acusação de Krüger de que ele teria misturado "esforços da razão teórica com esforços da razão prática" e de que ele então afirmaria "uma ligação das ciências com a práxis no sentido de recusar 'a diferença, amplamente aceita, entre enunciados sobre fatos e recomendações ou instruções para a ação'". Se o acusado fosse Adorno ou Marcuse ou Bloch ou Horkheimer¹⁸⁷ etc, a acusação seria tomada como elogio¹⁸⁸. No entanto, Habermas não pestaneja, e recusa a acusação (que

¹⁸⁵ Jürgen Habermas, *Verdade e justificação - ensaios filosóficos*, cit, p. 269.

¹⁸⁶ Isso é notável em passagens como: "A dissociação entre fatos e valores significa contrapor ao puro ser um dever abstrato." Habermas, *Conhecimento e interesse* (Tradução Luiz Repa). São Paulo: Ed. Unesp, 2011, p. 181. Mais adiante há também afirmações como: "a verdade dos enunciados se funda na antecipação da vida bem-sucedida [...] a unidade de conhecimento e interesse se confirma em uma dialética que, a partir dos sinais históricos do diálogo reprimido, reconstrói aquilo que lhe foi negado." Idem, p. 196.

¹⁸⁷ A unidade entre verdade e justiça é fundamentada em Marx: "No fundo, Marx considerava idênticos, como bom humanista, ambos conceitos (verdade e justiça). Nós também achamos isso, e justamente por isso, nessa discrepância (entre verdade e justiça), a sociedade parece se despedaçar." HGS 6, p. 264.

¹⁸⁸ Nunca é demais insistir que, no pensamento dialético, a relação entre teoria e prática (entre conhecimento e moral) não é de subordinação, isto é, não se "extrai" consequências práticas de um conhecimento verdadeiro, mas há uma tendência prática na própria verdade: "O pensamento dialético é fundamentalmente diferente do pensamento tradicional na medida em que não há nele um sistema teórico elaborado a partir do qual se extrai "consequências práticas", depois de ter primeiro tranquilamente ter toda a teoria, mas ocorre de tal modo que em todas os níveis desse pensamento, poderíamos dizer, saem fagulhas que, do polo extremo da consciência teórica,

não é totalmente descabida - não por outro motivo *Conhecimento e interesse* é um dos livros mais instigantes do autor), e responde: "Ora, eu jamais neguei a diferença lógica entre afirmações (enunciados declarativos) e recomendações (enunciados normativos); pelo contrário, insisto em que afirmações devem ser fundamentadas em discursos *teóricos*, na forma de explicações, recomendações em discursos *práticos*, na forma de justificações."¹⁸⁹ No lugar da verdade, entra o problema da validade, isto é, do direito ao reconhecimento intersubjetivo. A verdade passa a ser não mais algo *do objeto*, mas um *consenso* entre pessoas fundamentado sob "as condições inequívocas de uma situação ideal de fala, isto é, de uma comunicação *desonerada* das coerções da ação." Se outrora buscava-se o *vínculo entre política e verdade*, aqui ele é declarado rompido. Toda a dimensão do desejo, dos anseios, da (falta de) liberdade tornam-se questões relativas, pois: "A verdade de uma proposição não pode ser medida pela satisfação de interesses, [...]" – algo oposto ao vínculo entre verdade e sofrimento proposto por Adorno e ao entre verdade e felicidade como aparece em Marcuse¹⁹⁰ – "[...] mas somente pelo resgate argumentativo da própria pretensão de validade. Justamente para *separar* com maior clareza o problema da constituição do sentido do problema de validade, eu tentei desenvolver uma teoria da verdade como consenso [...]"¹⁹¹ A validade da verdade recupera sua neutralidade como algo puramente constativo e próprio somente ao discurso teórico, enquanto que, do ponto de vista regulativo, o discurso prático se ocupa da *validade da correção das normas*, e o momento *expressivo* é avaliado do ponto de vista da veracidade daquilo que o sujeito fala, algo que diz respeito estritamente ao sujeito (aqui não teria como estar mais distante de Adorno, visto o nível de sedimentação de verdade no sofrimento social que aparece na expressão "objetividade que pesa sobre o sujeito"). Os três âmbitos da racionalidade, o estético-expressivo, o prático-moral e o cognitivo-instrumental aparecem agora de modo separado.

Habermas reduz a verdade à *correspondência aos fatos*, isto é, à correção, enquanto para Horkheimer "o que é verdadeiro também é correto, mas nem de longe tudo

inflamam o polo extremo da conduta prática." Adorno, *Einführung in die Dialektik* (1958). Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2010, p. 55. Doravante citado como *EiD*.

¹⁸⁹ Habermas, *Conhecimento e interesse*, cit., p. 483-4.

¹⁹⁰ "Na teoria crítica, o conceito de felicidade não tem mais nada a ver com o conformismo e o relativismo burgueses: ele é uma parte da verdade universal, objetiva, valendo para todos os indivíduos, na medida em que todos os interesses destes estão aí preservados [*aufgehoben*]." Herbert Marcuse, *Filosofia e teoria crítica*, cit., p. 189.

¹⁹¹ Jürgen Habermas, *Conhecimento e interesse*, cit., p. 485-6.

que é correto é verdadeiro."¹⁹² A correção não se vincula necessariamente à moral, e por isso mesmo ela não tem uma relação necessária com a verdade. E como já se há de ter percebido, por moral entende-se todo esse âmbito da prática que passa pela política, pela liberdade, pelo desejo, pelo amor, pelo sofrimento e pela compaixão: "A verdade depende de nossa vontade, da ação. Querer, conhecer e agir não são tijolos que podem ser empilhados de forma arbitrária, mas dependem um do outro."¹⁹³ Verdade e moral se desagregam na sensibilidade embotada do positivista incapaz de perceber o sofrimento alheio (o que desagrega então a própria verdade): "O cientista, se ele for meramente cientista, na verdade não percebe de modo algum uma série de coisas decisivas - como por exemplo o sentido de um rosto, o movimento interno de uma pessoa."¹⁹⁴ Para aqueles que testemunharam a ascensão do complexo científico-industrial-militar como núcleo duro da dominação no capitalismo tardio, não havia mais contexto para se enxergar qualquer potencial liberador na ciência feita nos laboratórios. Se no berço da modernidade as ciências naturais foram armas contra a metafísica e as imagens religiosas de mundo, agora elas eram constituintes da frieza universal do mundo administrado. O embotamento da sensibilidade na primazia do método era ao mesmo tempo imoral e cegante. Em outro fragmento, Horkheimer enfatiza novamente essa dimensão da solidariedade na verdade que se enxerga na fisionomia humana - aqui se expressa também um materialismo próprio, especificamente corporal e ligado à afetividade: "Ver um rosto corretamente - isso é verdade."¹⁹⁵

A verdade como correção não passa de tautologia: troca-se igual por igual e ficamos na mesma. O aforismo *Intellectus sacrificium intellectus* da *Minima Moralia* dá notícia disso: "Tão logo esteja apagado o último traço de emoção, só resta ao pensamento a tautologia absoluta." A retirada de cena das emoções no processo de conhecimento não tem outra consequência senão o emburrecimento: "o pensamento que mata o desejo, seu pai, é alcançado pela vingança da tolice."¹⁹⁶ Subtraída a dimensão afetiva da verdade, o

¹⁹² HGS 14, p. 209.

¹⁹³ *Idem*

¹⁹⁴ HGS 13, p. 106.

¹⁹⁵ HGS 14, p. 261.

¹⁹⁶ Adorno, *Minima Moralia* (trad. Gabriel Cohn). São Paulo: Beco do Azougue, 2008, p. 118. Essa ideia do desejo como pai do pensamento reaparece na *Dialética Negativa*: "Desde Xenófanés, o fato de o desejo ser um mau pai do pensamento é uma das teses gerais do Esclarecimento europeu [...]." *DN*, p. 327. Até onde sei, tal motivo freudo-nietzscheano aparece exatamente nesses termos em Brecht: uma das *Histórias do Sr. Keuner* chama-se precisamente "A paternidade do pensamento", e ali ele diz: "O Sr. K. ouviu a censura de que, no seu caso, com frequência o desejo era o pai do pensamento. Ele então respondeu: 'Nunca houve um pensamento

resto é aquilo que é: a pura logicidade do presente. O não-presente, seja o passado, seja o futuro, torna-se inconcebível: "Não será a memória inseparável do amor, que busca preservar o que no entanto se vai? Não será todo movimento da imaginação engendrado pelo desejo, que vai além do existente sem traí-lo ao deslocar seus elementos?"¹⁹⁷

No anseio pela verdade há, no entanto, uma melancolia, pois em sua efetiva irrelevância para a ciência praticada há uma verdade histórica, ou seja, o declínio da verdade é um sintoma de época. A afirmação brutal dos fatos e a atrofia da imaginação é a anulação da possibilidade de que aquilo que ainda não é venha a ser – há uma *derrota* da verdade. Como toda ideologia, também o positivismo possui seu teor de verdade: a anulação do tempo nos fatos diz respeito a uma nova experiência histórica. Horkheimer já percebia isso em tempo no fragmento "A verdade do positivismo": o declínio do conceito de verdade corresponde ao declínio das expectativas históricas, ou mais diretamente, ao declínio da utopia:

O positivismo corresponde à conjuntura depois da Segunda Guerra Mundial. Nem os de cima nem os trabalhadores querem outra coisa senão o existente; a fantasia que se produz a partir da filosofia não possui por isso força alguma. [...] A satisfação com aquilo que é não provém meramente da vontade paralisada, mas do sentimento de que nada mais virá [...]. *A história europeia acabou e por isso o positivismo tem razão*, não há nenhum refúgio que não a maquinaria. *Todos os conceitos que não se deixam reduzir aos fatos são insignificantes.* [grifo meu]¹⁹⁸

O exagero é preciso. Verdade e linguagem.

Nós precisamos ser ao mesmo tempo muito mais e muito menos ingênuos.

[Adorno, Discussão com Horkheimer]¹⁹⁹

Dizer que os fatos em si, que deveriam ser neutros, são *falsos* e que a verdade possui uma relação negativa com aquilo que é e que, portanto, algo dela diz respeito ao que *não é*, de forma que a verdade extrapole o conhecimento das coisas como elas são e

cujo pai não fosse um desejo. O que se pode discutir é: que desejo? Não é preciso suspeitar que uma criança não tenha pai, para suspeitar que a determinação da peternidade seja difícil." (São Paulo: Ed. 34, 2006, p. 48)

¹⁹⁷ *Idem.*

¹⁹⁸ HGS 6, p. 314.

¹⁹⁹ HGS 12, p. 510.

que só seja verdadeiro aquele pensamento que deseja a transformação do existente em algo totalmente outro parece *exagerado*: não obstante, nada é mais preciso. A verdade que *extrapola* os limites dados aparece inerentemente sob a figura do exagero²⁰⁰: "É-lhe [ao pensamento] essencial um elemento de exagero, do ir além da coisa, de liberar-se do peso do fático, graças ao qual executa de modo simultaneamente rigoroso e livre a determinação do ser ao invés de ficar na sua mera reprodução."²⁰¹ Na *Minima Moralia*, a própria dialética aparece como um exagero²⁰², e sua verdade consiste na sua capacidade de romper o "*sense of proportions*" do entendimento moderado.²⁰³ Não exagerar implica ficar na aparência: "Todo pensamento que atravessa [*durchschlägt*] a fachada, a aparência necessária, a ideologia, é sempre exagerado [*überspitzt*]. A inclinação da dialética de ir aos extremos tem exatamente a função de resistir contra a imensa pressão exterior."²⁰⁴ O exagero constitui sempre um *excesso*, uma *desmedida* – assim se diz por exemplo de um sujeito que bebeu exageradamente – e esse excesso produz uma pane no organismo. Não por acaso, a crise do capitalismo em Marx (e o próprio capital fictício, que já é crise) aparece como uma *desmedida* do valor.²⁰⁵ Ou seja, há uma dimensão da realidade que escapa à mensuração e à moderação (ou quando a própria proporção aparece como

²⁰⁰ Isso aparece já no excursus sobre Juliette na *Dialética do Esclarecimento*: "Enquanto os escritores luminosos protegiam pela negação a união indissolúvel da razão e do crime, da sociedade burguesa e da dominação, aqueles [escritores sombrios da burguesia] *proferiam brutalmente a verdade chocante* [grifo meu]. '...É nas mãos sujas pelo assassinato das esposas e dos filhos, pela sodomia, pelos homicídios, pela prostituição e pelas infâmias que o céu coloca essas riquezas; e para me recompensar por essas abominações, ele as põe à minha disposição', diz Clairwill no resumo da vida de seu irmão. Ela exagera. A justiça da má dominação não é consequente a ponto de recompensar apenas as atrocidades. Mas só o exagero é verdadeiro." *Dialética do Esclarecimento*, cit., p. 97

²⁰¹ REFERENCIA

²⁰² Há que se fazer uma breve nota sobre uma pequena diferença de conotação entre "exagerar" e "*übertreiben*". Enquanto "exagerar" conota sobretudo falseamento, em *übertreiben* está contido mais fortemente essa ideia do excesso, do além da conta, tendo inclusive como sinônimo "ir longe demais" – inclusive, tal era o sentido original da palavra do alto-alemão médio (*zu weit treiben*), como consta no Duden Universalwörterbuch. Günther Anders, outro exagerado, brinca com a palavra, referindo-se à necessidade de exagerar frente a uma *Untertreibung*. Anders com frequência joga com os prefixos *über-* e *unter-*, formando a palavra "superliminar" (*überschwellig*), como aquilo que é grande demais para que seja percebido, em oposição ao freudiano "subliminar" (*unterschwellig*). Da mesma forma, quando ele escreve sobre o piloto de Hiroshima Claude Eatherly, por ser capaz de arrepender-se daquilo que ele havia somente "participado" (*mitgemacht*), ele "assume" (*übernehmen*) aquilo que não exatamente ele "leva a cabo" (*übernehmen*). Anders, *Hiroshima ist überall*, cit., p. XIX.

²⁰³ Para uma discussão sobre a célebre porém pouco discutida frase da *Minima Moralia* de que "na psicanálise somente seus exageros são verdadeiros", ver a dissertação de Bruno Freitas "Psicanálise e crítica social em Adorno". Dissertação de mestrado, Universidade de São Paulo, 2016.

²⁰⁴ *EiD*, p. 11.

²⁰⁵ Cf. Jorge Grespan, *O negativo do capital*. REf

doente²⁰⁶) e ela só pode aparecer na linguagem sob a figura do excesso. *O crítico exagera – mas o exagero já está na realidade: a crise é o exagero objetivo*. O exagero da realidade está em sua própria tendência de romper com sua aparência, e aquele que o anuncia aparece como *profeta* ou *louco* – ou "bobo da corte", como na figura medieval do *Narr*²⁰⁷: "vale hoje como nos tempos medievais que só os loucos [*Narren*] dizem a verdade aos poderosos."²⁰⁸

A figura do exagero torna-se tanto mais verdadeira quando a verdade assume o caráter de *urgência*. Günther Anders, ao abordar o apocalipse, assume na linguagem exagerada a figura do profeta, ao mesmo tempo tão próxima do *Narr*, pois em seu caso a verdade sobre a Era Nuclear deve *soar alto como um alarme*.²⁰⁹ A verdade do exagero aparece nessa Parábola de Noé, onde exagerar aparece como uma exigência comunicativa da linguagem – entenda-se comunicativo não como o entendimento mútuo habermasiano, mas como o meio de *fazer o outro sair de sua apatia intelectual e moral, instigar a imaginação de seus contemporâneos, amedrontá-los*²¹⁰:

Noé estava cansado de fazer o papel dos profetas da desgraça e de sempre anunciar uma catástrofe que não acontecia e que ninguém levava a sério. Um dia, ele se vestiu com um saco velho e jogou cinzas sobre a cabeça. Este gesto só era permitido àquele que chorava por um filho querido ou pela esposa. Vestido com o

²⁰⁶ *Minima Moralia* suhrkamp p. 81.

²⁰⁷ Também em francês o bobo da corte é "o louco do rei": *le fou du roi*.

²⁰⁸ *MM*, pp. 68-69 (tradução modificada).

²⁰⁹ Já em textos de juventude como o *Patologia da liberdade*, muito marcado pela fenomenologia, Anders já apontava a verdade do exagero e sua adequação a *situações de exceção*, isto é, à contingência: "Cependant ce que nous nommons 'exagération philosophique' ne constitue nulle falsification ; si la conscience de la contingence est, il est vrai, presque toujours moins précise et plus illusoire que les formules prétendaient l'exprimer, celles-ci cependant naissent de la vie nihiliste elle-même, et doivent y être pour ainsi dire à nouveau transposées. Elles ne sont donc pas seulement des énoncés qui portent sur la vie qui se déroule dans le paradoxal, mais des documents qui émanent de cette vie elle-même. L'exagération provient de ce que les énoncés ne sont en principe exprimés qu'en des situations d'exceptions, que d'autre part certaines formulations achèvent et précisent des états effectifs, et ne les conduisent qu'ensuite à leur effective vérité. Ce qui est 'exagéré', c'est-à-dire poussé à un maximum d'acuité et à une vérité sans fard, est en premier lieu la situation de contingence elle-même, et en second lieu seulement l'énoncé dont elle est l'objet. Les formulations ne sont pas seulement donc expression de cette existence mais elles l' 'informent' : de telle sorte qu'elles *deviennent* vraies." Anders, *Pathologie de la liberté: essai sur la non-identification*. Recherches philosophiques, volume VI, pp. 22-54.

²¹⁰ Essa parábola é parte do texto "Die beweinte Zukunft" (1961), publicado no volume *Die atomare Drohung: radikale Überlegungen zum atomaren Zeitalter*, que originalmente foi publicado em 1972 sob o título *Endzeit und Zeitenende: Gedanken über die atomare Situation*. A citação aqui é um trecho recortado desse texto e está traduzida no ensaio de Jean-Pierre Dupuy "Chorar as mortes que virão – por um catastrofismo ilustrado" in: Adauto Novaes (org.). *O futuro não é mais o que era*. São Paulo: Edições Sesc, 2013.

traje da verdade, ator da dor, ele voltou para a cidade, decidido a colocar a seu favor a curiosidade, a maldade e a superstição dos habitantes. Logo ele reuniu à sua volta uma pequena multidão curiosa, e as questões começaram a aparecer. Perguntaram a ele se alguém havia morrido e quem era a pessoa morta. Noé lhes respondeu que muitos estavam mortos e, para grande divertimento dos seus ouvintes, ele lhes disse que os mortos eram eles mesmos. E, quando lhe perguntaram quando esta catástrofe tinha acontecido, ele respondeu: amanhã. Aproveitando-se então da atenção e da confusão, Noé ergueu-se em toda sua grandeza e se pôs a falar: depois de amanhã o dilúvio será alguma coisa que terá sido. E quando o dilúvio tiver sido, *tudo o que é não terá jamais existido*. Quando o dilúvio tiver levado tudo o que é, tudo o que terá sido, será tarde demais para lembrar porque não existirá mais ninguém. Então não haverá mais diferença entre os mortos e os que os choram. *Se eu vim diante de todos foi para inverter o tempo*, para chorar hoje os mortos de amanhã. Depois de amanhã será tarde demais. Com isso, ele voltou para casa, tirou seus trajes, limpou a cinza que lhe cobria o rosto e foi para a oficina. À noite, um carpinteiro bateu à sua porta e disse: deixe-me ajudá-lo a construir a arca, *para que isto não se torne verdadeiro*. Mais tarde, um telhador se juntou aos dois dizendo: chove sobre as montanhas, deixem-me ajudá-los *para que isso não aconteça*.

Jean-Pierre Dupuy cita este trecho de Anders em seu ensaio "Por um catastrofismo ilustrado", não para pensar a latência real da catástrofe nuclear, mas para pensar uma filosofia da catástrofe *in abstracto*. O colapso econômico, social e ecológico que passa a ser vivido como algo já presente na segunda metade do século XX, resultado de uma crise estruturalmente intransponível da acumulação capitalista²¹¹, dá um outro aspecto ou imaginário escatológico. Dito de outro modo: "é somente a partir do momento em que o fim iminente se converte em fim imanente que o Apocalipse torna-se 'um mito da Crise', produzido como uma passagem sem fim"²¹². No caso do alerta de Noé, na parábola de Anders, a verdade do exagero como a lupa de aumento temporal visa detectar o futuro

²¹¹ Tal argumento é fundamentado por autores como Robert Kurz, que enxergaram como, a partir da terceira revolução industrial, houve um avanço tal do nível das forças produtivas que desencadeou uma crise do trabalho abstrato como fundamento da produção de valor e da acumulação capitalista, de modo que a financeirização (acumulação fictícia) é não *causa*, mas *consequência* de uma crise anterior: o próprio bater com a cabeça no teto lógico do limite absoluto. Algo que no entanto não leva a uma superação automática: o teto histórico é vivido como catástrofe permanente, não como crise desencadeadora de futuro (tal como o termo "crise" aparece na filosofia da história em torno da Revolução Francesa, segundo o já citado estudo de Reinhardt Koselleck, *Crítica e Crise*).

²¹² Éric Hoppetot, *De l'Apocalypse à Amalek. Esquisse d'une réflexion sur la pensée du mal dans l'oeuvre de Maurice Blanchot*. in: Maurice Blanchot et la philosophie. Presses universitaires de Paris Nanterre, 2010, p. 157-178.

como tendência, potência real do presente: no caso, o fim do mundo, que (mais uma vez invertendo Bloch) *ainda não* ocorreu. No lugar da consciência antecipatória da utopia, a consciência antecipatória do desastre (se é que desastre é uma palavra adequada para Apocalipse Nuclear). Mas como observa Dupuy, "o acontecimento catastrófico está inscrito como um destino, é certo, mas também como um acidente contingente."²¹³ O anúncio da catástrofe é verídico, mas não é uma previsão. Seu paradoxo está no seu caráter *performativo*: a finalidade da enunciação exagerada é impedir a sua realização, para a qual o curso do mundo tende. A força da verdade na linguagem é a união entre o que nela há de performativo, instituinte, e o que há de representação adequada ao objeto: um conhecimento que esteja à altura do presente não é, por isso, "mera representação". O verdadeiro realismo não é a simples duplicação da realidade: há nele um momento produtivo. Em *Alarme de incêndio*, Walter Benjamin, indica que, para a ação correta, é necessária a imaginação da explosão (ainda não atual) que configura o perigo presente: "Antes que a centelha chegue à dinamite, é preciso que o pavio que queima seja cortado."²¹⁴ A profecia da desgraça, como afirmou Hans Jonas, "é feita para evitar que ela se realize; e zombar posteriormente dos eventuais sineiros de alarme dizendo a eles que o pior não aconteceu seria o cúmulo da injustiça: pode ser que seus equívocos sejam seus méritos."²¹⁵ Como o futuro carece de existência sensível imediata, a profecia deve necessariamente ir além dos fatos presentes: por isso ela é sempre um exagero. Isso se expressa mesmo na relação com o clima nas sociedades onde a cientifização completa da meteorologia não banalizou profecias como "amanhã vai chover"²¹⁶.

Ainda em torno de Anders: o exagero é então uma exigência linguística colocada por um objeto cuja dimensão real seria já falsificada por uma descrição simples, imediatamente realista: daí a verdade estética das inversões de Kafka, Beckett e Brecht²¹⁷. Por isso, para Anders, "objetos trivializados exigem formulações exageradas":

²¹³ Dupuy, cit., p. 202.

²¹⁴ Walter Benjamin, *Rua de mão única*, REF p. 46.

²¹⁵ Hans Jonas, *O princípio responsabilidade: uma ética para a civilização tecnológica* (apud Dupuy, cit., p. 200)

²¹⁶ Objeto de estudo da antropologia por exemplo em Renzo Taddei, *Metereologistas e profetas da chuva: conhecimentos, práticas e políticas da atmosfera*. São Paulo: Terceiro Nome, 2017.

²¹⁷ Günther Anders sobre as inversões: "Quando Esopo ou Lafontaine queriam dizer: as pessoas são como animais - eles mostravam pessoas como animais? Não. Mas sim trocavam - e nisso consiste o efeito de estranhamento propriamente divertido das fábulas - ambos elementos da equação; isso significa: eles afirmavam que os animais seriam pessoas. Brecht fez o mesmo há um quarto de século, quando ele, na "Ópera dos Três Vinténs", queria contar: burgueses [*Spießler*] são ladrões; também ele fez do sujeito o predicado e vice-versa, apresentou então ladrões como burgueses." "Sein ohne Zeit...", cit.

'Simplesmente descrever' um tal objeto é naturalmente impossível. Quando pertence essencialmente à situação de um objeto que ele seja obscurecido²¹⁸, trivializado ou recalcado, então cabe inversamente à sua exposição – isso constitui sua verdade – reparar esse obscurecimento [*Verundeutlichung*] e exagerar [*übertreiben*] o contorno tanto quanto ele normalmente é "sub-exagerado"[*untertrieben*].²¹⁹

A função do exagero aqui é política: "atingir o ouvido do outro" – "Este então o motivo para o hiper-afio²²⁰ de minhas formulações. O tempo feliz, no qual se pode dar ao luxo de não hiper-afiar²²¹ [*überspitzen*], de não exagerar [*übertreiben*]: o tempo da simplicidade, nós ainda não o alcançamos."²²² Tal responsabilidade política impede que o exagero seja a produção de uma espécie de *frisson* estético com a ideia do fim do mundo, algo tão próximo daquele *gozar na barbárie* evocado pelo cinismo pós-moderno.²²³ O emprego ético e gnosiológico do exagero em Anders é próximo da linguagem de Adorno, que produz nos leitores também uma sensação de *choque moral*. Como comenta J. M. Bernstein na primeira linha de seu *Disenchantment and Ethics*, "Readers of Adorno are inevitably struck by how everything he wrote was infused with a stringent and commanding ethical intensity."²²⁴ As frases abruptas, sem conectores e com uma sintaxe sufocante, a mediação pelos extremos, os parágrafos longos, tudo isso atordoa o leitor. Mas, conforme Adorno defende em seu programático *O ensaio como forma*, trata-se de dar conta da "primazia do objeto"²²⁵. A primazia do objeto exige na

²¹⁸ Anders emprega aqui o neologismo *verundeutlicht*, que pode ser lido como antônimo de *verdeutlicht*, elucidado.

²¹⁹ REFERENCIA

²²⁰ Outro neologismo: "Überpointiertheit", derivado de *pointiert*, que poderia ser traduzido como afiado, preciso, certo (tais metáforas cortantes também aparecem no título do livro de Adorno *Stichworte*, alusão ao verbo *stechen*). A tradução aqui por "hiper-afio" é certamente esdrúxula e temporária.

²²¹ O termo é *überspitzen*, que significa correntemente exagerar, mas deriva também de *spitzen* (afiar, apontar, aguçar).

²²² REFERENCIA

²²³ Lembro de uma vez terem me contado que uma das perguntas de um questionário de um site de relacionamentos utilizado para produzir *matches* era se a ideia de uma guerra nuclear poderia ser, de algum modo, *interessante*.

²²⁴ J. M. Bernstein, *Disenchantment and Ethics*, REFERENCIA p. xi.

²²⁵ O texto de juventude *Thesen über die Sprache des Philosophen* já mostra pontos cruciais da concepção adorniana sobre a linguagem, tal como a relação entre primazia do objeto, fragmentação e descontinuidade. Tratei da relação entre o ensaísmo e uma certa epistemologia materialista em Adorno (presente por exemplo em *Sobre sujeito e objeto*) na minha iniciação científica, porém creio não ser necessário aqui reconstituir tal argumento.

prosa adorniana não somente exageros, mas, como o mundo não se permite descrever na linguagem "clara e distinta", há uma inevitável *obscuridade*.²²⁶ Algo que não ocorre em Anders, ao menos não da mesma forma (há ali ainda um encanto do narrador, cabe lembrar que Anders possui uma vasta obra literária, de romances a fábulas). Em uma carta um tanto ressentida de Anders a Adorno de 1963 (Anders lamenta que, apesar da proximidade do trabalho de ambos, eles nunca tenham sido de fato próximos)²²⁷, há uma cobrança direta de postura política frente aos diversos momentos em que "as coisas esquentaram", a que Adorno responde: "Certamente eu me silencieei frente a certas coisas abomináveis. Mas não sou nenhum policial de trânsito, que tem que estar imediatamente em todo canto onde se comete um delito."²²⁸ Uma resposta certamente ruim: não há como deixar de estranhar (e para isso não é necessário ser um entusiasta de análise de conjuntura) o fato de Adorno solenemente ignorar, por exemplo, o que ocorria no Vietnã²²⁹. O mais inconformista dos intelectuais de sua geração, crítico do falso consolo e do conforto, para quem "faz parte da moral não se sentir em casa na própria casa"²³⁰,

²²⁶ Adorno aponta em seus *Três estudos sobre Hegel* a relação da obscuridade linguística hegeliana (ele assume que de fato há passagens absolutamente incompreensíveis em Hegel) com a obscuridade do próprio real.

²²⁷ Retomarei esta troca de cartas mais adiante nessa dissertação, no capítulo em que tratarei mais diretamente do problema do engajamento e do "nexo universal de culpa".

²²⁸ Adorno – Eine Bildmonographie, REFERENCIA p. 281. Apesar de modesta, há de se salientar as manifestações públicas de Adorno, tais como as de 1967, em torno caso Kurras, e de 1968, contra as leis de exceção, o que contraria o clichê conveniente de Adorno como um intelectual enclausurado. Ver: "Fora da torre de marfim – três textos de intervenção de Theodor W. Adorno" in: Revista Cult, N. 215, agosto de 2016.

²²⁹ Que não foi o caso de Anders que dedicou à questão o livro *Visit beautiful Vietnam: ABC der Aggressionen heute*. Além disso ele participou do "Bertrand Russel - Tribunal" que julgou os crimes de guerra dos EUA na guerra do Vietnã, ao lado do próprio Russel, Simone de Beauvoir, Jean-Paul Sartre, Isaac Deutscher, Peter Weiss, entre outros. A reação aos acontecimentos no Vietnã aparece também em Harun Farocki, em seu filme "Unerlöschbares Feuer", e na peça de Peter Weiss "Diskurs über die Vorgeschichte und den Verlauf des lang andauernden Befreiungskrieges in Viet Nam als Beispiel für die Notwendigkeit des bewaffneten Kampfes der Unterdrückten gegen ihre Untedrucker sowie über die Versuche der Vereinigten Staaten von Amerika die Grundlagen der Revolution zu vernichten".

²³⁰ *Minima Moralia*, cit., p. 35, trad modificada. Aliás, uma impressão que os discípulos de Adorno em geral passaram a partir dos anos 1970, a saber, a de que ser filósofo seria a vida correta na falsa. Sobre Adorno enquanto "inimigo de Estado na cátedra de ensino" (lembramos que na ressaca pós-1968, no período dos ataques da RAF [Rote Armee Fraktion], Adorno foi acusado na televisão de ser o "autor espiritual do terrorismo") e a acomodação da filosofia adorniana na vida acadêmica alemã, ver Wolfgang Pohrt, "Der Staatsfeind auf dem Lehrstuhl" in *Gewalt und Politik: Ausgewählte Reden & Schriften 1979-1993*. Berlin: Tiamat, 2010, pp 137-150. Vale notar que, ao contrário da recepção de Adorno no resto do mundo, que se deu, até onde sei, pela via acadêmica, há uma peculiaridade alemã que o torna um autor ainda vivo em espaços políticos tais como entre anarquistas em ocupações urbanas, para quem a teoria adorniana ainda fundamenta um imaginário anti-fascista e anti-capitalista, para além do interesse teórico mais restrito.

parecia, para Anders, ter se acomodado após o retorno da emigração: "É difícil de reprimir a impressão de que você, reconhecido como papa oficial da radicalidade, de algum modo tenha caseiramente se acomodado na ominosa e deplorável República Federativa Alemã."

²³¹ A crítica de Anders a Adorno é também uma crítica estilística e chega ao ponto de uma acusação (exagerada) de *sadismo literário*:

Por outro lado, nesta ascese da ação, cai-se facilmente na tentação de vingar-se no público. Você sabe que eu não sou exatamente insensível do ponto de vista estilístico. E eu creio que é possível sentir em seu estilo o tom de vingança, de desprezo, de curra [*Vergewaltigung*]. Você por exemplo não permite [*missgönnen*] a tomada de fôlego aos seus leitores por meio da falta de pausas [*Fermatelosigkeit*] de seus textos, por meio da evitação categórica de novos parágrafos; você o força adiante, apesar de ele precisar se arrastar em ritmo de lesma diante da dificuldade (objetivamente legítima) da sua linha de pensamento. Você o puxa para dentro dos corredores, que, como ele não dispõe da sua visada, parecem-lhe necessariamente labirínticos (na verdade eles não o são, a não ser que eles retratem um contexto labiríntico) – em suma: com frequência tenho a impressão de que esse estilo apresenta um tipo de ação de vingança. Como você abdicou da ação política ou da participação na oposição política real, você tenta produzir com meios linguísticos algo parecido com a ação, ao menos infligir algo no leitor. – O nexos com o "terrorismo", do qual eu há pouco falava, é claro. Pois ao mesmo tempo você parece querer punir seus leitores, afinal eles estão sempre abaixo de você, basicamente são os leitores errados. Sadismo literário.²³²

A preocupação de Anders com o leitor e a comunicação mostra, ao menos nesse quesito, sua adesão à estética didática de Brecht (que Anders também não poupou de

²³¹ Anders diz a Adorno que não se pode viver como "um conselho secreto surrealista [*ein surrealistischer Geheimrat*]". A metáfora vanguardista é adequada, e é exatamente tal existência contraditória que é pensada por ambos nessas cartas. Da mesma forma, Paulo Arantes, glosando Antonio Cândido, diz: "Seria bom lembrar que tampouco Oswald era antropófago em tempo integral mas também pai de família fora do expediente, assim como Mário de Andrade não era só desvairio futurista mas igualmente cidadão esclarecido à frente de iniciativas de utilidade pública como um Departamento de Cultura, só para lembrar a abrangência, e o caráter entranhado como um destino, da dualidade básica da referida Tradição Crítica, *um pé do contra, outro a favor*, como assinalou certa vez o mesmo Antonio Cândido." Paulo Arantes, *Da noite para o dia*, p. 139. O que entra na discussão entre Anders e Adorno (e isso passa por todo o debate adorniano em torno das antinomias da *participação*) é "o pé a favor". Tal contradição, de ser ao mesmo tempo contra e a favor, parece a princípio impedir um tipo de engajamento, que, como diz Merleau-Ponty, é análogo ao princípio de não-contradição: "Descartes dizia que não se pode fazer e não fazer algo ao mesmo tempo, e é sem dúvida assim que Sartre entende o engajamento [...]." Maurice Merleau-Ponty, *As aventuras da dialética*, cit., p. 256.

²³² Adorno – *Eine Bildmonographie*, REF p. 277.

críticas severas, apesar da amizade entre ambos²³³). É evidente que tal preocupação não torna o texto de Anders em alguma medida "fácil", mas há uma preocupação militante de "destecnicizar" o pensamento²³⁴ e uma crítica do "ideal filosófico da dificuldade [*das philosophische Ideal des Schwermachens*]", que pressupõe um "desprezo pelo próximo"²³⁵ – na sociedade concorrencial, isso torna-se regra. O fato de Anders, assim como Bloch, usar tão frequentemente os pronomes "nós" e "nosso" faz com que o leitor se sinta próximo do autor. No caso de Adorno, como a crítica de fato não tem mais um endereçado determinado (ela era uma "mensagem na garrafa lançada ao mar"), o leitor sai de cena e a preocupação estilística é sobretudo voltada ao objeto. A acusação de violência vingativa contra o leitor obviamente não é aceita por Adorno: "Agora, daquilo que você escreve sobre a minha linguagem, confesso sinceramente que só muito dificilmente consigo imaginar que você esteja falando sério. A sua argumentação testemunha uma verdadeira obsessão com o leitor. Nos meus textos você claramente não chegou a pensar que não se trata nem de apanhar o leitor nem de afrontá-lo, mas somente

²³³ Me refiro a um texto que, pela forma da crítica, também poderia se chamar "Brecht: pro e contra". O ensaio leva o nome do livro analisado, "Geschichten vom Herrn Keuner (1979)" in Günther Anders, *Mensch ohne Welt. Schriften zur Kunst und Literatur*. München: Beck, 1993, pp. 159-174.

²³⁴ Isso se explicita no próprio fato de Günther Anders não ter seguido uma carreira acadêmica e ter tido uma atividade de escritor paralela à universidade. Há ainda um livro, no qual Anders trata sobre a linguagem filosófica, intitulado "Sobre a dicção filosófica e o problema da popularização" (ao qual infelizmente não tive acesso até o momento).

²³⁵ Günther Anders, *Die Antiquiertheit des Menschen I*, p. 237. Não há como não lembrar do desprezo pelo saber professoral do sr. Keuner (ele mesmo um filósofo moral em tempo integral): "Um professor de filosofia foi ao sr. K. e lhe falou de sua sabedoria. Depois de um momento, o sr. K. lhe disse: 'Você está sentado de modo incômodo, fala de modo incômodo, pensa incomodamente'. O professor de filosofia se irritou e disse: 'Não era sobre mim que eu queria saber, mas sobre o conteúdo do que falei'. 'Não tem conteúdo', disse o senhor K. 'Vejo que anda grosseiramente, e não há objetivo que alcance ao andar. Você fala obscuramente, e nada esclarece ao falar. Vendo sua postura, não me interessa o seu objetivo.'" Bertolt Brecht, *Histórias do sr. Keuner* (tradução: Paulo César de Souza). São Paulo: Ed. 34, 2006, p. 11. Aliás, o Sr. Keuner, segundo Anders, tem também uma teoria da verdade com uma primazia da prática, visando uma verdade gestual da *atitude*: "Keuner era o fundador de uma *teoria do conhecimento* completamente nova. Pois para ele a verdade não consistia na identidade entre "*res*" e "*intellectus*", mas entre "*res*" e "*atitude*". Quando alguém "senta de modo incômodo, fala de modo incômodo, pensa de modo incômodo", então Keuner não acreditava em uma palavra que lhe dissessem. "Vendo sua postura, não me interessa o seu objetivo." *Postura era então para ele o critério* veri et falsi; verdade gestual valia mais que a verdade das palavras: a saber, porque gestos se denunciam mais que palavras; ou seja, denunciam se falam a verdade ou se mentem. – Por esse motivo, Br. interessava-se tão ardentemente por atores: eles tinham suas "verdades" – e por meio disso eles podiam se provar – fazer-se crível por meio da postura e gestos... uma teoria terrivelmente perigosa: pois, que mentiras podem ser representadas com tal expressão indubitável de veracidade, isso Brecht deveria saber pelos nacional-socialistas honestos." Anders, "Geschichten vom Herrn Keuner", cit., p. 166.

da apresentação ao máximo adequada e rigorosa da coisa. Isso é a única coisa que possa se fazer seriamente contra a indústria cultural."²³⁶

A distância entre o escritor e o leitor nasce de uma separação entre a objetividade da crítica na linguagem e seu teor inter-subjetivo e comunicativo: "cuidar da comunicação" é "traição ao comunicado". No fragmento "Moral e estilo" da *Minima Moralia*, Adorno já considerava as acusações de hermetismo em relação à sua prosa amarrada e obscura:

Sabem os escritores que quanto mais a expressão é precisa, cuidadosa, adequada ao objeto, tanto mais o resultado literário literário é tido como de difícil compreensão, ao passo que a formulação frouxa e irresponsável tem por recompensa um certo entendimento [...] O negligente abandonar-se à corrente usual da fala sinaliza pertencimento e contato; sabe-se o que se quer porque se sabe o que o outro quer. Expressar-se olhando mais para a coisa do que para a comunicação é suspeito: o que é específico e independe dos esquemas dados é tomado como falta de consideração, como sintoma de esquisitice, quase de confusão. [...] Somente aquilo que não exige compreensão parece compreensível; só o verdadeiramente alienado, a palavra cunhada pelo comércio, [...] toca como familiar.²³⁷

O ataque à linguagem comunicativa como língua de comerciante vem de Mallarmé, que anunciava em *Crise de vers*: "Falar se relaciona com a realidade das coisas somente comercialmente: em literatura, isso se contenta em fazer uma alusão a ela ou em subtrair sua qualidade que incorporará alguma ideia."²³⁸ No auge do iluminismo, *comunicação* e *comércio* se confundiam: o comércio era sinônimo de entendimento humano no mais progressista dos sentidos. No verbete *Commerce* da *Encyclopédie* de Diderot e D'Alembert, a primeira definição esclarece isso: "On entend par ce mot, dans le sens général, une *communication réciproque*."²³⁹ No limite, se nos for permitido exagerar (com precisão), a utopia comunicativa de Habermas visa realizar a utopia comercial iluminista. Para Adorno, na esteira de Mallarmé²⁴⁰, participar da comunicação

²³⁶ Adorno – *Eine Bildmonographie*, p. 182.

²³⁷ *MM*, p. 97 (tradução modificada).

²³⁸ "Parler n'a trait à la réalité des choses que commercialement: en littérature, cela se contente d'y faire une allusion ou de distraire leur qualité qu'incorporera quelque idée." Stéphane Mallarmé, *Crise de vers* (1897). REFERÊNCIA

²³⁹ Consultado em: *ARTFL Encyclopédie Project* <http://artflsrv02.uchicago.edu/cgi-bin/philologic/getobject.pl?c.2:1615.encyclopedia0416.7135510>

²⁴⁰ Seria certamente equivocado inserir Adorno naquela tradição filosófico-literária, de Blanchot a Derrida, que canonizou Mallarmé (inclusive com um *pathos* pseudo-transgressivo anti-

é participar de uma eticidade corrompida pela lógica da troca de equivalentes: ou seja, a linguagem anti-comunicativa é o próprio *nicht mitmachen* adorniano²⁴¹ formalizado no estilo, daí a relação entre linguagem e política e o fundamento da crítica estilística de Anders a Adorno.

Seria falsa a alternativa entre a redução mallarmaica à pura materialidade opaca da palavra e a transparência comunicativa da "palavra cunhada pelo comércio". Imaginar Adorno como um autor que possui uma relação autista com o objeto, na qual o leitor (ou um interlocutor em geral) é completamente abstraído, também seria equivocado. Basta pensar em como na linguagem adorniana, entre um exagero e outro, há uma recuperação tanto da retórica quanto do momento expressivo no discurso filosófico – não é excessivo notar, mais uma vez, que tais recursos estilísticos não corrompem a objetividade da verdade, tampouco são um adendo a ela, mas são *intrínsecos* a ela, do mesmo modo como a própria separação entre tese e argumentação é anulada²⁴². Entediar o leitor com tautologias e argumentação exaustiva (como comumente fazemos em teses acadêmicas, por exemplo) enfraquece o teor verídico daquilo que é expresso²⁴³. Se o elemento retórico havia sido abolido na filosofia moderna, degradado a "um meio para a produção de um efeito", ou seja, "algo a serviço da mentira", para Adorno "a retórica defende na filosofia aquilo que não pode ser pensado senão na linguagem"²⁴⁴. Na irredutibilidade material da linguagem que não pode ser abstraída enquanto signo há uma marca subjetiva que carrega a experiência concreta do sofrimento:

A necessidade de dar voz ao sofrimento é condição de toda verdade. Pois sofrimento é objetividade que pesa sobre o sujeito; aquilo que ele experimenta como seu elemento mais subjetivo, sua expressão, é objetivamente mediado.// Isso pode explicar por que para a filosofia a sua apresentação não é algo indiferente e extrínseco, mas imanente à sua ideia. [...] Para ela, expressão e acuro lógico não são possibilidades dicotômicas. Eles necessitam

canônico) e que visou abolir de uma vez por todas qualquer função representativa e comunicativa da filosofia, da ciência e da arte. Longe de estetizar a linguagem (abolir a separação entre teoria e literatura) e transformar sua relação com a realidade em algo meramente *alusivo*, a não-comunicabilidade em Adorno não é comemorada, mas é uma exigência objetiva da crítica do mundo falso.

²⁴¹ Pretendo retomar no último capítulo o problema da "não-participação" em Adorno

²⁴² Como o próprio Adorno diz em relação à dialética.

²⁴³ "Textos que se põem timidamente a seguir inteiro cada passo, inelutavelmente acabam caindo no banal e num tédio que não só se refere à tensão na leitura como à sua própria substância. [...] O conhecimento se dá, na realidade, num feixe de preconceitos, intuições, inervações, auto-correções, antecipações e exageros [...]." *MM*, p. 76.

²⁴⁴ *DN*, p. 55.

um do outro, nenhum dos dois é sem o outro. [...] O pensamento só se torna conclusivo enquanto algo expresso, somente por meio da apresentação linguística; o que é dito de modo frouxo é mal pensado.²⁴⁵

O compromisso ético com aqueles que sofrem e a vantagem cognitiva de partir do sofrimento para a compreensão do mundo (em ambos casos visando o fim do sofrimento) torna a *expressão*²⁴⁶ uma forma privilegiada (realizando novamente aquele vínculo essencial entre conhecimento e moral próprio à ideia de teoria crítica), tanto que Adorno, algumas décadas depois, relativiza um de seus exageros e até dá uma razão de ser para a lírica contemporânea (retomando o tema expressionista do *grito*): "O sofrimento perenizante tem tanto direito à expressão quanto o martirizado tem de berrar; por isso, é bem provável que tenha sido falso afirmar que depois de Auschwitz não é mais possível escrever nenhum poema."²⁴⁷

Ninguém negaria que, se a verdade for de fato verdadeira, ela deve, pelo menos um pouco, *convencer*. E como o convencimento não ocorre necessariamente pelas estritas regras da *justificação* (como quer a teoria política habermasiana do discurso), mas atravessa as dimensões cognitiva, moral, afetiva e estética: e se isso constitui essa relação ao outro, esse poder da verdade de, como diz Marx, "prender os homens desde que demonstre sua verdade face ao homem", então todas esses âmbitos não são momentos extrínsecos à verdade, como instrumentos neutros, mas são constituintes dela. O mesmo vale para a mentira, que, quando sussurrada, *soa como verdade*. Ao menos assim procedia Heidegger, como conta Günther Anders:

Pessoalmente mal conheci Heidegger. Uma vez em Marburg – esquece-me como isso ocorreu – pernoitei na casa do casal Heidegger. A conversa correu bastante bem, após um jantar em que comemos massa. Então citei, sem inicialmente nomear o autor, o magnífico dito de Voltaire: “Não basta gritar: é importante, também, não ter razão”. Embora totalmente destituído de senso de humor, ele se divertiu. Quando, porém,

²⁴⁵ DN, p. 24.

²⁴⁶ Também em Günther Anders há um momento expressivo no exagero na medida em que "a pungência é filha da dor: " Se minhas palavras soarão mais pungentes e indignadas que as que habitualmente são ouvidas aqui, não se surpreendam. Mas creiam-me: a pungência é somente filha da dor. E a indignação somente o eco da vontade decidida de não descansar antes que nós – e 'nós' significa: aqueles lá e nós aqui – não tenhamos aniquilado o perigo da aniquilação." Anders, "Über Verantwortung heute" in *Die atomare Drohung*, cit., p. 25.

²⁴⁷ DN, p. 300.

expliquei que o dito era de Voltaire, primeiro *ela* – após o quê, também ele – ficou de cara amarrada. Mas a noite só se estragou completamente quando eu continuei, no tom mais inocente do mundo, dizendo que, naturalmente, era válido também o dito simétrico: “Não basta murmurar: é importante, também, ter razão”. Enquanto ela, naturalmente, não entendeu nada, ele por um momento me lançou um olhar cheio de ódio. Sentiu-se posto a nu. Pois era sua tática diária forçar, através de um murmúrio quase inaudível, um silêncio total na sala, para convencer os ouvintes de que tudo o que eles tinham conseguido ao menos acusticamente capturar tinha sido “desvelado”, logo, verdadeiro; não: tinha sido *a* verdade.²⁴⁸

"O todo é o não-verdadeiro."

Até agora insisti na dimensão ético-prática do conceito de verdade não só de Adorno, mas presente em diversos autores da teoria crítica, como porta de entrada para a discussão moral propriamente dita (que, como seria de se pressupor, não se constitui como uma disciplina filosófica autônoma – o vínculo com o conceito de verdade prova a dependência de tal discussão de uma compreensão histórica da realidade por meio de uma experiência afetiva e cognitiva com os acontecimentos inaceitáveis e repugnantes do mundo, tornando a filosofia moral não algo passível de fundamentação racional atemporal, mas uma *reação à ocasião* – pensemos em Hiroshima para Anders e Auschwitz para Adorno). Entretanto, tal conceito de verdade possui diversas facetas que nos remetem ao pântano da dialética hegeliana, que aqui podem ser sugeridos, mas não investigados de forma mais aprofundada. Talvez o leitor julgue que o conceito de verdade apresentado até agora, cujo vínculo com a utopia (sem imagens) produz uma relação antitética com a empiria, seja essencialmente idealista no pior dos sentidos, algo que beire um platonismo reciclado: verdadeiras são as ideias e falsos os objetos empíricos. Entretanto, é preciso reiterar que, da perspectiva da teoria crítica, não há qualquer conceito positivo de verdade, ou seja, que tais ideias, no sentido platônico, inexistem. A falsidade do dado singular, analisado dialeticamente, se dá em três âmbitos: 1) na objetividade que anula o momento subjetivo, 2) na anulação do caráter processual da realidade, em suma, do tempo (histórico), 3) na anulação da dimensão constitutiva das *relações*, isto é, da totalidade (social) e suas mediações.

²⁴⁸ Günther Anders, "Heidegger-Erinnerung (Wien 1984)" in: *Über Heidegger*. München: Beck, 2001, p.11. (A tradução deste trecho é de Antonio Cicero).

Na discussão com o positivismo na sociologia alemã, o conhecimento que vai para além do dado singular e que não repete a realidade de forma tautológica é também necessariamente exagerado: "Sem ruptura, e impropriedade, não existe conhecimento que seja mais do que repetição ordenadora. O fato de que ao mesmo tempo não sacrifica a ideia de verdade, tal como seria muito mais de acordo com o positivismo conforme seus representantes mais consequentes, circunscreve uma contradição essencial: o conhecimento, e isso de maneira alguma ocorre *per accidens*, constitui um exagero. Pois tampouco como algo singular é 'verdadeiro', mas, graças à sua mediação, também forma seu próprio outro, assim também o todo não é verdadeiro. Que ela permaneça inconciliável com o singular é expressão de sua própria negatividade. A verdade é a articulação desta relação."²⁴⁹ A relação entre verdade e totalidade em Adorno é uma via de mão dupla ao mesmo tempo em que ela é a pedra de toque para a compreensão do conceito de sociedade²⁵⁰. Não custa lembrar que a "totalidade não constitui uma categoria afirmativa, mas sim crítica."²⁵¹ Isto é, não há um conceito positivo e hipostasiável de totalidade, tampouco há uma totalidade verdadeira (portanto, justa) por vir – este o momento anti-hegeliano (e anti-lukacsiano) de Adorno: "Uma humanidade liberada não persiste como totalidade."²⁵² Quando Adorno inverte a afirmação de Hegel da

²⁴⁹ Adorno, Controversia, REF p. 241. (TRADUÇÃO ESTRANHA, REVER) ISOLAR CITAÇÃO

²⁵⁰ Importante notar que também tal conceito de sociedade como totalidade é abandonado em Habermas em prol de *um conceito dual de sociedade*, onde "mundo da vida" (esfera privada e esfera pública) e "sistema" (sistema poder e sistema dinheiro) aparecem como regimes separados de normatividade, condenados a uma eterna queda de braço (o "sistema" não deve ser abolido, algo que se tornou inviável em uma sociedade complexa, de modo que cabe proteger o mundo da vida da "colonização" normativa do sistema, isto é, deve-se garantir que a racionalidade instrumental fique onde ela está e não invada as outras esferas sociais. A partir disso, trabalha-se com um conceito próprio de *patologia social* que é precisamente uma *afetação da autonomia* das dimensões com regimes próprios de validade e normatividade. Se o mundo capitalista for visto como totalidade, tal patologia só pode ser vista como constitutiva, pois apesar da autonomização das esferas, a autonomia é aparência.

²⁵¹ Controversia p. 223 rever tradução

²⁵² *Idem*. Neste ponto, não posso concordar com a interpretação de Vladimir Safatle em "Os deslocamentos da dialética", segundo a qual haveria, em Adorno, "modelos de uma totalidade reconciliada" (antecipada, por exemplo, pela música avançada, onde totalidade não seria coerção, mas "*força de descentramento da identidade autárquica dos particulares*"), de modo que não haveria uma diferença fundamental entre Adorno e Hegel neste aspecto, senão a de que se em um a totalidade já está posta, no outro ela estaria somente como pressuposta (daí a ideia de que a dialética negativa é um "deslocamento do sistema de posições e pressuposições da dialética hegeliana") Cf. Vladimir Safatle, *Os deslocamentos da dialética* (apresentação à edição brasileira de Theodor Adorno, *Três estudos sobre Hegel*. São Paulo: Ed. Unesp, 2013). Ao contrário, creio que, assim como em Hegel, também em Adorno a totalidade *está posta*: entretanto, ela não é a reconciliação da sociedade antagônica, mas seu oposto. A totalidade não pode ser compreendida de um ponto de vista estritamente lógico, mas também histórico – caso contrário torna-se

Fenomenologia do Espírito, segundo a qual "o verdadeiro é o todo", e afirma na *Minima Moralia* que "o todo é o não-verdadeiro", uma série de mal-entendidos foi produzida justamente pelo que há de contra-intuitivo no conceito adorniano de *verdade*. Daí deduziu-se que ela seria algo simplesmente irreal, uma ilusão intelectual, e que a verdade estaria nas particularidades. Nada mais equivocado. Com isso expressa-se simplesmente que o todo é o estado efetivo da não-liberdade, ou seja, o mundo tal como ele é, a injustiça real no mundo, um estado portanto a ser negado. "A totalidade, numa formulação provocativa, é a sociedade como coisa em si, provida de toda carga de coisificação."²⁵³

Ora, o mundo tal como é, essa totalidade posta, não é outra coisa senão a sociedade moderna universalmente mediada pelo trabalho abstrato. A formulação do conceito enfático de sociedade, tal como pensado por Adorno, deriva da universalização produzida pelo valor e pelo trabalho como nexos sociais, tal como aparece n'*O Capital* de Marx.²⁵⁴ A totalidade, portanto, é tão social como abstrata (e não por isso menos real ou "concreta"²⁵⁵): basta notarmos como Marx opera uma homologia entre o conceito de

inapreensível a ideia de que a totalidade é o nome para o mundo transformado em sistema, algo que tem data de nascença e, assim esperamos, de morte. Não se deve hipostasiar nenhuma categoria dialética, tampouco a própria dialética, visando torná-la uma forma de conhecimento e ação verdadeira e transhistórica, pois, como o próprio Adorno afirma, "a dialética hipostasiada torna-se antidialética". Controvérsia, REF p. 234. Hipostasiar a dialética seria tão falso como hipostasiar a contradição: a idolatria da contradição não se confunde com dialética, pois ela, pelo contrário, como observa Marx, forma o cerne da ideologia burguesa: "O pequeno-burguês deifica a contradição, pois a contradição é o núcleo da sua essência. Ela é a própria contradição social em ação." (Carta a Anenkov) *apud* Paulo Arantes, *Ressentimento da dialética*. São Paulo: Paz e Terra, 1996, p. 30. Adorno diz a mesma coisa: "O conceito de contradição deve ser tão pouco hipostasiado como qualquer outro conceito." *EiD*, p. 86. Em seu texto sobre Kierkegaard, a hipostasia da contradição aparece culto burguês do paradoxo: "A contradição fica sem solução. Kierkegaard tratou de safar-se paralisando-a e hipostasiando-a sob o nome de 'paradoxo'. [...] [a] filosofia de Hegel, em seu avanço, tentava desatar o nó da contradição, em Kierkegaard, a contradição mesma se converte, à força, na solução." Theodor Adorno, "Kierkegaard outra vez" in *Kierkegaard: construção do estético*. São Paulo: Ed. Unesp, 2010, p. 254.

²⁵³ Controvérsia, p. 223

²⁵⁴ Como bem percebeu Hans-Georg Backhaus: "O conceito enfático de sociedade [na Escola de Frankfurt] é pensado tanto a partir da teoria marxiana do valor como do conceito objetivo de ideologia. [...] Trabalho social é, para a Escola de Frankfurt, totalidade social.." *Dialektik der Wertform: Untersuchungen zur Marxschen Ökonomiekritik*, REF p. 75.

²⁵⁵ Lembremos que, na dialética, *abstrato* é não o todo, mas o singular isolado, removido do nexo que o mobiliza e produz. Explicando Hegel em sala de aula, Adorno diz: "O abstrato [das Abstrakte] em Hegel também não significa exatamente a mesma coisa que o conceito 'abstrato' [Abstraktheit] no pensamento corrente. Abstrato em Hegel é, a saber, não simplesmente o isolado, a determinação individual na medida em que ela é retirada, em sentido literal 'abstraida', do todo ao qual ela pertence. E o movimento do pensamento enquanto um movimento em direção ao todo é, no sentido de Hegel, o movimento em direção ao 'concreto', a saber, ao '*Zusammengewachsene*', tal como é de fato uma das determinações da verdade em Hegel, que a verdade é o concreto. Isso significa que o abstrato é realmente o individual, o ainda isolado, e o começo é por isso falso,

"abstrato" e o de "social": tudo aquilo que é "abstrato", "metafísico", "sobrenatural", "fantasmagórico" refere-se precisamente a tudo aquilo que é *social* em sentido eminentemente dialético – não por outro motivo o positivismo manteve-se distante dessa fantasmagoria sobrenatural tão difícil de apreender chamada sociedade. Se a totalidade é essencialmente totalidade social, também o que é social é, inversamente, "total" no sentido de que passa pela mediação do todo. Aquilo que produz a sociedade total Adorno encontra na análise marxiana²⁵⁶ da forma valor: “O que realmente torna uma sociedade em algo social, através do que, em sentido estrito, ela tanto é constituída como conceito, quanto como realidade, é a relação de troca, que unifica virtualmente todos os homens participantes desse conceito de sociedade. [...] Essa abstração [do valor] é propriamente a forma específica do processo de troca ele mesmo, da situação social fundamental que torna possível a própria geração de algo como a socialização.”²⁵⁷ Também em seu ensaio *Aspectos* aparece esse conceito de sociedade como uma interpretação materialista dos conceitos de espírito e de essência em Hegel: "A sociedade manifesta-se nos fenômenos da mesma forma que, em Hegel, a essência neles se manifesta. A sociedade é um conceito tão essencial quanto o de Espírito. [...] O princípio da equivalência do trabalho social

porque ele é abstrato, isolado, porque ele ainda não passou ao todo. [...]." Adorno, *Einführung in die Dialektik* (1958). Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2010, p. 57. Doravante abreviado como *EiD*.

²⁵⁶ Se o conceito marxiano de "social" é essencialmente uma teoria da dominação impessoal, há ainda um outro conceito de "social" pensado por certa sociologia foucaultiana como uma tecnologia de gestão governamental (ou seja, como violência imediata) que surge no contexto de arrefecimento das paixões políticas, como formulado por Jacques Donzelot. Interessante seria justamente pensar o vínculo entre as duas dimensões, sem recair no puro historicismo nem no árido debate da pura "crítica categorial".

²⁵⁷ Adorno, *Introdução à Sociologia* (1968). São Paulo: Editora Unesp, 2008, p. 106. Também na *Introdução à controvérsia...* aparece a mesma ideia de que o que produz totalidade é o trabalho abstrato que se efetiva na troca de mercadorias: "À objeção de que por trás do conceito de totalidade nada mais existe do que a trivialidade de que tudo se relaciona com tudo, há que replicar que a má abstração desta proposição não constitui apenas um produto débil do pensamento, mas o teor básico da sociedade: o da troca. Na sua realização universal, e não apenas na explicação científica do mesmo, é que se abstrai objetivamente; prescinde-se da constituição qualitativa dos produtores e dos consumidores, do modo de produção, e até da necessidade, que é satisfeita secundariamente pelo mecanismo social. A humanidade convertida em clientela, sujeito das necessidades, é ainda, além de todas as representações ingênuas, preformada socialmente não apenas pela situação técnica das forças produtivas, mas igualmente pelas relações econômicas em que estas funcionam. O caráter abstrato do valor de troca está vinculado *a priori* à denominação do universal sobre o particular, da sociedade sobre seus membros coatos. [...] A conexão total configura-se concretamente na medida em que todos são obrigados a se submeter à lei abstrata da troca, sob pena de sucumbirem, independente de serem ou não subjetivamente conduzidos por um 'afã de lucro'." Adorno, *Introdução à controvérsia...*, cit., p. 224.

conduz à sociedade, no sentido burguês moderno, ao abstrato e ao mesmo tempo ao que há de mais real, exatamente como Hegel ensina com o conceito enfático de conceito."²⁵⁸

"Cerne temporal da verdade."

É de se pressupor, mas não é exatamente uma obviedade, que, no pensamento dialético, o vínculo da verdade com aquilo que ainda não é, em sua relação negativa com aquilo que é, tende a vincular-se a uma filosofia da história: trata-se de um pensamento que, para o bem e para o mal, é herança da *temporalização* moderna da utopia e da história. Essa temporalização da utopia tem data (século XVIII) e surge no momento em que, segundo Koselleck, "as possibilidades espaciais de situar as utopias na finitude da superfície da nossa Terra haviam se esgotado. Os espaços utópicos haviam sido ultrapassados pela experiência. A melhor solução para escapar dessa pressão experiencial acumulada era simples, mas precisava ser encontrada. Se a utopia já não podia mais ser estabelecida nem na nossa Terra presente nem no além, era preciso recuar para o futuro. Finalmente haviam encontrado o espaço de desfogo para o qual a imaginação, infinitamente reproduzível como o tempo, podia fluir livremente."²⁵⁹ Escatologia secularizada que aparece com a experiência moderna do progresso e que se torna fundamento da filosofia burguesa da história: "trata-se de um anti-apocalipse"²⁶⁰. E quando pensamos em Hegel e Marx, e ainda no jovem Lukacs e em Bloch, estamos ainda no barco das grandes promessas da modernidade, com um horizonte nada menos que revolucionário.

Se a configuração dessa utopia temporalizada era "deduzir do presente ruim um futuro melhor"²⁶¹, fazer tal dedução depois do Campo e da Bomba seria no mínimo obscuro. Ser honesto com essa experiência histórica e ao mesmo tempo manter-se fiel ao ideal revolucionário moderno, ao desejo pelo "totalmente outro [*das ganz Andere*]" e pela reconciliação ainda não existente, é talvez o que forma o nó das reflexões sobre a história de Adorno: ser crítico da modernidade capitalista e manter-se modernista incorrigível,²⁶² sem abrir mão daquilo que foi prometido, mas jamais realizado, que é, como se sabe, o

²⁵⁸ Adorno, *Aspectos in: Três estudos sobre Hegel*, cit, p. 93.

²⁵⁹ Reinhart Koselleck, "A temporalização da utopia" in: *Estratos do tempo: estudos sobre história* (tradução: Markus Hediger). Rio de Janeiro: Contraponto; PUC-Rio, 2014, p. 124.

²⁶⁰ *Idem*.

²⁶¹ *Idem*, p. 136.

²⁶² Certamente não no sentido de permanecer fiel a um melhoramento progressivo como dá a entender a expressão "modernidade inacabada", tal como Habermas imputa a Adorno.

núcleo duro da ideia de crítica imanente – contrapor a sociedade burguesa a suas próprias normas. Günther Anders não estaria tão distante, mas ao enxergar obsolescências por toda parte, é difícil pensar que tais promessas sejam ainda em alguma medida realizáveis²⁶³ – o que impossibilita a própria ideia de crítica imanente.²⁶⁴ A espera pelo que não chegará e continuar esperando é, como em Beckett, sinal da incapacidade de tornar-se niilista.²⁶⁵ Há uma mudança do regime temporal na espera destituída de conteúdo: "o antes e o depois tornam-se como direita e esquerda, ou seja, temporalmente neutros"²⁶⁶ – tempo vai para o espaço, em suma.²⁶⁷ Certamente essa mudança radical na experiência da

²⁶³ Há uma passagem do "*Noch nicht* [ainda não]" para o "*Gerade-noch*", que significa algo como "quase", "por pouco", "por um triz", "por um fio" (como por exemplo na expressão "escapou por pouco"). Anders conta que encontrou talhado em uma mesa de uma universidade alemã os seguintes versos (que brincam com o primeiro nome de Bloch, "Ernst" [sério] e o sobrenome de Günther, "Anders" [outro]): PRINZIP VERZWEIFLUNG ODER EINMAL ETWAS ANDERS // ernst bloch spricht: / "wir sind noch nicht." / ernster als bloch / wäre: "gerad' noch." / anders wär: / "nicht mehr." Günther Anders, *Die Antiquiertheit des Menschen II*. München: Beck, 2013, p. 417.

²⁶⁴ Adorno ora é crítico imanente, ora anuncia sua impossibilidade, como no fragmento *O erro de Juvenal* da *Minima Moralia*. A dissociação entre norma e fato é anulada, e o fato torna-se a própria ideologia, boicotando o efeito crítico da ironia: "O meio da ironia, a diferença entre ideologia e realidade, desapareceu, resignada à confirmação da realidade na sua meta duplicação. A ironia exprime: assim a coisa pretende ser e assim ela é de fato; hoje, contudo, o mundo proclama mesmo na mentira radical que é assim mesmo, e essa simples descoberta lhe parece coincidir com o bom. Na rocha do existente nenhuma fenda dá apoio à mão do irônico." *Minima Moralia*, cit., p. 208. Moishe Postone aponta um problema na ideia de crítica imanente (a meu ver, mal compreendida) e faz uma distinção entre "crítica negativa" e "crítica positiva". Segundo sua formulação, a crítica negativa não possui nenhuma norma à qual a realidade é comparada (de forma que ela ganha em radicalidade, como na crítica do valor de Marx), enquanto a crítica positiva quer reformar a realidade visando seus próprios critérios, como um engenheiro que critica o mau funcionamento de uma máquina visando seu bom funcionamento (tal como o marxismo tradicional em seu "ponto de vista do trabalho" na crítica do capital, o que impossibilita uma metacrítica do capital enquanto crítica do trabalho). Moishe Postone, *Time, Labor, and Social Domination*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993, pp. 63-64. Para uma discussão sobre a crítica imanente em Adorno partindo da problemática posta por Postone, ver Amaro Fleck, "Da crítica imanente à crítica do sofrimento: a justificação normativa na obra tardia de Adorno", in: *ethic@* - Florianópolis, v.15, n.1, p.65-84, Jul. 2016. No entanto, creio que essa crítica imanente de engenheiro, claramente positiva, não pode ser identificada à ideia de crítica imanente tal como ela é entendida na dialética, uma vez que, na contraposição do objeto ao seu conceito, que resulta em negação determinada, nem o conceito nem o objeto permanecem inalterados.

²⁶⁵ "[...] uma vez que eles por fim não perdem a esperança nem são capazes de perdê-la, eles são ideólogos ingênuos e desesperadamente otimistas. *O que Beckett apresenta não é portanto o niilismo, mas a incapacidade do homem de, mesmo em uma situação insuperavelmente [unüberbietbar] sem esperança, ser niilista.* Uma parte da tristeza miserável que a peça irradia surge não tanto da situação sem perspectiva dos dois heróis, mas justamente do fato de que eles, por continuarem esperando, não estão à altura dessa situação, ou seja, *não* são niilistas. E a essa incapacidade eles devem a força de sua comicidade." Günther Anders, "Sein ohne Zeit. Zu Becketts Stück 'En attendant Godot'". in: *Die Antiquiertheit des Menschen I*, cit.

²⁶⁶ *Idem*, p. 221.

²⁶⁷ Salvo engano, esse é o assunto de Paulo Arantes por excelência. Em *Hegel: a ordem do tempo*, o assunto era a temporalização do espaço: "Dizer, ao contrário, que o tempo é a verdade do espaço, como o exige Hegel, significa que o espaço, em virtude da reflexão própria a seu conceito, se

temporalidade histórica afeta o "cerne temporal da verdade", tal como aparece nas constantes lutas teóricas de Adorno contra as eternizações. Pois o que se parece ter começado a viver, ao menos segundo Beckett, é um tempo "que parece parar e torna-se, se for permitido imitar a expressão hegeliana 'má infinitude', uma 'má eternidade'".²⁶⁸

Mas antes de discutirmos o diagnóstico do tempo (ou do fim dele) próprio da perenização do capitalismo do pós-guerra, mantenho-me aqui ainda na discussão conceitual: já na dialética hegeliana, a concepção de verdade estava radicalmente vinculada à ideia de movimento. Na *Ciência da lógica*, a verdade é "o devir" [*das Werden*], ela não é nem o ser nem o nada, mas o movimento do ser no nada e do nada no ser.²⁶⁹ Na *Fenomenologia do espírito*, há um tempo da verdade, que é a própria verdade na história: "O verdadeiro tem a natureza de eclodir quando chega o seu tempo, e só quando esse tempo chega se manifesta; por isso nunca se revela cedo demais nem encontra um público despreparado."²⁷⁰ No entanto, a dialética não pode ser confundida com uma ontologia do tempo, isto é, não é uma historicidade abstrata da verdade.²⁷¹ A elevação do tempo a princípio fundador de todo ser é recaída na estaticidade da metafísica: isso era o núcleo argumentativo de um dos primeiros textos de Horkheimer publicados na revista do Instituto de Pesquisa Social, que foi dedicado à crítica da concepção bergsoniana de tempo. Bergson "nega o tempo na medida em que o eleva a princípio metafísico." A crítica da filosofia contemporânea, presente ainda nas críticas a

torna tempo." Hegel: *a ordem do tempo*. São Paulo: Hucitec, 2000, p. 29. A teorização sobre a Era da Emergência em *O novo tempo do mundo* diagnostica o fim do processo pensado por Hegel (nada menos que a Era Moderna), seu resultado é o "tempo intemporal da urgência perpétua" (*O novo tempo do mundo*, cit., p. 94), anulação do passado e do futuro no Presente e tem o efeito contrário, isto é, a *espacialização do tempo*, pois "é a própria noção moderna de Progresso – e a temporalização da história que a tornou pensável – que literalmente vai para o espaço" (*Idem*, p. 62). Sobre a espacialização do tempo na filosofia da música de Adorno, ver Eduardo Socha, *Tempo Musical em Theodor W. Adorno*. Tese de Doutorado, USP, 2015.

²⁶⁸ *Idem*.

²⁶⁹ "O que é a verdade, não é nem o ser nem o nada, mas que o ser não passa, mas passou para o nada e o nada não passa, mas passou para o ser. Da mesma maneira, porém, a verdade não é sua indistinção, e sim que *eles não são o mesmo*, que são *absolutamente distintos*, mas igualmente inseparados e inseparáveis e imediatamente *cada um desaparece em seu contrário*. Sua verdade é, portanto, esse *movimento* do desaparecer imediato de um no outro: o *devir*; um movimento onde ambos são distintos, mas por meio de uma diferença que igualmente se dissolve imediatamente." Hegel, *Ciência da lógica (excertos)*. Tradução: Marco Aurélio Werle. São Paulo: Barcarolla, 2011.

²⁷⁰ G. W. F. Hegel, *Fenomenologia do espírito*. Petrópolis: Ed. Vozes, 2002, p. 70.

²⁷¹ "A dialética não significa, e não pode significar, uma segurança abstrata, como uma visão de mundo, digamos da historicidade do ser ou da historicidade da verdade; mas se lhe cabe efetivamente conhecer o conceito filosófico da coisa, então isso significa que ela deve abrir concretamente os significados históricos dos objetos com os quais ela tem a ver." *EiD*, p. 24.

Husserl e Heidegger na *Dialética Negativa*, era desde o começo denunciar o quão abstrato (e falso) era o movimento "*vers le concret*."²⁷²

De todo modo, é importante ressaltar que a formulação em torno de um "cerne temporal [*Zeitkern*] da verdade" esteve sobretudo presente nos textos de Adorno e não era consenso: não foram poucas as vezes em que Horkheimer hesitou quanto a essa temporalização da verdade. Para ele, vincular a verdade ao tempo implicava uma relativização. No registro de uma conversa de outubro de 1939 (pouco mais de um mês após a invasão alemã da Polônia), Horkheimer questionava Adorno: "Nós precisamos nos decidir: ou o historicismo tem razão que só há verdade para um determinado tempo, ou a verdade deve permanecer ligada a algo eterno que não entra em declínio."²⁷³ Ao mesmo tempo em que Horkheimer afirmava que "a verdade e o bem [*das Gute*] são efêmeros"²⁷⁴, em outro momento ele escreve no fragmento *Espírito e tempo*: "Em toda frase que quer ser verdadeira – ou seja, em toda frase – abstrai-se o tempo. Pois uma frase cuja verdade é estimulada pelo tempo é justamente não verdadeira."²⁷⁵ Horkheimer vai mais longe e chega ao ponto de escrever um fragmento intitulado *Ahistoricidade da verdade* [*Ungeschichtlichkeit der Wahrheit*], em que afirma: "O pensamento de que a verdade seja histórica significa basicamente resignação ante o positivismo. Precisamente aquilo que não é meramente histórico chama-se verdade."²⁷⁶ Mais adiante, aparece a atemporalidade da verdade em sua relação com Deus, um incondicionado eterno: "A afirmação de que não há nenhuma verdade eterna, nada divino, ou não é verdadeira, pois não há verdade, ou afirma o que ela pretende negar. Ela precisa silenciar."²⁷⁷

Tal relação entre verdade e tempo é completamente diversa em Adorno. Assim como em Hegel, para ele "a verdade é resultado"²⁷⁸, esse caráter processual e histórico da verdade será para Adorno antídoto contra tudo que é eterno e ontológico: "A dialética não afirma que a verdade seja o que permanece igual a si [*das sich selbst Gleichbleibende*], o eterno, mas ela possui um conceito de verdade que tem em si mesmo a determinação da

²⁷² Também Günther Anders lançou os pressupostos para a *Dialética Negativa*, no que se refere à crítica da ontologização do ôntico, em seu texto sobre a pseudo-concretude em Heidegger. Günther Anders, "Die Schein-Konkretheit von Heideggersphilosophie." in: *Über Heidegger*. München: Beck, 2001.

²⁷³ HGS 12, p. 506.

²⁷⁴ HGS 14, p. 346.

²⁷⁵ HGS 6, p. 195.

²⁷⁶ HGS 14, p. 125

²⁷⁷ *Idem*, p. 126.

²⁷⁸ *Fenomenologia do Espírito*, REF

história."²⁷⁹ A diferença entre puro ser e mera existência histórica é anulada.²⁸⁰ Isso não implica, no entanto, como acusa Horkheimer, uma renúncia relativista, o que Adorno explicitava já em seu estudo sobre Husserl: "Não se trata, como quer o relativismo, da verdade na história, mas sim da história na verdade."²⁸¹ Ou seja, não se trata da afirmação banal de que tudo é efêmero, mas de dizer que o *tempo está na verdade*.²⁸² Isso ficaria mais claro se fôssemos diretamente para as análises de Adorno e Benjamin sobre os objetos empíricos, sejam eles estéticos ou não, e observássemos como a "verdade não-intencional"²⁸³ aparece em sua dimensão temporal nos próprios objetos. Mas não entrarei na discussão em torno do materialismo micrológico de Benjamin, pretendo antes enfatizar como essa relação entre verdade e tempo se vincula à dimensão prática. E, sobre isso, Adorno diz em sala de aula:

Isso é, por assim dizer, a virada prática ou política do pensamento do cerne temporal da verdade, de que não há uma verdade universal, que permanece estática em si [*eine allgemeine, statisch in sich ruhende Wahrheit*], nem uma sobre a sociedade, mas em realidade a verdade segue sempre somente da situação concreta, e no instante no qual ela se separa [*ablöst*] da situação concreta ou crê elevar-se sobre ela, com isso ela é condenada à fraqueza [*Kraftlosigkeit*] e à impotência [...].²⁸⁴

²⁷⁹ EiD, p. 26

²⁸⁰ *Idem*.

²⁸¹ A referência aqui é Walter Benjamin, que Adorno cita logo após essa frase, e que cunha o termo *Zeitkern*: "O abandono decisivo do conceito da "verdade atemporal" está em jogo. Todavia, a verdade não é – como o marxismo o afirma – uma função temporal do conhecer, mas está ligada a um cerne temporal, que se encontra ao mesmo tempo no conhecido e naquele que conhece." (*Paris, die Hauptstadt des XIX. Jahrhunderts [Passagenarbeit]*) T. W. Adorno, *Para a metacrítica da teoria do conhecimento*, cit., p. 228

²⁸² EiD, p. 27

²⁸³ A ideia de "verdade não-intencional" aparece no prefácio de Benjamin de seu estudo *A origem do drama barroco alemão* e é retomada por Adorno desde seu *Para a metacrítica...* até a *Dialética Negativa*.

²⁸⁴ EiD, p. 55. Ainda sobre Hegel, assim como o cerne temporal da verdade está vinculado ao momento prático da verdade, isso que constituiria um "conceito enfático de verdade", não teria como deixar de pensar a relação entre verdade e *contradição*. A contradição é motor do caráter processual da realidade, e portanto ela está no tempo, de modo que haveria de se pensar a própria contradição como *índice de verdade*. No mesmo curso de introdução à dialética, Adorno termina a aula do dia 12/06/1958 com a seguinte frase: "Poderíamos então por fim dizer que a ideia hegeliana de contradição segue do próprio conceito enfático de verdade." (EiD, p. 104). Na mesma aula, momentos antes, Adorno diz que o conhecimento particular se torna conhecimento por meio da contradição, isto é, a contradição é um "*organon da verdade*" (EiD, p. 100).

Não há como deixar de pensar que na ideia de cerne temporal da verdade há também uma latência do novo na verdade, e aqui retorna aquilo com o que iniciei esse texto: a utopia concreta na verdade. Lembremos que não foram poucos os autores que exaltaram a potência criadora do diverso no tempo, de Bergson a Thomas Mann²⁸⁵. Mas o que Adorno afirma ainda na mesma aula do dia 22 de maio de 1958 não é trivial e dá ao "cerne temporal da verdade" um estatuto central para o que quer que pensemos sobre filosofia moral e política: a unidade entre teoria e práxis em todo pensamento dialético, de Fichte a Marx, é "consequência do cerne temporal da verdade", pois isso significa que "a verdade mesma não é nada que permanece contemplativo frente ao tempo [*nichts der Zeit kontemplativ Gegenüberstehendes*], na medida que ela tem sua forma temporal [*zeitliche Gestalt*] e sempre possui também simultaneamente uma relação bastante drástica com a práxis possível."

²⁸⁵ Lembro aqui, por exemplo, de seu ensaio *Louvor à transitoriedade*, onde ele diz que a transitoriedade é "a alma do ser, é aquilo que proporciona a toda vida, valor, dignidade e interesse, pois ela cria o tempo – e tempo é, pelo menos potencialmente, a dádiva mais alta e a mais útil, aparentada em sua essência com, idêntica mesmo a todo criativo e ativo, a toda vivacidade, a todo querer e aspiração, a todo aperfeiçoamento, a todo progresso para o mais sublime e o melhor. Onde não há transitoriedade, princípio e fim, nascimento e morte, não há tempo, - e a falta de tempo é o nada estagnado, tão bom e tão ruim como o desinteressante absoluto." Thomas Mann, "Louvor à transitoriedade" in: *Ensaaios*. Org: Anatol Rosenfeld. Trad: Natan Zins. São Paulo: Perspectiva, 1998.

Capítulo 3 - Antinomias da moral

Da moral à política, e volta

“Não há vida correta na falsa”: essa célebre frase da *Minima Moralia*, que chegou a ser repetida *ad nauseam* até mesmo em meios de comunicação de massa na Alemanha em situações como o aniversário de morte de Adorno, que a certa altura já havia sido transformado em patrimônio intelectual nacional, parece ser a palavra final do autor a respeito da (im)possibilidade de formulações que indicariam uma forma moralmente correta de orientar as ações do indivíduo no mundo. Clichê ou não, a frase não deixa de ser significativa. Ela é exagerada, enfática: mas como vimos anteriormente, é próprio da verdade o elemento de exagero. Em um país como a Alemanha, onde o cidadão médio tem uma forte fixação às normas que garantiriam aos indivíduos um alto nível de segurança moral, a frase tem um efeito específico. Em um país periférico como o Brasil, onde não se formou um “nexo moral” (como diz Caio Prado Jr.) e onde não há essa brutal identificação entre povo e Estado²⁸⁶ (não se poderia esperar outra coisa de uma instituição colonial que só pode se constituir enquanto algo *estranho* ao povo, portanto opressivo), talvez essa frase soasse como uma banalidade, algo óbvio, pois a própria suspensão da norma é *normal*²⁸⁷. A indicação de que não há vida correta na falsa, antes de apontar para um relativismo moral, significa que não há vida correta *nessa vida*, e a própria frase possui, digamos assim, um “conteúdo normativo” contido na própria ideia de “vida falsa”, pois a vida *não deveria ser tal como ela é*, em suma, ela deve ser transformada²⁸⁸. Se a essência da filosofia moral moderna gira em torno das determinações da ação individual, Adorno apontará sempre para a tensão entre o indivíduo e o todo (a vida social, o Estado, em suma, a sociedade como totalidade), em que o primado é, justamente, do todo²⁸⁹. Por isso, se há algo que se poderia chamar de “filosofia moral” em Adorno, ela só pode existir em uma relação de subordinação a uma compreensão da realidade social (que incorpora uma teoria do indivíduo psicanaliticamente orientada), que por sua vez só pode existir

²⁸⁶ Lembrando o texto de Adorno “Individuum und Staat”, citado anteriormente: tal identificação na Alemanha é patológica, portanto não se pode dizer que ocorre aí uma real identidade.

²⁸⁷ Daí a verdade colônia do estado de exceção permanente.

²⁸⁸ Como demonstrado no capítulo 2, a noção de verdade (e de falsidade) na tradição hegeliana da teoria crítica vincula o momento descritivo (o que é) ao normativo (o que deve ser).

²⁸⁹ Cf. Capítulo “Die Vormacht des Allgemeinen: Zur moralphilosophischen Dialektik des Individuums” in: G. Schweppenhäuser, *Ethik nach Auschwitz: Adornos negative Moralphilosophie*. Wiesbaden: Springer, 2016.

enquanto *crítica* da sociedade. Até aqui, nada que seja estranho a uma posição classicamente marxista: “moral” é ideologia da classe dominante ou coisa de religioso espiritualista, ou seja, um engodo, uma mentira que deve ser desmontada pela crítica materialista. A verdadeira questão é a transformação da sociedade (que é injusta, imoral, privadora de liberdade etc), portanto o agir correto não é guiado por normas morais, mas por uma *estratégia* que encaminharia a realização de um *fim*: o fim das relações de dominação e a efetivação da liberdade. Ou seja, a dimensão propriamente moral não está na ação do indivíduo, mas na inteligência direcionada para a transformação do todo. É claro que as coisas se tornaram mais complicadas ao longo do século XX, e essa relação com a transformação do todo, ou seja, com a “práxis correta”, que já era bastante mediada, não estava mais ao alcance da mão²⁹⁰. Além disso, o bruto estrategismo stalinista e o aniquilamento do indivíduo era a expressão máxima dos horrores produzidos pela “razão de Estado”, que se sobrepunha a qualquer moral individual. Porém, esta relação entre indivíduo e Estado, ou indivíduo e totalidade social, permanece no horizonte das reflexões de Adorno sobre a moral. Por exemplo, no curso “Problemas de filosofia moral” de 1962/63, após meses de acrobacia mental com incursões aprofundadas em Kant, Hegel e Schopenhauer, Adorno conclui a última aula da seguinte forma: "Resumidamente, o que a moral hoje ainda pode significar passa para a questão sobre o arranjo [*Einrichtung*] do mundo. Seria possível dizer: a questão sobre a vida correta seria a questão sobre a política correta, se uma tal política correta estivesse hoje no âmbito do que pode ser realizado [*Bereich des zu Verwirklichenden*]. Agradeço a atenção de vocês e desejo-lhes boas férias."²⁹¹ Em outro curso, de mesmo título mas dado em 1956/57, Adorno faz a seguinte consideração sobre a razão de Estado:

A razão de Estado é a expressão da objetividade do social que não deve ser medida de forma imediata na moralidade [*Moralischen*], nessa medida há em seu reconhecimento sempre um momento de verdade. Isso quer dizer: no conceito de razão de Estado há tanto

²⁹⁰ Sobre isso, Adorno diz em uma carta de 1948 a Marcuse: « Vor dem Gegeneinwand, den der Korsch gegen die *Dialektik der Aufklärung* erhob – durch das Aufgeben der durchsichtigen Beziehung zur politischen Praxis seien wir auf den vormarxistischen Standpunkt, auf Linkshegelianismus à la Bruno Bauer zurückgefallen, habe ich nicht zu sehr Angst. Denn dass gerade für das konsequent marxistische Denken heute kein Anschluss an eine praktische „Bewegung“ im alten Sinne mehr möglich ist [...] Man kann nicht in der alten Weise so reden, als wäre die Einheit von Theorie und Praxis garantiert. » Briefe, TWAA. TRADUZIR

²⁹¹ Adorno, *Probleme der Moralphilosophie* (1963). Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2015, p. 262. Doravante citado como *PdM*.

do bom [*Guten*] e do correto, que as leis objetivas do comportamento social não devem ser medidas na moralidade, e que a possibilidade do bem pode ser produzida somente por meio dessa objetivação, dessa alienação das relações sociais e de suas exigências da consciência moral individual, somente por meio da política enquanto luta de poder. Somente se a política enquanto luta de poder for combatida até o final podem ser produzidas objetiva e socialmente as condições, por meio das quais seria então possível algo como uma postura moral individual, uma vida correta. A moral [*Moralische*] permanece relativa à esfera privada, daí sua fraqueza, pois a esfera privada é hoje mais do que nunca uma função da objetividade social.²⁹²

É dessa impotência da moral, que permanece sempre vinculada à privacidade, que deriva o desinteresse histórico do marxismo pelas especulações morais. A ideia moderna de moral é, portanto, inseparável da constituição do indivíduo moderno e de uma esfera privada apartada da esfera política. Mas essa separação entre a instância privada e a esfera pública corre junto à tensão entre o indivíduo e o todo, que é por sua vez análoga a “essa contradição entre o universal e o particular [que] determina a antinomia fundadora da moral [*des Moralischen*]”²⁹³, da qual fala Adorno. Acompanhando o argumento de Koselleck, a separação entre moral e política é concomitante à gênese da ideia de *crítica* no século XVIII. A instância moral que se separa do Estado faz do Estado um objeto do julgamento, e ela passa a existir enquanto crítica do Estado.:

A crítica política não reside somente no juízo moral enquanto tal. Está presente no momento em que se executa a separação entre uma instância moral e uma instância política: o tribunal moral transforma-se em crítica política, não só por submeter a política a um juízo severo, mas também, pelo contrário, por separar-se como instância que tem a faculdade de julgar o domínio da política. Esta separação já encerra a crítica ao Estado. [...] A

²⁹² “Probleme der Moralphilosophie”, Vo TWAA. Citado doravante como PM 1. Esse primado do Estado sobre a ação individual aparece em Hegel, que diz em tom de zombaria em relação ao bem-fazer do indivíduo que age por amor ao próximo: “Mas o bem-estar essencial e inteligente é, em sua figura mais rica e mais importante, o agir inteligente universal do Estado. Comparado com esse agir, o agir do indivíduo como indivíduo é, em geral, algo tão insignificante que quase não vale a pena falar dele.” Hegel critica aqui o dever de amar o próximo assim como ele critica toda moralidade abstrata, que, diversamente do agir do Estado, permanece aquém de toda realidade efetiva e racional: “tais leis ficam somente no *dever-ser*, mas não têm nenhuma *efetividade*: não são *leis*, mas apenas *mandamentos*.” Hegel, *Fenomenologia do Espírito*, p. 296.

²⁹³ PM 1, 4.12.56 *apud* Schweppenhäuser, *Ethik nach Auschwitz*, p. 178.

divisão dualista do mundo em um domínio da moral e um domínio da política é, em sua historicidade, o pressuposto e a consequência da crítica política. [...] [A] crítica política só podia fundar-se em uma realidade histórica em que a moral e a política estivessem, de fato, separadas.²⁹⁴

O elemento político da moral está em seu caráter apolítico. O agravamento da crise que antecedeu a Revolução Francesa era estimulada pela exacerbação da “dialética da moral e da política”²⁹⁵, em que se agudizava a tensão entre sociedade e Estado. As lojas maçônicas, que tiveram função importante no processo de crise do Absolutismo, eram a “liberdade em segredo”, o próprio “segredo da liberdade”, que se formavam enquanto um “foro privado” moral. “A legalidade interna, a liberdade e a autonomia das lojas só eram possíveis num domínio que escapasse à influência das instâncias clericais e à intervenção política do poder estatal vigente. Por isso, desde o início, o segredo tinha uma função de rejeição e proteção.”²⁹⁶ Este foro privado da moral era a mesma instância privada em que ocorria a crítica. Como aponta Habermas em *Transformação estrutural da esfera pública*, a crítica, antes de se tornar pública e política, era uma atividade privada:

Bayle separou a crítica de sua origem histórica e filológica, transformando-a simplesmente em crítica [...]. No entanto, considerava a atividade da crítica algo *estritamente privado*. [grifo meu] [...] Crítica no que diz respeito ao interior, a *raison* permanece subalterna no exterior. Assim como na *conscience* em Hobbes, a *critique* em Bayle é um assunto privado e sem consequências para o poder público. Assim, ele também diferencia *critique* de *satires* e *libelles diffamatoires*. A crítica que comete o equívoco de transpor os limites da política degenera em panfleto.²⁹⁷

A esfera privada da moral e da crítica tornava-se o lugar natural de uma burguesia oposicionista.²⁹⁸ Se quando Adorno diz que “a esfera privada é hoje mais do que nunca

²⁹⁴ Koselleck, *Crítica e Crise*, p. 92.

²⁹⁵ Idem, p. 111.

²⁹⁶ Koselleck, p. 65.

²⁹⁷ Habermas, *Transformação estrutural da esfera pública*, p. 245.

²⁹⁸ “A burguesia moderna certamente nasce do foro interior secreto de uma moral de convicção privada e se consolida nas sociedades privadas [...]. Os maçons burgueses não renunciam ao

uma função da objetividade social", devemos ter em vista que, ao mesmo tempo, é dessa mesma esfera privada enquanto algo separado da política e do Estado que surge o elemento de tensão na crise do século XVIII. A crítica oscila entre a moral e a política assim como entre o privado e o público. Entretanto, se o "reino da crítica" se consolida como uma esfera separada do Estado, em um dado momento esse limite é ultrapassado. A razão de Estado é submetida à Razão – e como afirmava Adorno, "pouco exagera quem equipara o conceito moderno de razão com crítica."²⁹⁹ O "tribunal da crítica" submete tudo e todos ao seu rigoroso juízo, e, tal como esperava Voltaire, "varrerá a tolice do mundo"³⁰⁰. Em 1781, no prefácio à *Crítica da Razão Pura*, Kant anunciava:

Nossa época é a verdadeira época da crítica, a que tudo deve se submeter. A religião, pela sua santidade, e a legislação, pela sua majestade, querem em geral subtrair-se a ela. Então suscitam contra si a justa suspeita e não podem reivindicar o sincero respeito que a razão só concede àquele que pôde suportar seu exame livre e público.³⁰¹

No momento em que o juízo privado extrapola os limites da moral separada da política, a crítica torna-se *pública* e submete tudo e todos às leis da razão, cuja universalidade faz *tabula rasa* nas hierarquias sociais calcadas no poder da corte e do clero. Na *Enciclopédia*, Diderot e D'Alembert escrevem que a crítica é "capaz de distinguir a verdade da opinião, o direito da autoridade, o dever do interesse, a virtude da própria glória, em uma palavra: capaz de reduzir o homem, fosse ele quem fosse, à condição de cidadão."³⁰² Marx, que não poupou as "armas da crítica", levou a politização da crítica a tal ponto que já não se temia a dissolução dos limites entre crítica, libelo e sátira³⁰³, tal a confluência entre ciência e combate. O juízo da crítica é um *ataque*. Aqui

segredo do interior moral, pois nele encontram a garantia de sua existência independente do Estado." Koselleck, p. 68.

²⁹⁹ Adorno, "Kritik"

³⁰⁰ "a crítica é a décima musa que finalmente apareceu [...] e varrerá a tolice do mundo." "A crítica tem razão; eu a amo e a honro. A plateia esclarecida julga os combatentes, e a razão sadia triunfa com o tempo." *Apud* Koselleck, *Crítica e Crise*, p. 102.

³⁰¹ Ver tradução CRP da voz

³⁰² Diderot e D'Alembert, "Crítica", *Enciclopédia* p. 84.

³⁰³ Diferentemente de Voltaire e Bayle: „Auch *Voltaire* berief sich – mit Bayle – 1733 auf die Scheidung zwischen 'la critique, la satire et la libelle', um den unpolitischen Charakter seiner Kritik zu begründen.“ (Koselleck, 94)

a moral de convicção privada já ficou para trás e adentra-se o campo aberto da batalha política.

... uma espécie de dignidade da vida privada

As reflexões de Adorno se situam no momento preciso em que a transformação do mundo fracassa e o campo público da batalha política se fecha: o pensamento estratégico é empurrado de volta para a moral. Ou seja, a moral reaparece como uma reflexão sobre a derrota política. Adorno diz em aula: “Se por um lado a vida correta está bloqueada ao indivíduo, por outro, a esfera da ‘atuação pública’ [*öffentlichen Wirkens*], da atividade pública, tornou-se tão problemática, que frente a ela a esfera privada, em um certo sentido delicado a ser compreendido de forma cautelosa, ganha uma espécie de dignidade, que ela talvez tenha tido com os estóicos.”³⁰⁴ Se esse é o ponto de partida, não causa espanto que as antinomias da moral em Adorno sempre apontem de volta para a prática socialmente transformadora. Mesmo no mergulho micrológico no âmbito da vida privada em um livro como *Minima Moralia*, as digressões sobre o casamento³⁰⁵, os gestos³⁰⁶, o ato de dar presentes³⁰⁷, os cumprimentos,³⁰⁸ o tato, as habitações³⁰⁹ e a relação com objetos domésticos são intercaladas com reflexões mais gerais sobre a sociedade e a história – uma espécie de metafísica dos costumes reificados. Depois de ler o livro,

³⁰⁴ PM 1.

³⁰⁵ Cf. aforismos “Separado-junto”, “Cama e mesa” e “Inter pares”, MM p. 27-29.

³⁰⁶ “Die Technisierung macht einstweilen die Gesten präzise und roh und damit die Menschen. Sie treibt aus den Gebärden alles Zögern aus, allen Bedacht, alle Gesittung. Sie unterstellt sie den unversöhnlichen, gleichsam geschichtslosen Anforderungen der Dinge. So wird etwa etwa verlernt, leise, behutsam und doch fest eine Tür zu schließen. [...] Die Bewegungen, welche die Maschinen von den sie Bedienenden verlangen, liegt schon das Gewaltsame, Zuschlagende, stoßweis Unaufhörliche der faschistischen Mißhandlungen.” MM, 43-44.

³⁰⁷ “Os homens desaprendem a dar presentes.” Cf. aforismo “Não se aceita troca”, MM, p. 38-39.

³⁰⁸ “[...] a delicadeza entre pessoas nada mais é do que a consciência da possibilidade de relações desprovidas de fins, que toca consoladoramente mesmo quem está enleado na finalidade; herança de velhos privilégios que promete a condição sem privilégios. A eliminação do privilégio pela razão burguesa acaba por eliminar também a promessa. Se tempo é dinheiro parece moral economizar tempo, sobretudo o próprio, e desculpa-se tal parcimônia como consideração pelos outros. É-se direto. Cada hiato que se interpõe nas relações dos homens é sentido como perturbação no funcionamento do aparato, em relação ao qual não somente se está objetivamente integrado como orgulhosamente identificado. Que ao invés de tirar o chapéu os homens se cumprimentem com a aura da indiferença habitual, que o invés de cartas eles troquem *office communications* sem cabeçalho e sem remetente são sintomas entre outros de um esfriamento do contato.” MM, p. 37. Notemos que na maioria dessas considerações, está em questão o efeito da *frieza burguesa* sobre a vida.

³⁰⁹ Cf. aforismo “Asilo para desamparados”. MM p. 34-35.

Marcuse escreve a Adorno: “Há coisas ali que realmente tocam no limite do dizível e mesmo assim saem bastante claras. Penso que o mais impressionante é o jogo que tece sem atritos o que é muito pessoal e o universal.”³¹⁰

No subtítulo do livro, *Reflexões a partir da vida danificada*, é possível entrever o interesse na *crítica àquilo que inflingiu os danos à vida* (algo que exige, portanto, esforço teórico), e não em um retorno efetivo à moral da vida privada. Afinal, uma tal moral já não seria mais possível e nem faria sentido algo, pois, segundo seu diagnóstico, essa esfera privada da moral fora liquidada. “A esfera inteira da moral [*Moralischen*] é tão reduzida que ela na verdade está liquidada enquanto esfera. Na verdade, como Horkheimer formulou, não há mais pessoas boas ou más. As possibilidades objetivas da decisão moral estão encolhidas.”³¹¹ Isso é decorrente do destino que tomou a própria ideia de indivíduo: “A liquidação social do indivíduo enquanto um indivíduo em si subordinado [*gefügten*] é equivalente à liquidação da esfera moral enquanto tal.”³¹² A liquidação da esfera moral é a liquidação da diferença entre as normas que o indivíduo põe para si e as normas sociais. As normas sociais (no caso, a dominação social) são internalizadas e tornam-se normas subjetivas, de modo a tendencialmente anular a contradição entre o indivíduo e o todo, uma vez que o indivíduo torna-se “apêndice da maquinaria”³¹³ no sentido mais brutal, a saber, nessa transformação das regras sociais, que são puramente funcionais, nas regras do próprio indivíduo:

Pertence ao estado atual da consciência moral que as pessoas não só refletem-se nessa situação, como, a partir de dentro, identificam-se nela, de modo que as normas, que os coagem por meio dessa situação de heteronomia, tornam-se suas próprias normas. As categorias da heteronomia são internalizadas e tornam-se categorias da própria autonomia. (Sentem-se ainda como funcionários diante do onipotente). Pertence à marca dessa época que as pessoas não mais agem no sentido de decisões morais ou outras, mas funcionam somente como apêndices da

³¹⁰ Carta de Marcuse a Adorno de 06/02/1948. TWAA.

³¹¹ PM 1.

³¹² PM 1. A liquidação da esfera privada é analisada na transformação das habitações: “O destino reservado à vida privada hoje é demonstrado pelo seu cenário. Na realidade nem se pode mais morar. [...] A casa é coisa do passado.” MM, p. 34-35.

³¹³ Na “Dedicatória” da *Minima Moralia*, ao falar sobre “a doutrina da vida certa”, Adorno diz: “Aquilo que outrora o filósofo entendia por vida, reduzido à esfera privada e depois só à do consumo, vê-se arrastado, sem autonomia e sem substância própria, como apêndice do processo de produção material.” MM, p. 9.

maquinaria. A funcionalização do homem tornou-se universal. Há uma diferença qualitativa do empresário autônomo, que era de fato um agente do capital, mas isso era um processo longo com muitas mediações. O que mudou não é tanto o caráter funcional da pessoa frente aos processos econômicos, mas que esses estímulos funcionais [*Funktionsvorschläge*] se transformaram imediatamente em imperativos, de modo que as pessoas fazem exatamente aquilo que é esperado delas.³¹⁴

Declínio da eticidade

Nessa situação, não há nenhuma eticidade substancial, nenhuma *Sittlichkeit* à qual os indivíduos possam referir suas ações³¹⁵. A descrição da vida danificada na *Minima Moralia* é o atestado disso. Se em Hegel a eticidade era uma espécie de “cimento social”, para Adorno, hoje, “o cimento entre os homens é substituído pela pressão que os mantém juntos.”³¹⁶ Em uma aula do curso de 1962, ele diz de forma clara: “Eu diria que o motivo pelo qual a questão da filosofia moral se tornou tão radicalmente problemática é, em primeiro lugar, o fato que a substancialidade dos costumes, ou seja, que a possibilidade de uma vida correta nas formas nas quais a comunidade existe já estivesse dada e presente, tornou-se radicalmente inválida: ela não existe, e não se pode fiar nela hoje de modo algum.”³¹⁷ A ideia de uma “substancialidade dos costumes” aqui é a própria ideia hegeliana de eticidade (que Hyppolite traduz como “ordem ética”).³¹⁸

³¹⁴ PM 1.

³¹⁵ Adorno vai completamente na contramão do que Axel Honneth vem tentando desenvolver ao tentar recuperar a ideia hegeliana de *Sittlichkeit*. Se Adorno via a impossibilidade de se remeter à eticidade no capitalismo, Honneth, ao contrário, busca encontrar um mundo ético e uma “esfera de liberdade social” na própria economia de mercado – algo que também Habermas não ousaria fazer, pois para ele o “sistema poder-dinheiro” configurava um conjunto de normas ao qual o mundo da vida deveria oferecer resistência. Em Honneth essa divisão habermasiana é desfeita e a economia torna-se uma esfera ética do mundo da vida. Nessa tentativa forçada de legitimar moralmente o capitalismo, Honneth retorna à *Teoria dos sentimentos morais* de Adam Smith, a fim de demonstrar inclusive como o capitalismo produz, além de catástrofes, sentimentos morais e laços sociais. A crítica da economia política é substituída agora por uma “filosofia da economia”. Cf. Axel Honneth, *Freedom's Right: on the Foundations of Democratic Life*. Cambridge: Polity, 2014.

³¹⁶ MM, p. 37.

³¹⁷ PdM, p. 21-22.

³¹⁸ “Dans la *Phénoménologie* l'esprit est la substance éthique, la vie d'un peuple libre, dans lequel chaque conscience singulière existe comme reconnue par les autres; ou, pourrait-on encore dire, existe par son lien ontologique avec les autres consciences singulières. [...] c'est dans la vie organique d'un peuple que cet esprit se réalise complètement.” Hyppolite, *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel*, p. 264.

Por outro lado, no curso de 1956, Adorno diz que a própria ideia de “filosofia moral” está vinculada a um declínio da eticidade, isto é, como se ela aparecesse justamente como reação à ausência de substancialidade dos costumes: “Filosofia moral está ligada ao abalo [*Erschütterung*] dos costumes, isto é, ao declínio de uma forma de vida na qual os homens se movimentam de forma evidente.”³¹⁹ A ideia de moral seria necessariamente, portanto, uma *oposição* a tais costumes. Brecht colocou isso de forma bastante clara quando escreveu a peça *Aquele que diz sim/aquele que diz não*: o ato moral ocorre quando o menino diz não ao “grande costume”, segundo o qual ele deveria ser sacrificado (em nome de um dever maior), apesar de isso tê-lo levado, no final, à humilhação diante da comunidade. É da natureza da moral a possibilidade de contestar as normas sociais, que não devem aparecer como imutáveis. No mesmo curso de 1956, Adorno afirma coisa semelhante: “Filologicamente, moral vem de costumes [*Sitten*]: *mores*, em alemão, eticidade [*Sittlichkeit*]. Há aí um certo mal-estar, pois nossa própria representação do bem [*Guten*] se opõe de forma quase evidente àquilo que é chamado de costume. O que é moral ou bom [*das Gute*] é aquilo que experimentamos como bom [*gut*], em oposição a isso o costume é algo externo [*Äußerliches*], questionável.”³²⁰ Adorno nota ainda o teor irracional dos costumes, em seu caráter de *tabu*: “Os *mores* são obrigatórios por meio de sua existência. Costumes, normas já válidas em uma sociedade, têm caráter de tabu que contradiz a legitimação teórica – [é sem sentido] deduzir por meio da razão aquilo que extrai seu próprio direito a partir da mera existência.”³²¹ Adorno provavelmente concordaria aqui com Nietzsche, para quem eticidade não é nada senão obediência aos costumes.³²² Judith Butler, lendo as aulas de Adorno, chamou essa eticidade que perde a sua substancialidade, que são normas da coletividade que perdem seu real caráter de coletividade, de *violência ética*:

[...] he makes clear that although the collective ethos is no longer shared – indeed, precisely because the collective ethos, which must now be herded by quotation marks, is not commonly shared – it can impose its claim to commonality only through violent means. In this sense, the collective ethos instrumentalizes violence to maintain the appearance of its collectivity. Moreover,

³¹⁹ PM 1.

³²⁰ PM 1.

³²¹ PM 1.

³²² “Sittlichkeit ist nichts Anderes (also namentlich nicht mehr!), als Gehorsam gegen Sitten”. Nietzsche, *Morgenröthe*. REF

this ethos becomes violence only once it has become an anachronism. What is strange historically – and temporally – about this form of ethical violence is that although the collective ethos has become anachronistic, it has not become past; it insists itself into the present as an anachronism. The ethos refuses to become past, and violence is the way in which it imposes itself upon the present.³²³

Não há como deixar de ver aí o embate norte-americano entre liberais e conservadores (próprio de toda sociedade moderna), entre formas de vida “progressistas” (Adorno se refere às “forças produtivas sociais”[!]) e aquele “moralismo” (próprio também dos “teóricos da decadência” que lamentam o “declínio moral”), entendido como o apego antiquado a normas e costumes que acabam assumindo um caráter coercitivo justamente por seu “anacronismo”, como diz Butler. O argumento, em seu horizonte progressista, é dualista e vê uma dimensão da violência das sociedades modernas como um arcaísmo, um resto do passado do qual precisaríamos nos livrar, para podermos enfim realizar a eticidade democrática (como diria Honneth). Algo que parece inadequado diante do recrudescimento contemporâneo dessa “violência ética” (como a perseguição aos dissidentes da norma sexual, por exemplo), que, a meu ver, deveria ser interpretado não tanto como uma persistência anômala de valores morais anacrônicos, mas sim como algo que encontra sua lógica na crise do contemporâneo (tomemos como exemplo o novo fundamentalismo islâmico ou os evangélicos neopentecostais, que de arcaicos não têm nada).³²⁴ De todo modo, com o termo “violência ética”, também Butler não deseja abandonar a ética, mas apontar o não-ético na ética de acordo com suas próprias

³²³ Judith Butler, *Giving an account of oneself*, p. 4-5. O trecho de Adorno ao qual Butler se refere é o seguinte: “[...] wahrscheinlich nichts ‘zersetzter’ ist als die Art von Ethik oder von Moral, die fortebt in Gestalt von kollektiven Vorstellungen, nachdem – wenn ich es Hegelianisch und einmal sehr abgekürzt ausdrücken darf: der Weltgeist nicht mehr mit ihnen ist. Wenn der Stand des Bewußtseins der Menschen und auch der Stand der gesellschaftlichen Produktivkräfte sich von diesen kollektiven Vorstellungen entfernt hat, dann nehmen diese Vorstellungen etwas Gewalttätiges und Repressives an; und genau dieser Zwang, der dann in den Sitten liegt, dieses Gewalttätige und Böse in den Sitten, das sie selber in Gegensatz zu Sittlichkeit bringt – und nicht etwa der bloße Verfall der Sitten, wie etwa die Dekadenztheoretiker ihn beklagen –, das nötigt dann allerdings die Philosophie zu solchen Besinnungen, wie die es sind, die wir hier anstellen wollen.” *PdM* p. 32.

³²⁴ Ou seja, não se trata de um embate entre uma eticidade moderna, democrática e uma arcaica, violenta, como fazem crer os atuais teóricos das guerras culturais. A crítica adorniana à eticidade não é só uma crítica do “atraso moral”.

normas.³²⁵ Afinal, violência ética seria uma contradição em termos, uma vez que a ética é crítica da violência.

A lei do coração e o curso do mundo: protesto moral e utopia

Em 1966, no ano de publicação da *Dialética Negativa*, Adorno organiza uma edição alemã da obra *Théorie des quatre mouvements et des destinées générales* de Charles Fourier, traduzida e introduzida por sua orientanda Elisabeth Lenk, que desenvolvia em Frankfurt uma tese sobre o surrealismo francês³²⁶. Essa coincidência entre a publicação de um livro rigoroso sobre dialética, de um lado, e do outro, uma tradução de um socialista utópico, deve ser considerada. No prefácio a essa edição de Fourier, Adorno escreve:

Zum Inhalt und zur theoretischen Deutung der Quatre Mouvements ist der Einleitung nichts hinzuzufügen. Nur soviel sei gesagt: angesichts der Dogmatisierung sozialistischer Theoreme, die im östlichen Machtsbereich aus politischen Motiven erfolgte, gewinnen Gedanken erneute Aktualität, die schon früh und nicht erst in jenem Bereich als utopisch verfemt worden sind. Unter den Utopisten nimmt der unrevolutionäre Fourier eine extreme Position ein. Keiner bietet dem Vorwurf des Utopismus schutzloser sich dar als er; bei keinem aber auch ist die Anfälligkeit der Doktrin so sehr gezeitigt vom Willen, die Vorstellung des besseren Zustands zu konkretisieren. Das Verbot auszudenken, wie es sein solle, die Verwissenschaftlichung des Sozialismus, ist diesem nicht nur zum Guten angeschlagen. Das Verdikt über Phantasie als Phantasterei fügte sich einer Praxis ein, die sich Selbstzweck war und mehr stets im Bestehenden verstrickte, über das sie einmal hinaus wollte. Vor ihr hat Fourier die rücksichtslose Kritik an Versagung voraus. Wee für einen, dann gilt für ihn der Vers, den Karl Kraus nach dem Tod von Peter Altenberg schrieb: „Ein Narr verließ die Welt, und sie bleibt dumm.“³²⁷

³²⁵ Como diz Adorno, trata-se não de „descartar ou abolir a moral, mas de confrontá-la com seu próprio conceito: a moral [*Moral*] é moral [*moralisch*]?” Vo 1513, TWAA. Esse seria o sentido de uma crítica imanente da moral: “Quando uma filosofia moral como a kantiana é criticada enquanto ideologia, então a relação da verdade a essa ideologia não seria simplesmente descartá-la, mas realizá-la.” PM 1.

³²⁶ Na correspondência entre Lenk e Adorno há inclusive um intenso debate sobre o surrealismo.

³²⁷ REF traduzir

Gostaria de dizer, em uma fórmula um pouco estranha, que há em Adorno uma dialética entre socialismo utópico e socialismo científico. É claro que a relação entre utopia e ciência³²⁸ é o problema maior da ideia de teoria crítica e do marxismo, que, como diz Bloch, “resgatou o núcleo racional da utopia”.³²⁹ Se os utópicos viviam de um “ideal”, abstrato e sem lastro na realidade – daí o sentido pejorativo de “utopismo” ou “moralizante”, pois recairia em um “puro *dever-ser* sem *ser*”, como diria Hegel – o marxismo visa a transformação da realidade, daquilo que *é*, de modo a criar um vínculo entre o que *é* e aquilo que não *é*, ou que *ainda não é*, mas que *deve ser*. Daí a necessidade, segundo Bloch, de uma *objetividade* da fantasia, que, embora objetiva, deve também poder vincular-se ao que *não existe*, de modo a dar-lhe dignidade de realidade. Dito de outra forma, trata-se do vínculo entre o presente e o não presente, de modo que o *futuro* torna-se inteligível, como dizia também Bloch. Mas a grande questão para Adorno é que esse *lastro na realidade* da utopia se tornou problemático, e o vínculo entre o que ainda não *é* (a liberdade) e o que *é* (a não-liberdade) parece perdido em algum lugar. Nesta situação, o apelo à realidade torna-se sempre uma vitória da realidade³³⁰, e contra essa

³²⁸ Entende-se ciência aqui no sentido do ideal filosófico de objetividade, e não como fixação positivista ao método, tampouco como fetichismo dos fatos.

³²⁹ Bloch, PE 141.

³³⁰ Mesmo Lenin se indignou com o anti-utopismo de socialistas russos que viam os devaneios e sonhos de forma pejorativa: “‘Com o que devemos sonhar?’ Escrevo estas palavras e de repente fico assustado. Imagino-me sentado no Congresso de Unificação, tendo à minha frente os redatores e colaboradores do Rabotscheje Djelo. E eis que se levanta o camarada Martynov e, ameaçador, dirige-me a palavra: ‘Mas permita-me perguntar! Uma redação autônoma ainda tem o direito de sonhar sem ter comunicado tal fato aos comitês do Partido?’ Depois, é o camarada Krischevski que se dirige a mim e (aprofundando filosoficamente o camarada Martynov, que há muito já aprofundara o que havia dito o camarada Plekhanov) continua ainda mais ameaçador: ‘Irei ainda mais longe. Pergunto-lhe: se um marxista tem algum direito de sonhar, a não ser que esqueça que, depois de Marx, a humanidade sempre se atribui tarefas realizáveis, e que a tática é um processo de crescimento das tarefas que crescem junto com o Partido?’ À simples ideia dessas questões ameaçadoras, sinto um calafrio, e penso apenas em uma coisa: onde me esconder. Tentemos nos esconder atrás de Pissarev. ‘Há desacordos e desacordos’, escrevia Pissarev sobre o desacordo entre o sonho e a realidade. ‘Meu sonho pode ultrapassar o curso natural dos acontecimentos, ou desviar-se em uma direção para onde o curso natural dos acontecimentos jamais poderá conduzir. No primeiro caso, o sonho não produz nenhum mal, pode até sustentar e reforçar a energia do trabalhador (...) Em tais sonhos, nada pode corromper ou paralisar a força de trabalho; ao contrário. Se o ser humano fosse completamente desprovido da faculdade de sonhar assim, se não pudesse de vez em quando adiantar o presente e contemplar em imaginação o quadro lógico e inteiramente acabado da obra que apenas esboça em suas mãos, eu decididamente não poderia compreender o que leva o ser humano a empreender e realizar vastos e fatigantes trabalhos na arte, na ciência e na vida prática (...). O desacordo entre sonho e realidade nada tem de nocivo se, cada vez que sonha, o ser humano acredita seriamente em seu sonho, se observa atentamente a vida, compara suas observações com seus castelos no ar e, de uma forma geral, trabalha conscientemente para a realização de seu sonho. Quando existe contato entre o sonho e a vida, então tudo vai bem.’ Infelizmente, há poucos sonhos dessa espécie em

realidade, reaparece no espírito utópico de Adorno a “lei do coração” e o protesto contra o mundo. Com isso, há um retorno de figuras hegelianas da não-reconciliação (contra a *reconciliação extorquida*³³¹): a crítica, a moral, o não-idêntico, o indivíduo, e temas românticos como a *Weltschmerz* (“o que há de doloroso na dialética é a dor em relação a esse mundo, elevada ao âmbito do conceito”³³²), embora tais figuras não devam ser, em hipótese alguma, absolutizadas. Retorna igualmente aquilo que os socialistas “científicos” criticam no socialismo utópico, a saber, uma certa tendência moralizante ou recusa “abstrata” do capitalismo enquanto forma de vida, que é uma vida degradada e que não uma que contém o germe de uma outra melhor – diferentemente do que pensam os “científicos”, para quem o capitalismo faz parte de um progresso doloroso mas necessário para alcançar a sociedade emancipada.³³³ Daí a analogia entre o desprezo dos socialistas “científicos” pelos “utópicos”, vistos como infantis, e aquilo que Hegel critica na “lei do coração” que se mantém em um embate com o curso do mundo, incapaz de aceitar seu destino.³³⁴ Mas o destino tanto de um quanto de outro é a derrota (no caso dos “utopistas infantis”, “esquerdistas”, “revisionistas” etc. – o *gulag*), pois em Hegel o mundo deve deixar de ser, para a consciência, uma resistência a ser vencida.³³⁵ É contra essa vitória do curso do mundo, que se revela como o “mal efetivado”³³⁶, que Adorno dirige seus esforços. A esta altura, o *espírito do mundo* hegeliano revelou-se como o imparável desenvolvimento das forças destrutivas do capitalismo. “O que para Hegel era o espírito do mundo, o grande movimento histórico, era a ascensão da burguesia capitalista. Balzac

nosso movimento. E a culpa é sobretudo de nossos representantes da crítica legal e do ‘seguidismo’ ilegal, que se gabam de sua ponderação, de seu ‘senso’ de ‘concreto’.” V. I Lenin, *Que fazer?* Apud Bloch, *O Princípio Esperança*, p. 20-21.

³³¹ Adorno, “Erpreßte Versöhnung” in *Noten zur Literatur*, GS 11.

³³² DN, p. 14.

³³³ De forma semelhante, Amaro Fleck observou que Adorno produz um elo entre “o velho e o novo espírito do anticapitalismo”: de um lado, a crítica à exploração do trabalho e à dominação de classe e, do outro, uma crítica ao próprio trabalho, às formas de vida no capitalismo e à mercantilização total de todas as esferas da sociedade. REF

³³⁴ O alvo implícito da crítica hegeliana é (segundo Hyppolite) Rousseau, o socialista utópico antes do socialismo utópico.

³³⁵ Hyppolite, citando e comentando Hegel: “Cette individualité [qui est « réelle en soi et pour soi », qui ne s’oppose pas au cours du monde, qui n’est pas l’idéal de la jouissance, de la loi du cœur ou de la vertu] ne prend plus la réalité comme une résistance à vaincre ; elle est d’emblée au milieu du monde et elle ne veut que s’exprimer elle-même.” Hyppolite, *Genèse et structure de la Phénoménologie de l’Esprit de Hegel*, p. 286..

³³⁶ Freyenhagen.

pintou-a como o caminho da devastação.”³³⁷ Ou dito de forma ainda mais drástica, o espírito do mundo é o autômato da morte (a “máquina infernal”³³⁸) do século XX:

Tivesse a filosofia da história de Hegel se estendido até este tempo, então as bombas-robô de Hitler teriam encontrado o seu lugar, junto com a morte precoce de Alexandre e imagens semelhantes, entre os fatos empíricos selecionados nos quais o estado do espírito do mundo diretamente se exprime no registro simbólico. Assim como o próprio fascismo, os robôs são ao mesmo tempo lançados e sem sujeito. Como ele, associam a mais extrema perfeição técnica à completa cegueira. Como ele, provocam terror mortal e são inteiramente em vão. – “Eu vi o espírito do mundo”, não a cavalo, mas com asas e sem cabeça, e isso no mesmo passo refuta a filosofia da história de Hegel.”³³⁹

Reconciliar-se com o curso do mundo é entregar-se à frieza da morte, seja como defunto ou como assassino. No impulso romântico do indivíduo contra a máquina do mundo há um ar “conservador” (as temáticas do conservadorismo na *Minima Moralia* são uma constante), próprio à resistência contra o progresso, e que se torna evidente no apego adorniano à experiência do indivíduo. Se em Hegel “o individualismo deve ser considerado sob suas diversas formas – desejo de gozo imediato, protestos do coração contra a ordem estabelecida, virtude revoltada contra o curso do mundo”³⁴⁰, Adorno dá razão, *contra o mundo*, a esses protestos do indivíduo³⁴¹ (que entretanto já estava em vias de desaparecimento), mesmo que ele ao mesmo tempo, hegelianamente (e com a prepotência de um “socialista científico”), critique também em outros momentos essas

³³⁷ Adorno, “Balzac-Lektüre” in *Noten zur Literatur* GS 11.

³³⁸ MM, GS 4, p. 268.

³³⁹ MM, p. 51. *Rever tradução* Na tradução do Bicca: “Se a filosofia da história de Hegel tivesse incluído a nossa época, as bombas-robôs de Hitler teriam encontrado nela um lugar [...] entre os fatos empíricos selecionados nos quais se exprime imediata e simbolicamente o estado atingido pelo espírito do mundo. Como o próprio fascismo, os robôs são lançados ao mesmo tempo e desprovidos de subjetividade. Como ele, aliam a mais extrema perfeição técnica à cegueira total. Como ele, despertam um terror mortífero e são inteiramente vãos. – “Eu vi o espírito do mundo”, não a cavalo, mas sobre asas e sem cabeça, e isto é a o mesmo tempo uma refutação da filosofia da história de Hegel.”

³⁴⁰ Hyppolite, *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel*, p. 270.

³⁴¹ Esse ressurgimento do “protesto” Habermas viu em Marcuse e chamou de “renascimento da subjetividade rebelde”: “We all remember what Marcuse kept denouncing as the evils of our age: the blind struggle for existence, relentless competition, wasteful productivity, deceitful repression, false virility, and cynical brutality. [...] He did not hesitate to advocate, in an affirmative mood, the fulfillment of human needs, of the need for undeserved happiness, of the need for beauty, of the need for peace, calm, and *privacy*. [grifo meu]” Habermas, “Psychic Thermidor and the Rebirth of Rebellious Subjectivity” in *Habermas and Modernity*, p.67.

figuras do protesto impotente (tal como as brincadeiras de barricada frente àqueles que controlam a bomba atômica³⁴²). Mas há, ao mesmo tempo, uma verdade nas experiências de impotência, pois “as experiências de impotência real são tudo, exceto irracionais; [...]. Somente elas permitem a esperança de uma resistência contra o sistema social [...]”³⁴³. Na *Minima Moralia*, Adorno se refere ainda ao fato de “o protesto impotente contra a frieza” suscitar a “aparência de narcisismo”, mas há, segundo ele, um estreito vínculo entre impotência e *humanidade*: “A remoção no homem do afeto triste [*trüben*] e impotente está em uma relação direta com o progresso da desumanização.”³⁴⁴ Como bem notou Alfred Schmidt, Adorno trabalha na *Minima Moralia* uma “unidade paradoxal entre miséria e energia crítica do indivíduo”.³⁴⁵ Na “Dedicatória” deste livro, contra o “gesto fulminante com que Hegel [...] trata o indivíduo”³⁴⁶, Adorno escreve que “no século e meio desde a concepção hegeliana, algo da violência do protesto passou novamente para o indivíduo.”³⁴⁷

É de se imaginar que essa reversão adorniana (a “re-utopização” do socialismo e a recuperação do protesto moral) esteja vinculada a um veredicto sobre a época. Tanto em seu curso *Sobre a doutrina da história e da liberdade* quanto em sua *Dialética Negativa*, a discussão sobre o que ele julga ser a principal categoria moral, a saber, a liberdade (que abordaremos adiante), está justaposta a uma discussão sobre a história. O problema é que o *vínculo entre História e Liberdade foi rompido*. Carl Schmitt disse que Hegel morreu no dia 30 de janeiro de 1933. De certo modo, a filosofia adorniana é uma reflexão sobre essa tese, embora ela não seja citada, tampouco atribuída a Schmitt. De toda forma, a revelação do século XX é que o “curso do mundo” não joga a favor. Nesta situação, a teimosia da virtude que não aceita o curso do mundo e que permanece em seu “protesto” deixa de ser uma patologia da consciência, independentemente se esse *protesto* é fadado ao fracasso e à derrota, como diria Hegel em defesa do mundo – o importante na atual situação, segundo Adorno, é que este momento do protesto não desapareça, que o “protesto do coração contra o mundo” não definhue, pois ele garantiria o último refúgio de uma promessa de felicidade e liberdade, a oposição em uma sociedade sem oposição. Aquele momento do conflito em que se percebe que o curso do mundo “não é tão mau”

³⁴² Adorno, “Notas marginais sobre teoria e práxis”, cit.

³⁴³ Adorno, “Sobre a relação entre sociologia e psicologia”, p. 111.

³⁴⁴ Adorno, *Minima Moralia*, GS 4, p. 295.

³⁴⁵ Alfred Schmidt, “Adorno – ein Philosoph des realen Humanismus”, p. 61.

³⁴⁶ MM, p. 11.

³⁴⁷ MM, p. 12 (tradução alterada).

quanto aparentava, que aparece como um momento necessário da *Fenomenologia do Espírito*³⁴⁸, deixa de existir, pois o mundo é na verdade *pior* do que ele aparentava ser. Com essa crise do “realismo hegeliano” frente à moral, torna-se então inteligível o retorno de Adorno a Kant.

Altos e baixos da atualidade de Kant

É justamente por a liberdade em Kant estar livre de determinação empírica é que ela ganha atualidade, pois ela guardaria, assim, a “possibilidade” (que, com seu teor utópico, é categoria central na *Dialética Negativa*). No curso sobre *A doutrina da História e da Liberdade*, Adorno diz:

Na argumentação de Kant esconde-se o ainda-não-ser da liberdade. A liberdade é determinada por ele justamente, seria necessário acrescentar, como uma possibilidade *a ser produzida* [*erst herzustellende Möglichkeit*]. E ninguém defendeu-se mais energicamente do que Kant da contaminação da liberdade com o ente [*Seienden*], ou seja, de que a liberdade mesma possa ser vista imediatamente como uma determinação da realidade. Se vocês tentarem esclarecer, interpretar nesse sentido o teor de experiência da doutrina kantiana das antinomias como um teor de experiência metafísico [*metaphysischen Erfahrungsgehalt*], então o sentido da doutrina da antinomia seria precisamente por isso abdicar da ilusão de que a liberdade já estaria realizada, para com isso salvar a possibilidade de que a liberdade alguma vez se realize.³⁴⁹

Se o fato de a liberdade para Kant não ter nenhum lastro na realidade efetiva era o que motivava a crítica de Hegel, que dizia que, assim, “o bem absoluto permanece dever-

³⁴⁸ “Assim, o resultado que surge dessa oposição [entre a virtude e o curso-do-mundo, FC] consiste em desembaraçar-se a consciência como de um manto vazio, da representação de um bem *em si*, que não teria ainda efetividade nenhuma. Na sua luta, fez a experiência de que o curso-do-mundo não é tão mau quanto aparentava, já que sua efetividade é a efetividade do universal.” Hegel, *Fenomenologia do Espírito*, p. 274. Na explicação de Hyppolite: “Le réalisme hégélien que nous retrouverons plus loin dans sa critique d’une “vision morale du monde” s’oppose à l’idealisme sans frein de ces utopistes (Weltverbesserer). La vertu, ainsi comprise, engage une lutte vaine contre le cours du monde, et doit découvrir à la fin que ce monde n’est pas si mauvais qu’elle voulait bien le dire. Son erreur est d’opposer toujours l’idéal et le réel d’une façon telle que cet idéal ne puisse jamais s’actualiser, et en reste par conséquent toujours aux discours.” Hyppolite, *Genèse et structure de la Phénoménologie de l’Esprit de Hegel*, p. 280.

³⁴⁹ ZLGF p. 279.

ser sem objetividade”³⁵⁰, é exatamente essa possibilidade de algo que absolutamente não existe, da realidade de algo que *pode vir a ser*, é o que motiva o retorno de Adorno a Kant. O que seria ideológico em Hegel é o enleamento da liberdade nas relações sociais, de modo que a liberdade seria considerada, assim, já realizada (a retomada de Honneth, a partir de Hegel, do conceito de “liberdade social” seria considerada por Adorno como igualmente apologética de uma realidade não-livre³⁵¹). Nesta direção, Adorno afirma em uma das aulas de seu curso sobre *Problemas de filosofia moral*:

Isto leva à consequência bastante paradoxal de que a ética de Kant, aparentemente formalista, na medida em que ela, por princípio de sua universalidade, se eleva acima de toda configuração determinada do mundo que lhe defronta, seja mais radicalmente crítica frente à sociedade e suas relações existentes, assim como frente às categorias morais limitadas e finitas, que a ética baseada no conteúdo [*inhaltliche*] de Hegel, que em suas considerações envolve-se com a sociedade e com a crítica de figuras sociais determinadas.³⁵²

Entretanto, a ideia de que a moral para Adorno seria livre de conteúdos determinados e de qualquer relação com a empiria é certamente equivocada. Se Hegel criticava o “dever puro, indiferente a todo o conteúdo determinado”,³⁵³ o novo imperativo categórico adorniano, diversamente do de Kant que tinha um caráter estritamente *formal*³⁵⁴ (a saber, a forma da universalização das normas que o sujeito põe para si), não

³⁵⁰ Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986, p. 372.

³⁵¹ Cf. Axel Honneth, *Freedom's Right*, op. cit.

³⁵² *PdM*, pp. 245.

³⁵³ Hegel, *Fenomenologia do Espírito*, p. 416.

³⁵⁴ Apesar de Adorno, em certos momentos, não só dar razão ao formalismo kantiano (contra a “ética material de valores” de um Max Scheler), como ele reconhece nesse formalismo um conteúdo bem específico, a saber, a *igualdade*: “O comportamento moral, evidentemente mais concreto do que um comportamento meramente teórico, torna-se mais formal do que este em consequência da doutrina de que a razão prática é independente de tudo ‘aquilo que lhe é estrangeiro’: de todo objeto. Com certeza, o formalismo da ética kantiana não é apenas essa coisa condenável que, desde Scheler, vem sendo estigmatizada pela filosofia escolar reacionária alemã. Apesar de não fornecer nenhuma casuística positiva daquilo que se precisaria fazer, ele interdita humanamente o abuso de diferenças qualitativas de conteúdo em favor do privilégio e da ideologia. Ele estipula a norma de direito universal; nessa medida, apesar de e por causa mesmo de sua abstração, continua vivendo um certo conteúdo, a ideia de igualdade. A crítica alemã de que o formalismo kantiano seria por demais racionalista conheceu a sua cor sangrenta na prática fascista que tornava dependente da aparência cega, do pertencimento ou não-pertencimento a uma raça designada, quem deveria ser assassinado.” DN, p. 199.

poderia ser mais determinado, mais *singular*. O novo imperativo categórico foi *imposto* por uma contingência histórica: “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.”³⁵⁵ Ao contrário do “dever em geral”³⁵⁶, o dever posto pelo imperativo categórico adorniano extrai seu teor moral de uma *situação*: neste aspecto, ele é uma moral situada. Ou antes, ela é uma reação ao intolerável.

Intellectualismo moral e desconforto

Com razão, vários dos debates recentes em torno da teoria crítica de Adorno em geral, e de suas discussões sobre a moral em particular, trouxeram à tona o problema do sofrimento social e a dimensão pulsional da moral.³⁵⁷ Em muitos casos, o sofrimento aparece em Adorno como forma de sanar um certo “déficit normativo” da teoria³⁵⁸, na medida em que o sofrimento social real aparece como o índice de que aquilo que é *não deve ser*. “A dor diz: pereça” – essa citação de *Assim falou Zaratustra* na *Dialética Negativa* torna-se um lema do materialismo adorniano que encontra no corpo e nas pulsões seu teor normativo. De algum modo, tais leituras não escapam ao contexto daquilo que foi chamado de “virada afetiva” da teoria crítica em Honneth,³⁵⁹ que, em mais um capítulo do romance familiar da Teoria Crítica que se estrutura como um conflito de gerações³⁶⁰, busca superar o alvo da vez, a saber, o racionalismo kantiano sem corpo e sem afetos de Jürgen Habermas. Gostaria de, como exercício de contraponto, defender o

³⁵⁵ DN, p. 302.

³⁵⁶ “[...] na ação efetiva a consciência se comporta como este Si, como uma consciência completamente singular: está dirigida à efetividade enquanto tal, e tem-na por fim, pois quem implementá-la. O *dever em geral* recai assim fora dela, em uma outra essência, que é a consciência e o sagrado legislador do dever puro.” Hegel, *Fenomenologia do Espírito*, p. 417.

³⁵⁷ Cf. E Renault, “A critical theory of social suffering”, e V. Safatle, “Sobre a gênese psicológica do transcendental: Adorno entre Freud e Kant”. Também sobre a dimensão da *mimesis* na moral em Adorno, ver: Jeanne-Marie Gagnebin, “Uma filosofia moral negativa?” e Douglas Garcia Alves Júnior, *Dialética da Vertigem: Adorno e a filosofia moral*, que defende como “fundamento da racionalidade propriamente *moral* das ações humanas” a “ideia de uma racionalidade *estética*”.

³⁵⁸ Cf. Amaro Fleck, “Da crítica imanente à crítica do sofrimento: a justificação normativa na obra tardia de Theodor W. Adorno” e Natalia Baeza, “The normative role of negative affects and bodily experience in Adorno”.

³⁵⁹ Filipe Campello, “A virada afetiva na teoria crítica de Axel Honneth”

³⁶⁰ Luiz de Caux, *O social e a imanência da crítica: um estudo sobre modelos de teoria crítica da sociedade*, Tese de Doutorado.

contrário, a saber, que há em Adorno um profundo *intelectualismo moral*, e que, apesar da centralidade do corpo e dos sentimentos para o problema da moral, temos, ao fim e ao cabo, um “primado da cabeça” bastante hegeliano (e marxista), que por sua vez se vincula ao *sentido estratégico de toda teoria crítica na superação da dominação real* e à dialética entre moral e política com a qual comecei este capítulo. Com isso tentamos não só evitar que o “corpo”, elevado a princípio, torne-se ele mesmo uma abstração vazia e descarnada, mas enfatizar o sentido moral do *pensamento*.

Na *Minima Moralia* Adorno escreve que “a inteligência é uma categoria moral.”³⁶¹ Na fala livre de uma aula (ou seja, sem a rigor estilístico do ensaio), Adorno diz de forma mais explícita (explícita até demais): “Se os homens não angariam força para a crítica, para compreender a mentira, então essa falta de força é também uma falta moral. Também a burrice e a incapacidade intelectual são uma categoria dinâmica. Em certo sentido, os homens carregam a responsabilidade moral por sua burrice. O fracasso intelectual é também ao mesmo tempo fracasso moral.”³⁶² E ainda, apesar da célebre situação aporética do “não há vida correta na falsa”, em que a ausência de indicação sobre o agir moral aparece como decorrência de uma situação “sem saída”, Adorno ousa até mesmo, modestamente (mas não tanto), responder a pergunta sobre “o que fazer” com... uma *indicação para a vida correta*! Ele diz (também na fala livre de uma aula): “*Não há nenhuma outra indicação para a vida correta* senão tentar, com todo o esforço do pensamento, conhecer da forma mais não ideológica possível as coisas que importam. [grifo meu]”³⁶³ Ora, isso não deve espantar, afinal essa foi a forma como o filósofo conduziu sua vida. De todo modo, independentemente da contingência da vida empírica do professor e escritor Adorno: se a *verdade* é um conceito central de sua “filosofia prática” e da teoria crítica em geral, e se não há verdade sem pensamento, sem esforço intelectual, a atividade do crítico (quando ele acerta, quando ele torna-se, assim, *útil*) é moral. Também para Rosa Luxemburgo “dizer *o que é* permanece o ato mais revolucionário”. Se há em Adorno um *compromisso* (e como ele diz, as pessoas tornam-se responsáveis pela própria burrice), é o de, dito de forma simples, compreender as coisas

³⁶¹ MM p. ? trad. Bicca

³⁶² PM 1.

³⁶³ “Es gibt keine andere Anweisung zu richtigen Leben, als dass man mit allen Anstrengung des Gedankens versucht, die Dinge, um die es geht, so unideologisch wie möglich zu erkennen.” PM 1.

como elas são. A própria *Minima Moralia* é entendida como uma *pesquisa da configuração alienada da vida*³⁶⁴. Ou seja, a moral está menos do lado de indicar como agir, e mais em *explicar as coisas como elas são*³⁶⁵ (de forma a contribuir, indiretamente, para o agir correto, acertado). E isso já é *demais*, é uma *Überforderung*, pois “o que pode nos ajudar para uma ação correta é tentarmos trazer toda a complexidade para nossa razão e então tentar agir. Somos com isso sobrecarregados [*überfordert*], mas a essência da moral [*Moralischen*] é a exigência excessiva [*Überforderung*].”³⁶⁶ Ou seja, apesar da centralidade do prazer corporal, sem o qual qualquer ideia de felicidade (cerne da utopia) perde sentido, a *Dialética Negativa* é tudo, menos uma filosofia do prazer (embora Alfred Schmidt tenha identificado um hedonismo em Adorno, este hedonismo está antes ligado à utopia, e não ao trabalho intelectual). A atividade intelectual e moral não é prazerosa, pelo contrário: ela é penosa, dolorosa e sacrificial. “Quem se submete à disciplina dialética, tem de pagar sem qualquer questionamento um amargo sacrifício em termos da multiplicidade qualitativa da experiência. O empobrecimento da experiência provocado pela dialética, empobrecimento que escandaliza as opiniões razoáveis e sensatas, revela-se no mundo administrado como adequado à sua monotonia abstrata. O que há de doloroso na dialética é a dor em relação a esse mundo, elevada ao âmbito do conceito.”³⁶⁷ Um nietzscheano se escandalizaria e veria aí a confirmação de que dialética é coisa de cristão (mais adiante retomaremos a relação de Adorno à crítica de Nietzsche à moral). De todo modo, o trabalho da crítica dialética parte do *contexto universal de culpa*, que não é senão a própria totalidade social, “o mal relativo a essa totalidade”: o pecado original secularizado.³⁶⁸ É uma maneira singular e engenhosa de vincular o indivíduo à dimensão impessoal da dominação abstrata³⁶⁹, pela qual ele se torna responsável, *culpado*. Essa a mediação necessária, da qual não se pode virar os olhos, entre o crítico, seu objeto, e os sofrimentos da humanidade. Por isso: “Cabe unir-se ao sofrimento das pessoas: o menor passo na direção de suas alegrias segue no rumo de enrijecer o

³⁶⁴ MM, p. 9.

³⁶⁵ Em outro momento do curso, Adorno reforça: “Vida correta está hoje vinculada à reflexão sobre as condições objetivas nas quais estamos presos [*ingespannt*]. [...] De certa forma, isso soa heterodoxo frente às concepções tradicionais de moral.” PM 1.

³⁶⁶ PM 1.

³⁶⁷ DN, p. 14.

³⁶⁸ DN, p. 204. Mais adiante, Adorno afirma que Marx e Engels traduziram o *pecado original da humanidade na economia política, na totalidade da relação de troca*. Idem, p. 268.

³⁶⁹ Entende-se aqui a dominação do valor, tal como desenvolvida nos primeiros capítulos d’*O Capital* e analisada por Moishe Postone em *Time, Labor, and Social Domination*.

sofrimento.”³⁷⁰ Apesar do desejo utópico de ver-se livre do peso do mundo, essa *Überforderung* moral faz com que o intelectual carregue em suas costas os sofrimentos do mundo no imperativo de produzir uma compreensão correta das coisas.

Exposto dessa forma como fiz acima, o problema da moral parece resolver-se de forma excessivamente rápida com o recurso apelativo a um documento de arquivo. E se Adorno nomeou dois cursos de “*Problemas de filosofia moral*”, é porque é constitutivo da moral ela ser um *problema*, e não uma solução. E a ideia de que haveria, afinal, uma indicação para a vida correta, faz transparecer uma segurança moral e um conforto para aquele que simplesmente respeita a divisão social do trabalho – o que seria excessivamente miserável frente à complexidade do *problema*, e o que seria também um paradoxo, pois “não existe segurança moral; pressupô-la seria já imoral”³⁷¹. Além do mais, faz parte da moral justamente o *desconforto*³⁷², não como um valor em si, mas como algo do qual depende o *inconformismo*. O sentido ético da *insatisfação* vincula-se à “aspiração utópica da alma”, como escrevia o jovem Lukacs na *Teoria do Romance*:

[...] a aspiração utópica da alma só é legítima, só é digna de tornar-se o centro de uma configuração do mundo, se for absolutamente incapaz de satisfazer-se na presente situação do espírito, ou, o que dá no mesmo, num mundo presentemente imaginável ou configurável, quer seja passado ou mítico. Caso se encontre um mundo da satisfação, isso provará que o descontentamento com o presente era uma crítica [...], um fascínio decorativo [...].³⁷³

³⁷⁰ MM, p. 22.

³⁷¹ DN, p. 204.

³⁷² " [...] faz parte da moral não se sentir em casa na própria casa." MM, p. 35

³⁷³ Lukács, Georg. *Teoria do Romance*. São Paulo: Ed. 34, 2006, PP. 121.

Bibliografia

ADORNO, Theodor W. *Gesammelte Schriften in 20 Bd.* Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1997.

_____. *Dialética Negativa*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2009.

_____. *Introdução à controvérsia sobre o positivismo na sociologia alemã*. in: Benjamin, Walter et alli. *Textos Escolhidos*. São Paulo: Abril Cultural, 1975.

_____. *Minima Moralia*. Trad.: Gabriel Cohn. Rio de Janeiro: Beco do Azougue, 2008.

_____. *Notas de literatura I*. São Paulo: Duas Cidades; Ed. 34, 2003.

_____. *Palavras e sinais: modelos críticos 2*. Petrópolis: Vozes, 1995.

_____. *Prismas*. São Paulo: Ática, 1998.

_____. *Vorlesung über Negative Dialektik (1965/66)*. Suhrkamp: Frankfurt am Main, 2007.

_____. *Ästhetik (1958/59)*. Suhrkamp: Frankfurt am Main, 2009.

_____. *Einführung in die Dialektik (1958)*. Suhrkamp: Frankfurt am Main, 2010.

_____. *Introdução à Sociologia (1968)*. São Paulo: Editora Unesp, 2008.

_____. *Kants Kritik der reinen Vernunft (1959)*. Suhrkamp: Frankfurt am Main, 1995.

_____. *Kierkegaard: construção do estético*. Trad.: Álvaro Valls. São Paulo: Ed. Unesp, 2010

_____. *Ontologie und Dialektik (1960/61)*. Suhrkamp: Frankfurt am Main, 2008.

_____. *Para a metacrítica da teoria do conhecimento* São Paulo: Ed. Unesp, 2007.

_____. *Philosophische Terminologie: Zur Einleitung*. Suhrkamp: Frankfurt am Main, 1973.

_____. *Probleme der Moralphilosophie (1963)*. Suhrkamp: Frankfurt am Main, 2015.

_____. *Três estudos sobre Hegel*. São Paulo: Ed. Unesp, 2013

_____. *Zur Lehre von der Geschichte und von der Freiheit (1964/65)*. Suhrkamp: Frankfurt am Main, 2006.

AMÉRY, Jean. *Jenseits von Schuld und Sühne: Bewältigungsversuche eines Überwältigten*. München: Szyk Verlag, 1966.

ANDERS, Günther. *Besuch im Hades: Auschwitz und Breslau 1966 ; nach "Holocaust" 1979*. München: Beck, 1996.

_____. *Der Blick vom Mond: Reflexionen über Weltraumflüge*. München: Beck, 1994.

_____. *Wir Eichmannsöhne: offener Brief an Klaus Eichmann*. München: Beck, 2002).

_____. *Hiroshima ist überall*. München: Beck, 1995,

_____. *Die Antiquiertheit des Menschen I*. München: Beck, 2010.

_____. *Die Antiquiertheit des Menschen II*. München: Beck, 2013.

_____. *Die atomare Drohung*. München: Beck, 2003.

_____. *Über Heidegger*. München: Beck, 2001.

_____. *Une interpretation de l'apriori*. Recherches philosophiques, volume IV, pp. 65-8.0

_____. *Pathologie de la liberté: essai sur la non-identification*. Recherches philosophiques, volume VI, pp. 22-54.

_____. *Visit beautiful Vietnam: ABC der Aggressionen heute*. Köln: Pahl-Rugenstein Verlag, 1968.

_____. *Mensch ohne Welt. Schriften zur Kunst und Literatur*. München: Beck, 1993

ALMEIDA, Jorge Mattos Brito de. *Crítica dialética em Theodor Adorno. Música e verdade nos anos 20*. Cotia/SP: Ateliê Editorial, 2007.

ARANTES, Paulo. *Ressentimento da Dialética: Dialética e Experiência intelectual em Hegel (Antigos Estudos sobre o ABC da Miséria Alemã)*. São Paulo: Paz e Terra, 1996

_____. *O Novo Tempo do Mundo*. São Paulo: Boitempo, 2014.

ARENDT, Hannah. *Eichmann em Jerusalém. Um relato sobre a banalidade do mal*. Trad.: Rubens Siqueira. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

BENJAMIN, Walter. *Origem do Drama Barroco Alemão*. São Paulo: Brasiliense, 1984.

_____. *O conceito de crítica de arte no romantismo alemão*. São Paulo: Iluminuras, 1993.

BLOCH, Ernst. *O Princípio Esperança*. Trad.: Nélcio Schneider. Rio de Janeiro: Contraponto ; EdUERJ, 2005

_____. *Philosophische Aufsätze zur objektiven Phantasie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1985

BRECHT, Bertolt. *Histórias do sr. Keuner* (tradução: Paulo César de Souza). São Paulo: Ed. 34, 2006.

CONZE, Werner. "Freiheit" in Koselleck; Conze; Brunner (Org.). *Geschichtliche Grundbegriffe: historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland* Stuttgart: Klett Cotta, 1997.

FREUD, Sigmund. *O mal-estar na civilização*. (Trad.: Paulo César de Souza). São Paulo: Penguin ; Companhia das Letras, 2011.

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

HABERMAS, Jürgen. *Conhecimento e Interesse*. (Trad.: Luiz Repa). São Paulo: Ed. Unesp, 2014.

_____. *Der philosophische Diskurs der Moderne*. Suhrkamp: Frankfurt am Main, 1988.

_____. *Técnica e ciência como "ideologia"*. São Paulo: Ed. Unesp, 2014.

_____. *Textos e contextos*. São Paulo: Ed. Unesp, 2014.

- _____. *Theorie des kommunikativen Handelns*. Suhrkamp: Frankfurt am Main, 2014.
- _____. *Theorie und Praxis*. Suhrkamp: Frankfurt am Main, 1971.
- _____. *Verdade e justificação - ensaios filosóficos*. São Paulo: Loyola, 1999
- HEGEL, G. W. F. *Ciência da lógica (excertos)*. Tradução: Marco Aurélio Werle. São Paulo: Barcarolla, 2011.
- _____. *Fenomenologia do espírito*. Petrópolis: Ed. Vozes, 2002
- HONNETH, Axel (Org.). *Dialektik der Freiheit: Frankfurter Adorno-Konferenz 2003*. Suhrkamp: Frankfurt am Main, 2005.
- _____. *Pathologien der Vernunft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2007
- HORKHEIMER, Max. *Autoritärer Staat*. In: *Wirtschaft, Recht und Staat im Nationalsozialismus (Horkheimer/Pollock/Neumann/Kirchheimer/Gurland/Marcuse)*. *Analysen des Instituts für Sozialforschung 1939-1942*. Frankfurt am Main: Europäische Verlagsanstalt, 1981.
- _____. *Gesammelte Schriften in neunzehn Bänden*. Frankfurt a. M.: Fischer, 1985 - 1996.
- JAMESON, Fredric. *O marxismo tardio: Adorno, ou a persistência da dialética*. São Paulo: Boitempo Editorial, 1996.
- JORDÃO MACHADO, Carlos Eduardo. *Um capítulo da história da modernidade estética: debate sobre o expressionismo*. São Paulo: Ed. Unesp, 2016.
- KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura* (trad. Valério Rohden e Ugo Baldur Moosburger). São Paulo: Nova Cultural, 1999.
- _____. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Trad.: Guido de Almeida. São Paulo: Discurso Editorial ; Barcarolla, 2009.
- _____. *Kritik der praktischen Vernunft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1974.
- KAUTSKY, Karl. *Arthur Schopenhauer (1888)*. In *Die Neue Zeit*, 1888, Heft I, S. 66–78 & Heft II, S. 97–109.
- KRAHL, Hans-Jürgen. *Der politische Widerspruch der kritischen Theorie Adornos*. Disponível em: <http://www.krahl-seiten.de/der%20politische%20widerspruch.htm>
- _____. "Diskussion mit Adorno (1967)". Disponível em: http://www.krahl-briefe.de/diskussion_adorno.html
- _____. "Fünf Thesen zu Herbert Marcuse als kritischer Theoretiker der Emanzipation". Disponível em: <http://www.krahl-briefe.de>
- KOSELLECK, Reinhart. *Crítica e crise*. Rio de Janeiro: Eduerj/Contraponto, 1999
- _____. *Estratos do tempo: estudos sobre história* (tradução: Markus Hediger). Rio de Janeiro: Contraponto; PUC-Rio, 2014

LINDNER, Burkhardt; LÜDKE, Martin W. (Orgs.). *Materialien zur ästhetischen Theorie Theodor W. Adornos - Konstruktion der Moderne*. Suhrkamp: Frankfurt am Main, 1980.

LÖWY, Michael. *Ersnt Bloch & Theodor Adorno: Lumières du Romantisme*. Disponível em: http://www.marxau21.fr/index.php?option=com_content&view=article&id=21:ernst-bloch-a-theodor-adorno-lumieres-du-romantisme&catid=35:adorno-theodor&Itemid=59 Acesso: 28/05/2015

LÚKACS, Georg. *História e consciência de classe: estudos sobre a dialética marxista*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
_____. *Teoria do Romance*. São Paulo: Ed. 34, 2006.

LÜTKEHAUS, Ludger. *Philosophieren nach Hiroshima: Über Günther Anders*. Frankfurt am Main: Fischer, 1992.

_____. *Schopenhauer - Metaphysischer Pessimismus und "soziale Frage"*. Bonn: Bouvier, 1980.

_____; EBELING, Hans (Orgs.). *Schopenhauer und Marx: Philosophie des Elends - Elend der Philosophie?* Königstein: Hain, 1980.

MARCUSE, Herbert. *Eros and civilization. A Philosophical Inquiry into Freud*. Boston: Beacon Press, 1974

_____. *Kultur und Gesellschaft I*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1973.

_____. *One-Dimensional Man: Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society*. Routledge, 2002.

MARX, Karl. *O capital: crítica da economia política*. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

MEHRING, Franz. *Zurück auf Schopenhauer!* in *Die Neue Zeit*, 27. Jg. 1908/09, Zweiter Band.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *As Aventuras da Dialética*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

POHRT, Wolfgang. "Der Staatsfeind auf dem Lehrstuhl" in *Gewalt und Politik: Ausgewählte Reden & Schriften 1979-1993*. Berlin: Tiamat, 2010

POLLOCK, Friedrich. "Staatskapitalismus" in *Wirtschaft, Recht und Staat im Nationalsozialismus (Horkheimer/Pollock/Neumann/Kirchheimer/Gurland/Marcuse)*. *Analysen des Instituts für Sozialforschung 1939-1942*. Frankfurt am Main: Europäische Verlagsanstalt, 1981.

POSTONE, Moishe. *Time, Labor, and Social Domination*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993

PRADO JR., Bento. *Auto-reflexão, ou interpretação sem sujeito? Habermas intérprete de Freud*. in: *Alguns ensaios*. São Paulo: Paz e Terra, 2000.

RÖTTGERS, Kurt. "Kritik" in Koselleck; Conze; Brunner (Org.). *Geschichtliche Grundbegriffe: historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland* Stuttgart: Klett Cotta, 1997.

SAFATLE, Vladimir. *Auto-reflexão ou repetição: Bento Prado Jr. e a crítica ao recurso frankfurtiano à psicanálise*. Ágora: Estudos em Teoria Psicanalítica, Rio de Janeiro, v. VII, n.2, p. 279-292, 2004.

_____. *O circuito dos afetos*. São Paulo: Cosac Naify, 2015.

_____. *Sobre a gênese psicológica do transcendental: Adorno entre Freud e Kant*. In: Safatle, Vladimir; Manzi, Ronaldo. (Org.). *A filosofia após Freud*. São Paulo: Humanitas, 2008, p. 45-75.

SCHEIBLE, Hartmut. *Kritische Ästhetik: Von Kant bis Adorno*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2012.

SCHILLER, Friedrich. *A educação estética do homem: numa série de cartas*. (Trad.: Roberto Schwarz e Márcio Suzuki). São Paulo: Iluminuras, 1989.

SCHMIDT, Alfred. *Adornos Spätwerk: Übergang zum Materialismus als Rettung des Nichtidentischen*. In: *Emanzipation als Versöhnung*. Ljubljana: Verlag Neue Kritik, 2002.

_____. *Drei Studien über Materialismus. Schopenhauer. Horkheimer. Glücksproblem*. München ; Wien: Carl Hansen Verlag, 1977.

SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e representação*. São Paulo: Ed. Unesp, 2015.

SCHWEPPENHÄUSER, G. *Ethik nach Auschwitz: Adornos negative Moralphilosophie*. Wiesbaden: Springer, 1996.

_____; WISCHKE M. (Org.). *Impuls und Negativität. Ethik und Ästhetik bei Adorno*. Hamburg: Argument, 1995.

WELLMER, Albrecht. *Metaphysik im Augenblick ihres Sturzes*. in: *Endspiele: Die unversöhnliche Moderne. Essays und Vorträge*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1999.