



**Universidade Estadual de Campinas  
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas**

**Adriano Márcio Januário**

**Modelo crítico e diagnóstico de tempo presente em Th. W. Adorno**

**CAMPINAS**

**2016**

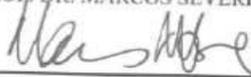
ADRIANO MÁRCIO JANUÁRIO

**MODELO CRÍTICO E DIAGNÓSTICO DE TEMPO  
PRESENTE EM TH. W. ADORNO**

Tese apresentada ao Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas como parte dos requisitos exigidos para a obtenção do título de Doutor em Filosofia.

*Supervisor/Orientador:* Prof. Dr. Marcos Severino Nobre

ESTE EXEMPLAR CORRESPONDE À VERSÃO FINAL DA TESE DEFENDIDA PELO ALUNO ADRIANO MÁRCIO JANUÁRIO, E ORIENTADO PELO PROF. DR. MARCOS SEVERINO NOBRE.



---

CAMPINAS

2016

Agência(s) de fomento e nº(s) de processo(s): FAPESP, 2013/16491-3

Ficha catalográfica  
Universidade Estadual de Campinas  
Biblioteca do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas  
Cecília Maria Jorge Nicolau - CRB 8/3387

J268m Januário, Adriano Márcio, 1979-  
Modelo crítico e diagnóstico de tempo presente em Th. W. Adorno / Adriano  
Márcio Januário. – Campinas, SP : [s.n.], 2016.

Orientador: Marcos Severino Nobre.  
Tese (doutorado) – Universidade Estadual de Campinas, Instituto de  
Filosofia e Ciências Humanas.

1. Adorno, Theodor W., 1903-1969. 2. Dialética. 3. Teoria crítica. 4.  
Filosofia alemã. I. Nobre, Marcos, 1964-. II. Universidade Estadual de  
Campinas. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

#### Informações para Biblioteca Digital

**Título em outro idioma:** Critical model and diagnosis of the present time in Th. W. Adorno

**Palavras-chave em inglês:**

Dialectic

Critical theory

Philosophy, German

**Área de concentração:** Filosofia

**Titulação:** Doutor em Filosofia

**Banca examinadora:**

Marcos Severino Nobre [Orientador]

Taisa Palhares

Ricardo Terra

Luiz Repa

Eduardo Neves Silva

**Data de defesa:** 26-09-2016

**Programa de Pós-Graduação:** Filosofia



**Universidade Estadual de Campinas  
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas**

A Comissão Julgadora dos trabalhos de Defesa de Tese de Doutorado, compostas pelos professores a seguir descritos, em seção pública realizada em 26 de setembro de 2016, considerou o candidato Adriano Márcio Januário aprovado.

Professor Dr. Marcos Nobre  
Professora Dra. Taisa Palhares  
Professor Dr. Ricardo Terra  
Professor Dr. Luiz Repa  
Professor Dr. Eduardo Neves Silva

*Ata de Defesa, assinada pelos membros da Comissão Julgadora, consta no processo de vida acadêmica do candidato.*

Para Marcela Santaniello

## **Agradecimentos**

Durante toda minha pesquisa, desenvolvida desde março 2013, pude contar com duas bolsas de estudos. Nos primeiros oito meses no programa de pós-graduação em Filosofia da Unicamp, pude contar com uma bolsa de estudos da CAPES, oferecida pelo programa de pós-graduação. A partir de novembro de 2013 até a defesa desta tese, em outubro de 2016, pude contar com a bolsa de doutorado oferecida pela FAPESP. Esta última financiou minha pesquisa (com uma BEPE – Bolsa de estágio de pesquisa no exterior) desenvolvida na Humboldt Universität de Berlim, supervisionada pela professora Rahel Jaeggi. A essas duas agências devo um agradecimento especial. Sem esse apoio fundamental não teria conseguido terminar dentro dos prazos estipulados a pesquisa que resultou nesta tese. Acredito que seja também fundamental reconhecer e deixar explícito o peso social que essas agências exercem em nosso ambiente acadêmico, permitindo não só com que se possa desenvolver pesquisas científicas em condições mínimas (no meu caso com a FAPESP, em condições quase ideais), como também que pessoas de origem como a minha possam almejar a formação e a consequente carreira em pesquisa acadêmica. Bolsas de estudos e de pesquisa, com as quais tenho contado desde minha graduação – com uma bolsa de iniciação científica (IC) pelo CNPq – contribuíram e contribuem diretamente para formar, incentivar e permitir as condições mínimas para que a pesquisa científica possa se desenvolver em nosso país. Mas muito além disso. As bolsas de estudos de tais agências muitas vezes equalizam condições mínimas de formação de pesquisadores numa das sociedades mais desiguais do planeta. Sou grato a todas as pessoas envolvidas – muitas vezes desconhecidos do público geral – que elaboraram e lutaram para que tais agências pudessem existir, financiar pesquisas e bolsas de estudos.

Agradeço aos membros da banca examinadora. Agradeço nomeadamente aos professores Ricardo Terra, Luiz Repa, Taísa Palhares e Eduardo Neves Silva. Suas observações e críticas foram centrais para pensar em cada aspecto dos resultados apresentados aqui.

Agradeço aos membros da Secretaria da Pós-graduação em Filosofia que sempre demonstraram pronta disposição em me ajudar em todos os processos administrativos. Agradeço nomeadamente a Sônia Cardoso, Maria Rita e Daniela Grigolletto.

Uma das lições que aprendi ao longo de minha formação foi que um dos momentos mais importantes da pesquisa é aquele de compartilhar os resultados e discuti-los com os pares. Coloca-los à prova não só do ponto de vista da sustentabilidade e razoabilidade dos argumentos, como também sob o ponto de vista da apresentação – que, para mim, não se dissocia da sustentação dos argumentos –, ou seja, tornar o mais claro possível os resultados para as outras pessoas. Isso não se faz sem que se possa tomar parte de um grupo de estudos e de pesquisa com o qual se pode contar em diversos momentos. No meu caso, fui agraciado pelo resultado do longo trabalho de meu orientador na formação de um tal ambiente profícuo de discussão. Esse trabalho resultou na oportunidade de participar de dois grupos de estudos e pesquisa sem os quais dificilmente teria chegado aos resultados aqui expostos. Agradeço aos membros do Grupo de Estudos de Teoria Crítica da Unicamp pela oportunidade de discutir e apresentar os resultados desta tese em vários de seus momentos. Agradeço nomeadamente a Inara Marin, Olavo Ximenes, Divino Barbosa, Fernando Bee, Rafael Concli, Paulo Yamawake, Bruna Batalhão, Bárbara Santos, Rafael Palazi, Raquel Patriota, Ricardo Lira, Maria Carnaúba, Francisco López e Mariana Teixeira. Agradeço aos membros do NDD (Núcleo Direito e Democracia) do CEBRAP por sustentarem um ambiente de discussão e debate amplo e estimulante, o qual contribuiu – e ainda contribui – diretamente para minha formação. Agradeço nomeadamente a Ricardo Terra, Rúrion Melo, Luiz Repa, Felipe Silva, José Rodrigo Rodriguez, Inara Marin, Bianca Tavorari, Jonas Medeiros, Iagê Miola, Gabriel Brito, Samuel Barbosa, Natália Néris, Luciana Reis, Rafael Neves, Ingrid Cyfer, Ricardo Crissiúma, Joaquim Toledo e Fernando Rugitsky.

Agradeço a professora Rahel Jaeggi por me receber em seu grupo de pesquisa na Humboldt Universität, em Berlim. Sob sua orientação, tive a oportunidade de ser integrado a seu grupo, podendo conviver com pesquisadores, intelectuais e ativistas não só de diferentes lugares da Alemanha e do mundo, como também das mais diferentes orientações políticas e teóricas.

Minha estadia em Berlim não teria sido a mesma sem duas amigas que tive a oportunidade de fazer nessa cidade. Agradeço a Elisabeth Albig as várias conversas português/alemão que tivemos ao longo de minha estadia. Sua generosidade e dedicação jamais serão esquecidas e estão associadas às minhas boas memórias da cidade de Berlim. Agradeço a Johanna Bietau. Com certeza ela não faz ideia de como sua presença e amizade contribuíram para tornar minha estadia em Berlim – e minha relação com a língua alemã – muito mais prazerosa, divertida e enriquecedora. Às quartas-feiras nos encontrávamos para conversar sobre os mais diferentes temas em alemão e português. Sua inteligência estimulante

e preocupação em pensar os meandros de significações entre nossas línguas, bem como os limites dos significados culturais para cada palavra, fez mudar minha relação com a língua e cultura alemã.

Tenho um débito gigantesco com várias amigas e amigos que acompanharam minha pesquisa e meus dilemas de várias maneiras. Dentre eles, agradeço a Arthur Bueno e Ricardo Crissiúma pela amizade e pelo interesse nos resultados desta pesquisa. Agradeço a Pedro Bortoto por sua amizade e dedicação já de muitos anos. Agradeço a Felipe Durante Antonia Campos, Maria Carlotto, Paulo Bodziak Jr., Ana Araki, Anita Silveira e Diogo Martins pela amizade.

Essa tese não teria sido escrita sem o apoio de minha família. Agradeço a Alexsandro Januário e Vera Cunha pelo apoio incondicional desde minha infância. Agradeço a Antonio Santaniello ao convívio e às conversas sempre estimulantes.

Devo um agradecimento especial a Jonas Medeiros, o qual acompanha minha pesquisa com muito interesse há bastante tempo. Temos dividido preocupações teóricas e políticas que nos aproximaram a ponto de formularmos uma agenda de pesquisa conjunta para os próximos anos. Sua amizade e companheirismo tem sido crucial para mim em vários momentos.

A meu orientador Marcos Nobre devo muito mais que agradecimentos. Seu papel em minha formação foi e continua sendo determinante tanto teórica quanto politicamente. E tenho certeza que não só para mim. Seus esforços em constituir e ampliar um ambiente franco de discussão e de trabalho em grupo constituem referência central para várias pessoas, sejam elas seus alunos ou não. Seu trabalho e dedicação são modelos perfeitos de se fazer teoria crítica e de ser, ao mesmo tempo, um intelectual público sem perder o refinamento e a precisão ao lidar com questões e objetos de reflexão. Tive a felicidade de testemunhar em várias ocasiões a manifestação do brilhantismo de seu pensar vivo. Acredito que é possível reproduzir, com relação a seu pensar, a mesma consideração que uma vez Th. W. Adorno fez a respeito do pensamento de Walter Benjamin: diante de seu pensar, os objetos se dissolvem, sendo capazes de mostrar outros aspectos, imperceptíveis num primeiro momento. Os resultados desta tese nada mais são do que alguns pequenos acréscimos ao largo campo de pesquisa que seu trabalho tem aberto ao longo de anos. Mas a importância de sua presença vai muito mais além disso. Generosidade, solidariedade, dedicação e fidelidade são marcas de seu caráter que só fazem a cada dia admirá-lo ainda mais.

Esta tese é dedicada à Marcela Santaniello. Ela tem presenciado e participado de toda minha formação desde minha decisão em entrar no curso de graduação em filosofia, e muito antes disso. Sua inteligência e perspicácia são sempre motivos de minha admiração. Mas sua

importância para mim vai além do caráter acadêmico de minha formação. Com ela tenho aprendido que mesmo convivendo tão próximo de uma pessoa durante tanto tempo, é possível sempre se surpreender positivamente e que, apesar das transformações individuais que cada um sofreu ao longo do tempo, há, por outro lado, laços cada vez mais firmes que nos une. Tornar-se cada vez mais difícil pensar a continuidade de minha vida sem sua presença.

## Resumo

Esta tese tem como objetivo apresentar alguns aspectos do diagnóstico de tempo presente da obra de Th. W. Adorno que mudaram ao longo de sua obra e como essa mudança afetou seu modelo crítico. Ela pretende apresentar as razões pelas quais Th. W. Adorno e Max Horkheimer afirmaram no prefácio de 1969 da *Dialética do esclarecimento* que a tendência à integração total está “suspensa, mas não interrompida”. Trata-se de apresentar, portanto, como no “novo diagnóstico” estão presentes potenciais de resistência. Essa mudança, ocorrida após 1958, teve como uma de suas metas dar conta da complexidade de apontar, no interior de uma totalidade social dominada pelo capitalismo tardio, alguns potenciais de resistência presentes na sociedade. Os fios condutores dessa mudança, ou melhor, a constelação conceitual acompanhada ao longo dos capítulos desta tese é desenhada por conceitos como os de cultura, autonomia e, principalmente, dialética e experiência.

## **Abstract**

This doctoral thesis aims to present some aspects of diagnosis of present time of Th. W. Adorno's work. Those aspects changed throughout his work, and the main goal of this thesis is to explain how these changes affected your critical model. It intends to present the reasons why Adorno and Max Horkheimer claimed in the preface *Dialectic of Enlightenment* (edition of 1969) that the trend to full integration is "suspended but not stopped". This doctoral thesis therefore presents how the "new" diagnosis indicates some potential of resistance. This change in his critical model, which has occurred since 1958, had as one of its goals to indicate these potentials of resistance inside a totality dominated by the late capitalism. Concepts such as culture, autonomy and especially dialectics and experience are the conceptual constellation that are accompanied throughout the chapters of this thesis.

# Sumário

<b>Introdução .....</b>	<b>13</b>
<b>Parte I. Diagnóstico de tempo e a tentativa de formulação de um novo modelo: o ensaio como forma.....</b>	<b>30</b>
Capítulo 1. Tendência à integração total: cultura, dialética e experiência no diagnóstico da década de 1940. ....	32
Capítulo 2. “O ensaio como forma” e o modelo crítico do diagnóstico da integração total.	59
<b>Parte II. Mudanças de diagnóstico de tempo e um conceito modificado de dialética .....</b>	<b>88</b>
Capítulo 3. Cultura e autonomia do indivíduo: <i>Bildung</i> e <i>Halbildung</i> no capitalismo tardio industrial. ....	90
Capítulo 4. Aspectos da filosofia hegeliana. ....	125
Capítulo 5. Experiência e dialética: o teor de experiência. ....	150
<b>Parte III. Modelo crítico e diagnóstico de tempo.....</b>	<b>169</b>
Capítulo 6 – Diagnóstico da dominação como princípio de identidade .....	171
Capítulo 7 – Experiência e resistência: a não identidade e o modelo crítico da década de 1960. ....	191
<b>Considerações finais .....</b>	<b>211</b>
<b>Bibliografia.....</b>	<b>216</b>

## Introdução

A maior parte de bibliografia sobre o pensamento de Th. W. Adorno não fornece uma investigação aprofundada sobre quais seriam os aspectos centrais de seu diagnóstico da sociedade capitalista que teriam se modificado ao longo de sua obra. Em geral, não se considera que haveria grandes mudanças, mesmo naquele modelo crítico da *dialética negativa*, delineado principalmente no final da década de 1950 e na primeira metade da década de 1960<sup>1</sup>. Uma das razões para tal interpretação poderia ser aquela referência central ao diagnóstico da *Dialética do esclarecimento* (1947). Em se tratando desse livro, qualquer menção a uma possível mudança na ordem social após 1947 acaba sendo obscurecida pela “aporia”<sup>2</sup> com a qual Horkheimer e Adorno se defrontaram.

Como se sabe, os autores da *Dialética do esclarecimento* teriam apontado para uma ordem social na qual se apresenta um “bloqueio *estrutural* da prática transformadora”<sup>3</sup>. Em sua formulação, Horkheimer e Adorno teriam tomado como modelo o conceito de *capitalismo de Estado* de Friedrich Pollock<sup>4</sup> com o intuito de apresentar uma versão própria que

---

<sup>1</sup> É possível afirmar que o projeto do modelo crítico da *Dialética negativa*, segundo as próprias indicações de Adorno, foi pensado pela primeira vez, de modo mais claro e acabado, em “O ensaio como forma” (1958), passando posteriormente pelos *Três estudos sobre Hegel* (1962) e finalmente formulado nos textos oriundos das aulas sobre a *Dialética negativa*. Essa posição afasta esta tese da interpretação já clássica de Susan Buck-Morss, aproximando-se da posição de Gillian Rose. Em Buck-Morss, haveria uma linha de desenvolvimento da dialética negativa desde o texto “Atualidade da filosofia” de 1931. Buck-Morss, no entanto, não toma como ponto de partida a noção de diagnóstico de tempo e como esse diagnóstico se modifica ao se aproximar dos textos tardios de Adorno. Gillian Rose, apensar de não colocar nesses termos, encontra diferença entre não só com relação ao texto de 1931, como também nota que Adorno teria ele mesmo considerado “O ensaio como forma” como a primeira vez em que teria pensado mais explicitamente seu modelo crítico. Cf. ROSE, Gillian. *The Melancholy Science. An introduction to the thought of Theodor W. Adorno*. London: Macmillan, 1978.

<sup>2</sup> HORKHEIMER, M.; ADORNO, Th., *Dialética do Esclarecimento*. (Trad.: Guido A. de Almeida). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985.

<sup>3</sup> NOBRE, M., *Curso livre de Teoria Crítica*. Campinas: Papirus, 2008, 2008, p. 47.

<sup>4</sup> Friedrich Pollock é um dos autores centrais para se compreender o diagnóstico da *Dialética do esclarecimento*. Em seu artigo *State Capitalism: possibilities and limitations* de 1947, Pollock forneceu o conceito de *capitalismo de Estado*, que possui três diferenciações principais com relação ao capitalismo “liberal”: o mercado não controla mais a produção e distribuição; há planificação e controle da produção vinculada ao consumo e; o estado se torna instrumento de poder de grupos da “gerência” industrial e empresarial. Para Pollock esta forma de capitalismo poderia se expressar futuramente em duas formas distintas no que diz respeito ao controle da administração e do planejamento: na forma “totalitária” ou na forma “democrática”. Ele indica que a forma totalitária possui mais “exemplos”, como o *Nazismo* na Alemanha. Mas a forma “democrática”, “oferece poucos exemplos”. Pollock parece indicar que seria o EUA da década de 1940 poderia se tornar um “capitalismo de Estado democrático”. Pode-se dizer que Horkheimer e Adorno aceitou parcialmente o capitalismo de Estado de Pollock, “traduzindo” o termo em outro termo: *mundo administrado*. Com essa denominação, Horkheimer e Adorno indicam que haveria uma *dominação* de uma lógica específica que “se tornou anônima”. Por isso, no diagnóstico de tempo da *Dialética do esclarecimento* não importa muito qual sistema político uma sociedade se

correspondesse ao diagnóstico formulado por eles: o “mundo administrado”<sup>5</sup>. Este “mundo”, segundo uma de suas teses mais conhecidas, obedece à lógica que visa em última instância o funcionamento do ordenamento social em torno da troca no mercado capitalista<sup>6</sup>. Mais do que isso, a organização social, tal como Horkheimer e Adorno a concebem, obedece a uma *racionalidade instrumental*<sup>7</sup> que se tornou dominante, a qual se reduz a uma função adaptativa frente à realidade social tal como esta se apresenta. Obedecendo a essa racionalidade, a administração e o planejamento da sociedade como um todo acabaria por produzir uma tendência à *integração total*<sup>8</sup> dos indivíduos ao sistema capitalista tal como este sistema se mostra na década de 1940. Essa integração consiste na determinação de todo e cada indivíduo mediante o aparato dominante, atingindo até mesmo a consciência individual, transformando a ordem social, com todas as suas injustiças, desigualdades e contradições em algo *natural* para os indivíduos. Esse diagnóstico de tempo apontaria, como resultado, que restaria aos indivíduos a autoconservação mediante a adaptação acrítica à realidade social tal como esta se apresenta.

Como consequência, o “comportamento crítico”<sup>9</sup>, central para resistir à dominação, passaria a ser cada vez mais reduzido na mesma medida em que ordem social capitalista é capaz de *integrar* a todos, o que significa fornecer condições de vida minimamente aceitáveis para todos os indivíduos que se encontram nas sociedades capitalistas avançadas<sup>10</sup>. Com isso, não só a ação transformadora – práxis – teria sido bloqueada pela lógica dessa organização

organiza, se “totalitária” ou “democrática”, pois se trata de *lógica de racionalidade*. A radicalidade desse diagnóstico é contrastada nos textos posteriores de Adorno, principalmente quando este escreve sobre a democracia. Sobre as relações entre Adorno e os escritos de Pollock, cf. JAY, M. *Dialectical Imagination. A History of the Frankfurt School and the Institute of Social Research, 1923-1951*. Little Brown and Company: Canada, 1973.

<sup>5</sup> HORKHEIMER; ADORNO, *op. cit.*, 1985, p. 10.

<sup>6</sup> Cf. MARRAMAO, G. *O Político e as Transformações: Crítica do Capitalismo e Ideologias da Crise entre os Anos Vinte e Trinta*. Belo Horizonte: Oficina de Livros, 1990.

<sup>7</sup> Este termo é uma das chaves interpretativas centrais para compreender o diagnóstico de tempo presente da *Dialética do esclarecimento*. Como se sabe, Jürgen Habermas apresentou uma das críticas mais contundentes sobre o diagnóstico da *Dialética do esclarecimento*. Poder-se-ia dizer que boa parte da bibliografia que toma como referência central a *Dialética do esclarecimento* para compreender o pensamento de Adorno, parte da crítica de Habermas àquilo que ele denominou de “filosofia da consciência”. Cf. HABERMAS, J. *Theorie des kommunikativen Handelns, Band 1. Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung*. Frankfurt am Mai: Suhrkamp, 1995.

<sup>8</sup> HORKHEIMER; ADORNO, *op. cit.*, 1985, p. 10.

<sup>9</sup> Em “Teoria tradicional e teoria crítica” Horkheimer se refere ao “comportamento crítico” como um dos aspectos que compõe a teoria crítica. Cf. HORKHEIMER, M., “Teoria tradicional e teoria crítica” in *Textos escolhidos/ Walter Benjamin, Max Horkheimer, Theodor W. Adorno, Jürgen Habermas*. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

<sup>10</sup> Adorno sempre se refere às sociedades capitalistas avançadas como aquelas sobre as quais ele teoriza e se posiciona. Ou seja, é ciente de que há um “Terceiro mundo” (termo que ele emprega algumas vezes), mas que não o conhece suficientemente para se posicionar. Como se sabe, Adorno participou de vários estudos EMPÍRICOS tanto nos EUA quanto na Alemanha.

social, como também o “comportamento crítico”, capaz de sustentar *a resistência* a essa dominação, tende a se limitar. Ou seja, a manifestação do comportamento crítico estaria reduzida apenas a denúncia e apresentação da dominação, sem que a lógica desta última pudesse ser interrompida. A integração em tais condições possuiria um mecanismo que se fecha sobre si mesmo: os indivíduos devem se entregar sem reservas ao ordenamento social tal qual se apresenta para garantir sua sobrevivência, ou seja, a adaptação seria o princípio central da autoconservação: “Desaparecendo diante do aparelho a que serve, o indivíduo se vê, ao mesmo tempo, melhor do que nunca provido por ele”<sup>11</sup>. Isto é, a integração total exige a aceitação da organização social como é dada, a sujeição ao mundo tal como aparece e a consequente adaptação a essa realidade.

No entanto, ao se aplicar esse viés de interpretação regido por um “paradigma da *Dialética do esclarecimento*”<sup>12</sup> a todos os textos posteriores, há um grande risco de se produzir equívocos interpretativos, pois aspectos centrais desse diagnóstico mudaram ao longo das décadas seguintes na obra de Adorno. Ou seja, ao se tomar *apenas* o diagnóstico da *Dialética do esclarecimento* como chave interpretativa, costuma-se destacar na obra posterior de Adorno *apenas* aqueles aspectos que ainda permaneceriam inalterados ao longo das décadas de 1950 e 1960. Esta é uma linha de interpretação muito fecunda na tradição de leitura dos textos de Adorno, podendo até se constituir uma linha dominante da bibliografia sobre sua obra.

De modo indicativo, os estudos sobre o pensamento de Adorno poderiam ser organizados<sup>13</sup> em oito grandes linhas interpretativas. Uma dessas linhas consiste na interpretação pós-estruturalista representada em grande parte por Wolfgang Iser e Rainer Nägele<sup>14</sup>. Esses autores partem da relação da obra de Adorno com o pensamento de Foucault, Derrida, Lyotard e Lacan para apresentá-lo como um dos maiores críticos da racionalidade ocidental. A segunda linha pode ser caracterizada por uma aproximação entre o pensamento de Heidegger e o de Adorno, e tem como principais autores Utte Guzzoni e Herman

---

<sup>11</sup> HORKHEIMER; ADORNO, *op. cit.*, 1985, p. 14.

<sup>12</sup> NOBRE, M., *A dialética negativa de Theodor W. Adorno: a ontologia do estado falso*. São Paulo: Iluminuras, 1998.

<sup>13</sup> Essa organização da bibliografia foi baseada nos escritos de Espen Hammer. Cf. HAMER, E. *Adorno & the Political*. London and New York: Routledge, 2006.

<sup>14</sup> WELCH, W. *Ästhetisches Denken*. Stuttgart: Reclam, 2009 e NÄGELE, R. “The Scene of the Order: Theodor W. Adorno’s Negative Dialectic in the Context of Poststructuralism”. In *Postmodernism an Politics*, ed. Joan Arac. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1986, pp91-111.

Mörchen.<sup>15</sup> Outra linha muito conhecida é a da interpretação “marxista”, que tem como principais expoentes Fredric Jameson e Robert Hullot-Kentor,<sup>16</sup> os quais tomam como referência as análises de Adorno sobre capitalismo tardio. Uma quarta linha poderia ser caracterizada por uma interpretação hegeliana de seu pensamento e tem em Jay Berstein o expoente mais conhecido.<sup>17</sup> Frente a essas interpretações, há também a que poderia ser chamada de “pós-moderna”, que toma o capítulo sobre a indústria cultural da *Dialética do esclarecimento* como chave principal do pensamento de Adorno, estendendo esta chave interpretativa para toda obra. Esta linha é levada adiante principalmente por Jim Collins.<sup>18</sup> Uma sexta linha de interpretação do pensamento de Adorno se organiza a partir da crítica de Jürgen Habermas à “razão instrumental”, e tem como expoentes, além do próprio Habermas, Axel Honneth.<sup>19</sup> Há ainda aqueles que organizam o pensamento de Adorno a partir do conceito de experiência. Essa linha tem como principais representantes Anke Thyen, Hans-Hartmut Kappner, Peter Kalkowski e Roger Forster.<sup>20</sup>

Apesar de cada uma das linhas acima discutir um aspecto outro da obra de Adorno, em nenhuma delas há a preocupação de rastrear as mudanças de diagnóstico de tempo presente de Adorno, bem como a tentativa de compreender quais seriam as diferenças de seu modelo crítico ao se tomar seus escritos da década de 1960. Por certo, algumas delas apontam algumas mudanças na obra tardia, mas, mesmo assim, essas mudanças são consideradas pouco representativas para influenciar uma mudança de diagnóstico de tempo e de modelo crítico. Essa forma de encarar a obra de Adorno também se reproduz em alguma medida na

---

<sup>15</sup> GUZZONI, U. *Identität oder nicht: Zu kritischen Theorie der Ontologie*. Freiburg: Alber, 1981 e MÖRCHEN, H. *Adorno und Heidegger: Untersuchung einer philosophischen Kommunikationsverweigerung*. Stuttgart: Klett-Cotta, 1981.

<sup>16</sup> JAMESON, F. *Late Marxism: Adorno, or the Persistence of the Dialectic*. London and New York: Verso, 1996 e HULLOT-KENTOR, R. *Back to Adorno*. In *Telo* 81, pp5-29.

<sup>17</sup> BERSTEIN, J. *The Philosophy of the Novel. Lukács, Marxism and the Dialectics of Form*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1994 e BERSTEIN, J. *The Fate of Art: Aesthetic Alienation from Kant to Derrida and Adorno*. University Park: Pennsylvania State University Press, 1984.

<sup>18</sup> COLLINS, J. *Uncommon Cultures: Popular Culture and Post-Modernism*. New York: Continuum, 1987.

<sup>19</sup> HABERMAS, J. *Erkenntnis und Interesse*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1971, HONNETH, A. *Kritik der Macht - Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1988.

<sup>20</sup> THYEN, A. *Negative Dialektik und Erfahrung: zur Rationalität des Nichtidentischen bei Adorno*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1989. KALLKOWSKI, P. *Adornos Erfahrung: Zur Kritik der Kritischen Theorie*. Frankfurt am Main, 1998; KAPPNER, H. *Die Bildungstheorie Adornos als Theorie der Erfahrung von Kultur und Kunst*. Frankfurt am Main, 1884 e; FOSTER, R. *Adorno. The Recovery of Experience*. Albany, New York: State University of New York Press, 2007.

recepção de sua obra no Brasil<sup>21</sup>, incluindo a influente discussão sobre a posição da noção de educação em Adorno<sup>22</sup>, bem como as discussões sobre a filosofia da arte.

No entanto, há indícios muito fortes de que Adorno teria mudado de diagnóstico de tempo presente<sup>23</sup>. Essa mudança poderia ser observada de modo imediato no prefácio *Sobre a nova edição alemã*, de 1969, da *Dialética do esclarecimento*. Os autores registraram que não se “agarram sem mais a tudo que está dito no livro”,<sup>24</sup> pois se asseverassem que a *Dialética do esclarecimento* em seu todo permanecia atual, esta postura seria “incompatível com uma teoria que atribui à verdade um núcleo temporal”.<sup>25</sup> Embora o livro tenha sido escrito no momento em que “se podia enxergar o fim do terror nacional-socialista”, é preciso afirmar que “não são poucas as passagens em que a formulação não é mais adequada à realidade atual”.<sup>26</sup> Contudo, as análises do processo de “transição para o mundo administrado” não foram, para Horkheimer e Adorno, “excessivamente inócuas”, pois a “divisão política em dois blocos colossais, objetivamente compelidos a colidirem um com outro”, os “conflitos no Terceiro Mundo, o crescimento renovado do totalitarismo não são meros incidentes históricos, assim como tampouco o foi, segundo a *Dialética [do esclarecimento]*, o fascismo em sua época”.<sup>27</sup> Ou seja, boa parte do diagnóstico de 1947 ainda persiste.

No entanto, não é possível mais aceitá-lo em sua integralidade: “O desenvolvimento que diagnosticamos nesse livro em direção à *integração total* está suspenso, mas não interrompido, ele ameaça se completar através de ditaduras e guerras”<sup>28</sup>. Enquanto prognóstico, a “*integração total*” não se realizou, permanecendo suspensa. Nesse quadro, que possui uma tensão entre os prognósticos que se realizaram e aqueles que não se realizaram, Horkheimer e Adorno indicam o caminho para o pensar crítico [*kritisches Denken*]<sup>29</sup>: “hoje” o pensar crítico “exige que se tome partido pelos últimos resíduos de liberdade, pelas tendências ainda existentes a uma humanidade real, ainda que pareçam impotentes em face da grande

---

<sup>21</sup> Essa linha está bem descrita e selecionada em DUARTE, R., “Brasilien”. In: KLEIN, R.; KREUZER, J. *Adorno Handbuch. Leben-Werk-Wirkung*. Stuttgart: Carl Poeschel Verlag: 2011.

<sup>22</sup> Cf. ANTUNES, D.; ZUIN, A., “Do *bullying* ao preconceito: o desafio da barbárie à educação” in *Psicologia & Sociedade*; 20 (1) 33-42, 2008; PAGNI, P. A., “Os elos entre a filosofia e a educação no pensamento de Theodor W. Adorno”. In: *Pro-Posições*. Vol. 23, n. 3 (69), p. 133-157. Set./Dez. 2012; BUENO, S. F., “Educação, paranoia e semifomação”. In: *Educação em Revista*. Belo Horizonte. Vol.26, n.02, p.299-316, ago. 2010; entre outros.

<sup>23</sup> Esse foi o objetivo central em meu mestrado. Cf. JANUÁRIO, A., *Th. W. Adorno e os potenciais de resistência no capitalismo tardio industrial*. Dissertação. Instituto de Filosofia e Ciência Humana, Unicamp, Campinas, 2013.

<sup>24</sup> ADORNO, *opus cit.*, 1985, p. 9.

<sup>25</sup> *Ibidem*.

<sup>26</sup> *Ibidem*.

<sup>27</sup> *Ibidem*.

<sup>28</sup> *Ibidem*. Grifo nosso.

<sup>29</sup> *Ibidem*.

marcha da história”.<sup>30</sup> Mas, no referido prefácio de 1969, Horkheimer e Adorno não indicam especificamente onde estariam alojados esses “resíduos de liberdade”, muito menos fornecem as razões pelas quais o prognóstico da “integração total” não tenha se realizado. O prefácio de 1969 é indicativo de algo mudou no diagnóstico de tempo no período entre 1947 e 1969. Procurando compreender como a tendência à integração total está “suspensa, mas não interrompida”, esta tese pretende apresentar alguns aspectos do diagnóstico de tempo presente da obra de Adorno que mudaram ao longo desse tempo e como essa mudança afetou seu modelo crítico. Em suma, trata-se de apresentar como no “novo diagnóstico” estão presentes *potenciais de resistência*<sup>31</sup>, de tal maneira que, ao mesmo tempo, Adorno teria mudado seu modelo crítico.

Como se sabe, a produção de diagnósticos de tempo expressa o compromisso de uma “teoria que atribui à verdade um núcleo temporal”<sup>32</sup>. Um modelo crítico que se filie a essa tradição tem como ponto de partida afirmar que “não cabe à teoria dizer como as coisas *funcionam*, mas sim analisar o funcionamento concreto das coisas à luz de uma *emancipação* ao mesmo tempo *concretamente possível e bloqueada* pelas relações sociais vigentes”<sup>33</sup>. Ou seja, para a Teoria Crítica, a descrição do funcionamento concreto da sociedade está determinada pela busca de tendências para emancipação ou para a resistência. Uma teoria crítica da sociedade é “um ponto de vista capaz de apontar e analisar os obstáculos a serem superados para que as potencialidades melhores presentes no existente possam se realizar”<sup>34</sup>. A emancipação é o principal alvo da Teoria Crítica e as “potencialidades melhores no existente” apontam, por sua vez, para esse alvo. É importante para a teórica e para o teórico crítico ter como critério central a compreensão de que relações sociais vigentes são determinadas de uma certa maneira em cada momento histórico. É por esse motivo que à teórica ou ao teórico crítico apresenta-se como tarefa a produção de um *diagnóstico de tempo* a cada vez, a cada momento em que essas relações sociais vigentes mudam de configuração. Como consequência, não é impossível encontrar em uma autora ou autor dessa tradição crítica mais de um diagnóstico de tempo.

Essa possibilidade deveria valer ainda mais para um autor que pensou e escreveu antes e depois da Segunda Guerra Mundial. O diagnóstico de tempo presente da década de 1960

---

<sup>30</sup> Ibidem.

<sup>31</sup> Cf. JANUÁRIO, A., *Th. W. Adorno e os potenciais de resistência no capitalismo tardio industrial*. Dissertação. Instituto de Filosofia e Ciência Humana, Unicamp, Campinas, 2013.

<sup>32</sup> HORKHEIMER, M; ADORNO, Th. W., *Dialética do esclarecimento*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1985, p. 9.

<sup>33</sup> NOBRE, M., *op. cit.*, 2008, p. 17.

<sup>34</sup> Idem, *A teoria crítica*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2008, p. 10.

indica que Adorno não teria apontado *tendências para emancipação*, pois estas, tal como em 1947, estavam bloqueadas, mas sim para *potenciais de resistência* de modo mais amplo, o que fez mudar substancialmente seu modelo crítico. Do ponto de vista da interpretação dos textos de Adorno, não se trata de abandonar todos os desenvolvimentos daquele diagnóstico de 1940, pois ainda estaria presente o bloqueio estrutural da prática revolucionária, aquela que levaria a sociedade capitalista a realizar seus melhores potenciais. Além disso, a *Dialética do esclarecimento* aponta para pelo menos uma resistência: denunciar e tornar consciente a dominação social ao se apresentar o diagnóstico de bloqueio. Apesar disso, o que se pode inferir é que haveria na década de 1940 um predomínio da tendência à integração total que, na década de 1960 estaria suspenso momentaneamente.

Tomando a interrupção da tendência a integração total como parte de seu diagnóstico, Adorno aponta em seus escritos tardios que poderia haver potenciais de resistência mais amplos, inclusive a possibilidade de se manifestar e exercer a maioria, ou seja, a autonomia individual, desde que estimulada no campo da educação<sup>35</sup>. Esse “novo elemento” presente no diagnóstico da década de 1960, apesar de ser sutil, faz toda a diferença na compreensão dos textos tardios, principalmente aqueles postos no horizonte da *Dialética negativa* (1966). Ao apontar para a resistência para além da mera denúncia da dominação, seu diagnóstico de tempo recebe um caráter mais combativo, bem como admite uma complexidade maior presente na sociedade. Mais que isso, seria possível supor que a resistência estaria distribuída em vários âmbitos sociais; ela está, por assim dizer, espalhada na sociedade.

Para permanecermos apenas em dois textos bem conhecidos, Adorno aponta em *Freizeit* [Tempo Livre]<sup>36</sup> e *Erziehung zur Mündigkeit* [Educação para Maioridade]<sup>37</sup> potenciais de resistência à dominação social. Em *Freizeit*, após Adorno indicar a função da indústria cultural no interior do capitalismo tardio industrial, ele aponta, ao mesmo tempo, que a dominação ainda não alcançou a *integração total* do indivíduo, revisando seu

---

<sup>35</sup> Cf. último capítulo desta tese.

<sup>36</sup> Ibidem, p70.

<sup>37</sup> ADORNO, Th. W. *Erziehung zur Mündigkeit*. Surkamp Verlag: Frankfurt am Main, 1971. Tradução nossa. A experiência do não idêntico mostra-se como potencial de resistência à dominação, e não possibilidade de *emancipação*. É importante indicar aqui que Adorno se utiliza de *Mündigkeit* e não *Emanzipation*. Este último é uma das balizas fundamentais para a formulação dos modelos críticos. Contudo, tal como o diagnóstico de tempo presente para a década de 1960 aponta, não estão postas as condições para uma emancipação [*Emanzipation*] social total. Pelo contrário, há sim um profundo bloqueio. Para Adorno, haveria potenciais de resistência na constituição da maioria [*Mündigkeit*]. Esta última está vinculada à ideia de autonomia individual, podendo permitir aos indivíduos que eles *resistam* à dominação. Sobre o bloqueio das tendências para a emancipação no capitalismo tardio industrial.

diagnóstico de tempo presente, tal como apresentou com Horkheimer no prefácio de 1969 da *Dialética do esclarecimento*:

“É evidente que ainda não se alcançou inteiramente a *integração* da consciência e do tempo livre. Os interesses reais do indivíduo ainda são suficientemente fortes para, dentro de certos limites *resistir* [*widerstehen*] à apreensão [*Erfassung*] total. Isto coincidiria com o prognóstico social, segundo o qual, uma sociedade, cujas contradições fundamentais permanecem inalteradas, também não poderia ser totalmente integrada na consciência”.<sup>38</sup>

A sustentação dessa resistência à integração total está alocada nos “interesses reais do indivíduo” que, “dentro de certos limites” são “suficientemente fortes”<sup>39</sup>. Essa resistência se dá contra o “sempre-igual”<sup>40</sup>, do qual a indústria cultural é um “fenômeno”, ou seja, não se acredita inteiramente naquilo que a indústria cultural oferece. Os interesses reais residem na “sociedade atual” na qual as contradições fundamentais ainda permanecem inalteradas. A integração total não funciona sem dificuldades no tempo livre, que “sem dúvida envolve as pessoas, mas segundo seu próprio conceito, não pode envolvê-las completamente sem que isso fosse demasiado para elas”.<sup>41</sup> A existência das contradições sociais fornece as condições para travar, por assim dizer, a integração total das consciências individuais. Tal como Adorno indica na *Dialética negativa* (1966), a “contradição” é o “não idêntico sob o aspecto da identidade”.<sup>42</sup> A resistência contra o “sempre-igual” significa resistência contra o princípio de identidade, princípio que também rege a integração total. Ou seja, objetivamente os indivíduos poderiam resistir à integração: “Renuncio a esboçar as consequências disso; penso, porém, que se vislumbra aí uma chance de maioria [Mündigkeit] que poderia, enfim, contribuir algum dia com a sua parte para que o tempo livre [*Freizeit*] se transforme em liberdade [*Freiheit*]”.<sup>43</sup>

No texto conhecido como *Erziehung zur Mündigkeit* [Educação para maioria], que compõe o livro do mesmo nome, Adorno aponta que no campo da educação também está presente um grande potencial de resistência à integração total. Mas, diferente do que ele indicou em *Freizeit*, que a resistência poderia se constituir como algo espontâneo nos indivíduos, aqui em *Erziehung zur Mündigkeit* o potencial de resistência ganha outra posição, mais combativa, por assim dizer. Embora a sociedade se organize de tal forma que produza

<sup>38</sup> ADORNO, *op. cit.*, 1995, p. 80. Grifo nosso.

<sup>39</sup> *Ibidem*.

<sup>40</sup> *Ibidem*.

<sup>41</sup> *Ibidem*.

<sup>42</sup> ADORNO, T. W. *Dialética Negativa*. Tradução de Marco Antonio Cassanova. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2009, p. 17.

<sup>43</sup> *Idem, op. cit.*, 1995, p. 81.

estruturalmente a heteronomia, há aspectos dessa organização social dominada pelo capitalismo tardio industrial que, “enquanto não surja um sujeito consciente de si”<sup>44</sup> podem se constituir como *resistência à dominação*. Um desses aspectos é a noção de *autonomia*, que surge mediante a produção da maioria [Mündigkeit], que pode ser incentivada por uma educação [Erziehung] que tenha em vista a contradição e a resistência. Ou seja, uma educação que tenha como meta a percepção das contradições sociais e a resistência contra a naturalização dessas contradições. Para Adorno, a educação, concebida a partir desse ponto de vista, possui potenciais de resistência cruciais. Mediante a situação social em que se encontram os indivíduos no capitalismo tardio industrial, uma educação que se preocupe com a maioria [Mündigkeit], deve estar voltada para a *contradição* [Widerspruch] e para *resistência* [Widerstand]:

“Mesmo correndo o risco de ser taxado de filósofo, o que afinal, sou, diria que a figura em que a maioria se concretiza hoje em dia, e que não pode ser pressuposta nem mais nem menos, uma vez que ainda precisa ser elaborada em todos, mas realmente todos os planos de nossa vida, e que, portanto, a única concretização efetiva da maioria consiste em que alguns poucos interessados [*die paar Menschen*] nessa direção orientem toda a sua energia para que a educação seja uma educação para a contradição [Widerspruch] e resistência” [Widerstand].<sup>45</sup>

Diante da possibilidade da resistência, o conceito de experiência ganha uma posição de destaque. Ainda na chave da noção de educação, para Adorno, “eu diria que pensar é o mesmo que fazer experiências espirituais [*geistige Erfahrungen*]. Nesta medida e nos termos que procuramos expor, a educação para a experiência é idêntica à educação para a maioria”<sup>46</sup>. Uma educação para a experiência é uma educação para a maioria capaz de “fazer experiências espirituais”. Mas o que pode significar essa noção de “fazer experiências espirituais”? Qual é o sentido de “espiritual” [*geistig*] neste contexto?

Seguindo essa pista da “experiência espiritual”, esse termo nos leva até sua obra “filosófica”, a saber, para a *Dialética negativa* (1966)<sup>47</sup>. Segundo o próprio Adorno, o livro constitui o desenvolvimento do que “seria o fundamento depois de ter exposto longa e minuciosamente muito do que é assumido por essa concepção (a concepção dominante de filosofia) como erigido sobre um fundamento”<sup>48</sup>, ou seja, de modo irônico, Adorno indica que se trata de apresentar seu modelo crítico daquele período, contraposto a uma noção de

<sup>44</sup> Ibidem, p. 37.

<sup>45</sup> ADORNO, *op. cit.*, 1971, p. 145. Tradução nossa.

<sup>46</sup> Idem, *op. cit.*, 1971, p. 116.

<sup>47</sup> Para uma excelente introdução à discussão sobre o modelo crítico, cf. SILVA, E. S. N., *Coerência em suspensão: Adorno e os modelos de pensamento*. In.: *Artefi losofi a*, Ouro Preto, n.7, p. 55-72, out.2009.

<sup>48</sup> ADORNO, *op. cit.*, 2009, p. 7.

“fundamento” ou “princípio” que regeria uma concepção dominante de filosofia. No entanto, não trata apenas da “metodologia dos trabalhos materiais do autor; de acordo com a dialética negativa não existe nenhuma continuidade entre aqueles trabalhos e este”<sup>49</sup>. Mas, não obstante, para Adorno, “trataremos dessa descontinuidade e das indicações para o pensar que podem ser deduzidas dela”<sup>50</sup>. Por isso, tanto o diagnóstico de tempo quanto a apresentação de seu modelo crítico vão apresentar um “material” específico advindo da história da filosofia, afetando não só como a dominação aparece nesta obra, mas também como a resistência e seus potenciais também aparecem. Ou seja, a apresentação de seu modelo crítico da década de 1960 irá obedecer a uma certa constelação conceitual que, frente ao que foi desenvolvido na década de 1940, serão apresentados outros conceitos em vista de um diagnóstico de tempo que pretende apontar para potenciais de resistência.

Como se sabe, na *Dialética negativa*, a dominação aparece sob a lógica fundada no princípio de identidade [*Identitätsprinzip*]<sup>51</sup>. Para Adorno essa lógica se autonomizou historicamente<sup>52</sup> frente à decisão, seja de qualquer instituição política ou econômica, seja de qualquer pessoa individualmente. E essa autonomização coincide com o momento em que a troca se tornou universal.<sup>53</sup> É somente quando a troca se torna o centro da organização social, ou seja, quando o sistema econômico e social capitalista se tornou dominante a tal ponto de organizar a sociedade a partir da, e direcionado para a troca no mercado, é que o princípio de identidade se tornou princípio dominante da sociedade capitalista. A troca como “modelo social do princípio de identidade”<sup>54</sup> permitiu aplainar o mundo todo, isto é, permitiu torna-lo “totalidade”; ela transforma o “mundo todo” em algo idêntico:

“O princípio de troca, a redução do trabalho humano ao conceito universal abstrato de tempo médio de trabalho, tem uma afinidade originária com o princípio de identificação. Esse princípio tem na troca o seu modelo social, e a troca não existiria sem esse princípio; por meio da troca, os seres singulares não idênticos se tornam comensuráveis com o desempenho, idênticos a ele. A difusão do princípio transforma o mundo todo em algo idêntico, em totalidade”.<sup>55</sup>

---

<sup>49</sup> Ibidem.

<sup>50</sup> Ibidem.

<sup>51</sup> Sobre a função dessa lógica do princípio de identidade na obra de Adorno, cf. o excelente trabalho de Anke Thyen *Negative Dialektik und Erfahrung: zur Rationalität des Nichtdeutschen bei Adorno*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1989.

<sup>52</sup> Sobre esse aspecto da lógica que se autonomizou historicamente, cf. ADORNO, Th. W., “Anotações ao pensar filosófico”. In. *Cadernos de Filosofia alemã*. Vol. 19, nº

<sup>53</sup> Sobre a universalização da troca, cf. HABERMAS, J. Técnica e Ciência enquanto Ideologia. In *Os Pensadores*. Abril Cultural. São Paulo, 1983, pp. 322-327.

<sup>54</sup> ADORNO, op. cit., 2009, p. 128.

<sup>55</sup> Ibidem.

O resultado é que a troca perfaz a “mediação total da sociedade”<sup>56</sup>. Se o princípio de identidade se espraia para todos os âmbitos da sociedade, o resultado do funcionamento do mercado (troca) e da organização social, administrada e planejada, é o de tornar as contradições objetivas em mediadas.<sup>57</sup> Ela, a troca, torna-se, portanto “segunda e enganadora imediatez”,<sup>58</sup> ao mesmo tempo em que é também “mediação total” da sociedade. Com essa expansão da troca na posição de imediata e mediadora, o princípio de identidade se espraia para outros âmbitos da sociedade, atingindo também a produção filosófica e científica. Essa lógica fundada no princípio de identidade fornece elementos que possibilitam integrar as pessoas, até mesmo suas “consciências”,<sup>59</sup> à sociedade do capitalismo tardio industrial, sociedade na qual permanecem as injustiças e contradições próprias de uma sociedade capitalista. E o princípio de identidade não preside somente a troca, a produção e a administração da sociedade como um todo. Ele preside também o pensar. Pensar, para Adorno, “significa identificar”.<sup>60</sup> Há uma “afinidade originária”<sup>61</sup> entre troca e pensar compartilhada com o princípio de identidade. É exatamente nesse sentido que o pensar se torna pensar identificante [*identifizierende Denken*]<sup>62</sup> em meio aos processos sociais dominados pela lógica da identidade.

Mas tanto a identificação que ocorre na troca quanto a que ocorre no pensar são reais e ilusórias, ao mesmo tempo. É essa uma das condições que sustentam o que Adorno chama de “ontologia do estado falso”.<sup>63</sup> A troca é real porque ela acontece tal como se apresenta; de fato, coisas diferentes são igualadas pela equivalência mediante um terceiro elemento, possibilitando assim a troca. É nesse sentido que o “princípio transforma o mundo todo em algo idêntico”<sup>64</sup>. Contudo, ela também é ilusória, porque a realização da “troca justa”, da troca de coisas realmente equivalentes, não ocorre de fato no capitalismo. A troca, na sociedade

---

<sup>56</sup> Ibidem.

<sup>57</sup> Essas contradições são apontadas por Adorno em seus escritos da década de 1960, conforme o tema abordado. Para citar dois temas, em *Capitalismo tardio ou sociedade industrial*, as contradições aparecem de um ponto de vista econômico-administrativo, isto é, enquanto se produz muito mais que o suficiente para acabar com a fome no mundo, ela ainda persiste justamente porque, o que é irracional para Adorno, a produção está voltada para o lucro e não para as necessidades individuais, embora a legitimação da produção seja justamente a escassez que é possível não mais existir. Já em *Tempo Livre* a contradição aparece no sentido da relação entre o aumento da possibilidade de proporcionar tempo livre, devido ao desenvolvimento técnico, e o tempo que é ocupado pelo *tempo no trabalho*. Mas, em todos esses casos, é possível *resistir* à dominação social. O conceito de “ontologia do estado falso” é central para compreender esse diagnóstico. Cf. NOBRE, op. cit., 1998.

<sup>58</sup> ADORNO, op. cit., 2009, p. 128.

<sup>59</sup> Idem, *Palavras e sinais: modelos críticos 2*. Petrópolis: Vozes, 1995, p. 70.

<sup>60</sup> Idem, op. cit., 2009, pp. 12-13.

<sup>61</sup> Ibidem.

<sup>62</sup> Ibidem.

<sup>63</sup> NOBRE, M. *A dialética negativa de Theodor W. Adorno: a ontologia do estado falso*. São Paulo: Iluminuras, 1998.

<sup>64</sup> ADORNO, op. cit., 2009, p. 128.

dominada pelo capitalismo tardio industrial,<sup>65</sup> promete algo que não cumpre, pois em nome da troca justa, troca-se “desiguais”,<sup>66</sup> permitindo apropriação de mais-valor do trabalho de outros.<sup>67</sup> Não obstante, a troca realiza a *mediação total* na sociedade dominada no capitalismo tardio industrial, tornando *mediadas* as contradições sociais e, com isso, estas perdem seu relevo imediato. Ao mesmo tempo em que ela pretende realizar a troca entre equivalentes, a *troca* acaba por *mediar* a injustiça e as contradições sociais tal como ocorrem. Se a troca se realizasse de fato e não mais se “retivesse, de nenhuma pessoa, uma parte de seu trabalho vital”, a sociedade se configuraria de outro modo, ela estaria para além da irracionalidade atual e “do pensar identificante”.<sup>68</sup>

Por sua vez, o *pensar identificante* é também real e ilusório, ao mesmo tempo. Ele é real porque de fato o pensar opera de forma identificante, ou seja, com *conceitos*. O pensar possui no *conceito* [*Begriff*] o *meio* no qual se faz a mediação entre o pensar e a coisa pensada. No conceito é operado a *identificação* entre o conceitual e o não conceitual. Essa natureza do pensar produz, portanto, um estado de *ilusão*: para Adorno, a identificação completa entre pensar e pensado, entre conceito e conceituado, é ela mesma impossível, embora aconteça – é forma *necessária* do pensar. Neste ponto se apresenta uma das formas da “peculiar teoria da ilusão necessária”<sup>69</sup> de Adorno. Os conceitos são momentos de um processo que os impelem para sua formação e que, como indica Adorno, tinha como propósito, primeiramente, a dominação da natureza.

Mas, embora não seja possível prescindir da mediação conceitual, não se pode confundir a “aparência” que a “mediação conceitual” assume para si mesma, isto é, aparência de corresponder ao conceituado de modo imediato, com o processo de mediação.<sup>70</sup> Em outras palavras, não se pode confundir o processo de mediação que o conceito faz *entre* o conceito e o não conceitual, com seu resultado, transformando esse processo de mediação em *imediato*,

---

<sup>65</sup> Ibidem.

<sup>66</sup> Ibidem.

<sup>67</sup> Ibidem.

<sup>68</sup> Cabe aqui citar o trecho como um todo: “A crítica ao princípio de troca assim como aquela [crítica] do princípio identificante do pensar [*Kritik am Tauschprinzip als dem identifizierendes Denkens*] quer a realização do ideal de uma troca livre e justa que até os nossos dias não foi senão mero pretexto. Somente isso seria capaz de transcender a troca. Se a Teoria Crítica desvelou a troca enquanto troca do igual e, contudo, desigual, então a crítica da desigualdade na igualdade também tem por meta a igualdade, apesar de todo ceticismo em relação ao rancor próprio do ideal de igualdade burguês que não tolera nada qualitativamente diverso. Se não mais se retivesse, de nenhuma pessoa [*keinem Menschen*], uma parte de seu trabalho vital, então a identidade racional seria alcançada e a sociedade estaria para além do pensar identificante (*das identifizierende Denken*)”. (ADORNO, op. cit., 2009, pp128-129).

<sup>69</sup> A dialética, nesse contexto, assume uma característica específica, ela “é a teoria da não identidade de sujeito e objeto no interior da formação social em que a lógica da dominação é exatamente a da ‘ilusão necessária’ da identidade entre sujeito e objeto: a dialética é ontologia do estado falso”. (NOBRE, op. cit., 1998, pp. 161-165).

<sup>70</sup> ADORNO, op. cit., 2009, p. 128.

como se não houvesse *mediação*, como se o conceito não dependesse de algo exterior a ele e de um processo. Se essa aparência de uma “totalidade autossuficiente” é confundida com a *mediação* conceitual, ela exime o conceito da realidade – dominada pelo princípio de identidade – a qual ele está diretamente relacionado. Concebido dessa maneira, o conceito se torna algo meramente dado. No entanto, afirma Adorno, ele depende do não conceitual. Por isso, e ao mesmo tempo, o conceito sempre aponta para além de si mesmo, embora sua constituição se volte justamente para *identificar* o não conceitual, transformando este em *conceito*. Essas são algumas das razões pelas quais Adorno considera que o princípio de identidade é dominante no capitalismo tardio industrial. Esse princípio preside tanto o modo de organização social levado a cabo pelo capitalismo tardio industrial, quanto preside o pensar mediante o conceito.

Contudo, mesmo que as transformações do capitalismo bloquearam as tendências para emancipação, bloqueando a práxis revolucionária, é possível, contudo, resistir à dominação, como já indicado aqui nesta introdução. Se a “difusão do princípio de troca transforma o mundo todo em algo idêntico, em totalidade”, contudo, uma totalidade “falsa”<sup>71</sup>, a resistência à integração total, ao princípio de identidade, se aloja na não identidade dessa totalidade:

“É preciso se opor à totalidade, imputando-lhe a não-identidade consigo mesma que ela recusa segundo o seu próprio conceito. Por meio dessa oposição a dialética negativa está ligada, enquanto seu ponto de partida [*als na ihrem Ausgang*], com as categorias mais elevadas da filosofia da identidade. Nessa medida ela também permanece falsa, participando da lógica da identidade; ela mesma permanece naquilo contra o que é pensada. Ela precisa se retificar no interior de seu processo crítico que os conceitos, os quais ela trata com base na forma, como se eles também continuam sendo os primeiros para ela”<sup>72</sup>.

Isso significaria dizer que se poderia imputar a não identidade à totalidade que se formou a partir da expansão da troca, como resistência ao princípio de identidade naquilo que ele pretende: identificar. Essa é uma das hipóteses que esta tese pretende sustentar. No “modelo social” do princípio de identidade, isto é, a troca na sociedade, possuiria em seu bojo necessariamente a não identidade “consigo mesma”. A troca entre equivalentes, a troca justa entre equivalentes, de fato, não ocorre no capitalismo. A lógica que preside a troca, a lógica fundada no princípio de identidade, seria, por isso mesmo, falsa. Para Adorno, a “Teoria

---

<sup>71</sup> Conforme já mostrou Marcos Nobre, a “ontologia do estado falso” não é uma ilusão somente do pensar, mas uma ilusão “socialmente necessária”, que encontra seu funcionamento “concreto” na troca. Esta, como já indicado aqui, é o “modelo social do princípio de identidade”. Sobre a noção de “ontologia do estado falso”, assim como vinculação dessa noção com a história da filosofia, mas especificamente, com Kant, Hegel, Marx e finalmente Adorno, cf. NOBRE, op. cit., 1998.

<sup>72</sup> ADORNO, op. cit., 2009, p. 129.

Crítica” desenvolveu inicialmente uma crítica a essa operação falsa da troca a partir do modelo crítico da “crítica à economia política” de Marx, de tal maneira que, nesse modelo crítico, era possível apontar para tendências para a emancipação. No entanto, devido às transformações do capitalismo, a troca continua a operar, mesmo que essa crítica tenha mostrado o índice de falsidade da troca entre equivalentes. Se o capitalismo mudou, se a passagem para *práxis* revolucionária está bloqueada, “desvendar” a troca como troca de iguais e, no entanto, desiguais, não seria suficiente para fazer a passagem para a *práxis* revolucionária.

É nesse sentido que Adorno apontaria para o escopo de uma *dialética negativa*. Do mesmo modo que a “Teoria Crítica desvendou a troca do igual e, no entanto, desigual”, a dialética negativa se opõe a totalidade imputando-lhe a não identidade. A crítica ao “princípio de identidade” da troca possui seu modelo na crítica ao princípio identificante do pensar.<sup>73</sup> A *Dialética Negativa* (1966), segundo Adorno, abordaria esse modelo. Pensar significa identificar. As categorias do princípio de identidade, que estão presentes na troca, também estão presentes no pensar. Na oposição à “totalidade” regida pelo princípio de identidade, uma dialética negativa acaba por se relacionar de início com as “categorias da filosofia da identidade”, dentre elas, identidade, conceito, adequação etc.<sup>74</sup> Mas essa aparência suscitada pela “filosofia da identidade” não pode permanecer enquanto tal, na medida em que se opõe contra ela o “não idêntico”. E essa oposição é possibilitada pela dialética: “Seu nome não diz inicialmente senão que os objetos não se dissolvem em seus conceitos, que esses conceitos entram por fim em contradição com a norma tradicional da *adequatio*”.<sup>75</sup> Os objetos não se “dissolvem” nos conceitos, eles não perdem sua particularidade e transitoriedade – o elemento não idêntico – ao relacionar-se com os conceitos. Tal como se pretende sustentar nesta tese, a noção de dialética será central para compreender o modelo crítico da década de 1960.

Contudo, afirma Adorno, a ilusão necessária presente no conceito não pode ser eliminada sem mais, com um “ser-em-si fora da totalidade das determinações do pensamento”.<sup>76</sup> Essa aparência de identidade no conceito deve ser rompida imanentemente, isto é, segundo seu próprio critério. Se a aparência de identidade é construída a partir da

---

<sup>73</sup> ADORNO, op. cit., 2009, pp. 128-129.

<sup>74</sup> Ibidem. Mesmo que a dialética negativa permaneça “falsa” por ocupar-se desse meio posto pela filosofia da identidade, ela é diferente desta: “São coisas diversas se um pensamento fechado por meio da necessidade da forma se acomoda de maneira principal para negar de modo imanente a pretensão da filosofia tradicional por uma estrutura fechada ou se ele urge a partir de si mesmo por uma forma fechada, tornando-se, segundo a intenção, algo primeiro”. ADORNO, op. cit., 2009, p. 129,

<sup>75</sup> Ibidem, pp. 12-13.

<sup>76</sup> Ibidem, p. 17

lógica do princípio de identidade, este tem como centro o princípio do “terceiro excluído”. Como consequência, tudo o que não se encaixa nesse princípio, tudo que é “diverso”, “dissonante”, é excluído, recebendo a marca da contradição.<sup>77</sup> A contradição se opõe ao *status quo*, contra aquilo que é *imediato*. Mais que isso, a contradição é essência do pensar; ela é uma “lei inevitável e fatal”: “A identidade e a contradição do pensamento são fundidas uma a outra” e a contradição “é não identidade sob o encanto que também afeta o não idêntico”.<sup>78</sup> Ou seja, o pensar possui uma contradição insolúvel. Ele tem que se referir ao que não é pensar: “a contradição presente no próprio pensar é o índice da não identidade”.<sup>79</sup> O elemento que não se deixa identificar é o que Adorno chama de não idêntico [*Nichtidentische*].<sup>80</sup> Ele está presente no pensar, na formação do conceito. É neste último, por mais que ele seja aquele que realiza o princípio de identidade, que se encontra algo que não é passível de ser identificado, é “o não idêntico no pensar identificante”<sup>81</sup>. Apontar que há essa *conformação forçada*, seria o momento de protesto do não idêntico, isto é, o momento de resistência da não identidade com relação às pretensões identificantes do princípio de identidade.

Tendo em vista esse horizonte da *Dialética negativa*, o objetivo desta tese consiste em apresentar como o modelo crítico de Adorno se alterou ao longo do tempo, na mesma medida em que seu diagnóstico de tempo também se alterou. Ou seja, trata-se de mostrar, delineando os principais termos da constelação conceitual de seu modelo crítico – ensaio, dialética, experiência, cultura etc. – como se passa de um modelo crítico onde a denúncia e apresentação da dominação configura-se como resistência, apesar da tendência de integração apontar para o desaparecimento do indivíduo – modelo que permeia a *Dialética do esclarecimento* (1947), “Crítica cultural e sociedade”(1949), *Mínima moralia* (1951), culminando em “O ensaio como forma” (1958)<sup>82</sup> –, para um modelo crítico onde é possível traçar um diagnóstico de tempo presente que aponte para os potenciais de resistência mais amplo do que a mera denúncia da dominação.

Como visto aqui nesta introdução, na tradição de Teoria Crítica, para todo diagnóstico de tempo presente é produzido pela teórica ou teórico crítico um modelo crítico

---

<sup>77</sup> Contradição “é o não idêntico sob o aspecto da identidade; o primado do princípio de não-contradição na dialética mesura o heterogêneo a partir do pensar de unidade [*Einheitsdenken*]. Chocando com seus próprios limites, esse pensar ultrapassa-se. A dialética é a consciência consequente da não identidade. Ela não assume antecipadamente nenhum ponto de vista”. Ibidem, p17.

<sup>78</sup> Ibidem.

<sup>79</sup> THYEN, op. cit., 1989, p. 115.

<sup>80</sup> Ibidem.

<sup>81</sup> ADORNO, op. cit., 2009, p. 17.

<sup>82</sup> Sobre essa consideração a respeito do “O ensaio como forma”, parto das considerações de Gillian Rose em seu livro introdutório *The Melancholy Science: an introduction of the thought of Theodor W. Adorno* e da *Editorische Nachbemerung* do G.S. 5.

correspondente. Em consequência, se há uma mudança no diagnóstico porque as condições sociais mudaram, o modelo crítico também deveria mudar, apesar de, muitas vezes, se utilizar os mesmos termos e conceitos para a apresentação de tal modelo. Nesse sentido, ao se prestar a atenção no termo “dialética” na obra de Adorno, seria possível perceber que este terá destinos diferentes de acordo com o diagnóstico de tempo. Em suma, o que se pretende apresentar aqui é que se o termo dialética era capaz apenas de apontar para a forma da dominação na década de 1940, tornar consciente de sua amplitude, na década de 1960 ele passa a ser capaz de apontar para os potenciais de resistência, de tal maneira que as noções de *experiência espiritual* e a *experiência do não idêntico* vão ganhando centralidade. E essa mudança pode ser rastreada em seus textos.

Após a publicação de “O ensaio como forma” (1958), Adorno publica *Três estudos sobre Hegel* em 1963, contendo “Aspectos” (1956), “Teor de experiência (1958) e “Skoteinos” (1963). Esse bloco temporal/textual pode ser compreendido como um laboratório para a *Dialética negativa*, tendo como principal ponto de fuga a compreensão e apresentação da filosofia hegeliana, apontando seus limites e avanços frente a várias correntes filosóficas. Segundo o próprio Adorno, “o objetivo do todo [os três estudos] é a preparação de um conceito modificado de dialética”<sup>83</sup>. Um conceito modificado de dialética exige, portanto, a crítica ao pensamento hegeliano, ou melhor, sua atualização, em termos críticos, o que Adorno não faz sem apontar seus limites. Esse conceito modificado de dialética se dá, como se quer sustentar aqui, mediante a mudança de diagnóstico de tempo.

Com isso, o objetivo da Parte I desta tese (Capítulos 1, 2) consiste em acompanhar a formulação inicial do modelo crítico correspondente ao diagnóstico de tempo presente da *Dialética do esclarecimento*. Nesse sentido, o capítulo 1 tem como objetivo apresentar esse diagnóstico em dois textos centrais deste período: “Crítica cultural e sociedade” (1949) e *Minima Moralia* (1951), tendo em vista principalmente sua “Dedicatória”.<sup>84</sup> No entanto, esse modelo só vai encontrar sua forma mais acabada entre os anos 1954 e 1958 com “O ensaio como forma” (1958), sendo este o tema do capítulo 2. O objetivo é apresentar o primeiro modelo crítico de Adorno, desenvolvendo sua posição sobre a noção de cultura, de crítica dialética e, principalmente, a posição sobre a experiência individual. Esse modelo parece indicar que corresponde a um diagnóstico de tempo presente em que a denúncia da dominação

---

<sup>83</sup> ADRONO, Th. W., *Drei Studien zu Hegel*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 2003, p. 249.

<sup>84</sup> Idem, *Minima Moralia – Reflexionen aus dem beschaegigten Leben*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 2001, p. 9.

se constitui como resistência, mas, limitada, sem que se poderia haver consequências imediatas para a transformação social.

A parte II desta tese tem como objetivo apresentar os primeiros traços da mudança de diagnóstico de tempo presente. Com isso, o capítulo 3 consiste em acompanhar os desenvolvimentos de “*Theorie der Halbbildung*” [Teoria da quasiformação] (1959), apresentando a relação da noção de cultura com a posição do sujeito (burguês), com a noção de experiência individual e, principalmente, a posição da *Mündigkeit* [maioridade] como um potencial de resistência. Na sequência, capítulos 4 e 5, serão tratados mais de perto os textos sobre a noção de dialética, tendo em vista o período entre 1958 e a publicação de *Três estudos sobre Hegel*, em 1963. O capítulo 4 tem como objetivo discutir como a noção de dialética e experiência é estudada e resgatada por Adorno ao apresentar a filosofia de Hegel. No capítulo 5, esta tese pretende especificar o que Adorno compreende por “experiência espiritual” [*geistige Erfahrung*]<sup>85</sup> no texto “Teor de experiência” (1958). Com isso, esta parte da tese pretende sustentar a hipótese de que a mudança no diagnóstico de tempo corresponde a uma mudança no modelo crítico de Adorno, sem que se tenha perdido o que foi desenvolvido anteriormente, isto é, sem que se tenham perdidos ou abandonados alguns desenvolvimentos do que foi apresentado até em “O ensaio como forma” (1958).

A terceira e última parte desta tese (III) pretende reconstruir a partir de alguns textos o diagnóstico da década de 1960, tendo em vista aquilo que Adorno designou de “princípio de identidade”. Este princípio será um dos aspectos principais de seu diagnóstico de tempo da dominação para o período, sendo apresentado no capítulo 6. No capítulo 7, será apresentado como Adorno teria formulado seu “novo” modelo crítico, tendo em vista a hipótese da centralidade da relação entre experiência e resistência. Um desses potenciais, talvez o principal para Adorno, tornaria possível desenvolver a maioridade e, com isso, a autonomia individual como resistência. Trata-se do campo educacional. No capítulo 7, esta tese chega a seu escopo, tentando apresentar, ao mesmo tempo, qual seria a importância de outro aspecto do diagnóstico da década de 1960 que, no entanto, teria que ser tratado em outro lugar: a posição da *democracia* nos textos tardios de Adorno.

---

<sup>85</sup> ADORNO, *op. cit.*, 2003, p. 295.

## Parte I. Diagnóstico de tempo e a tentativa de formulação de um novo modelo: o ensaio como forma

O objetivo desta primeira parte da tese consiste em apresentar o diagnóstico de tempo presente da década de 1940 bem como o modelo crítico deste período. Isso significa dizer que, em grande medida, o diagnóstico de tempo corresponde àquele formulado em grande parte na *Dialética do esclarecimento* (1947). Esse livro, como se sabe, apresenta o bloqueio da *práxis* revolucionária e uma tendência à *integração total* irresistível, o que aponta também para uma tendência de desaparecimento da autonomia dos indivíduos<sup>1</sup>.

No entanto, é preciso levar em consideração alguns aspectos históricos e biográficos ao colocar em tela a obra de Adorno da década de 1940. Como se sabe, nesse período, Adorno se aproxima cada vez mais de Max Horkheimer e passa a participar de vários estudos empíricos dos *Instituto de pesquisa social* em sua atuação nos EUA, tais como o “*Princeton Radio Project*” e a “*Personalidade Autoritária*”<sup>2</sup>. Além disso, é desse período que surge o projeto de um trabalho conjunto com Horkheimer, que acabou resultando na *Dialética do esclarecimento*. Não é o objetivo desta tese estabelecer as relações mais próximas entre as pesquisas do Instituto nesse período e o diagnóstico apresentado na *Dialética do esclarecimento* ou em outros textos de Adorno. Apesar disso, seria possível supor que várias das afirmações de Adorno, que aparentemente não teria base na sociedade, poderiam vir desses estudos. De qualquer modo, esta parte da tese pretende reconstruir o diagnóstico de tempo presente nos textos de Adorno, deixando de lado (ou em suspenso) os desenvolvimentos da *Dialética do esclarecimento*. Um dos principais motivos é tentar aqui separar em alguma medida o modelo crítico de Adorno do modelo de Horkheimer, o qual vai apresentar um diagnóstico diferente ao longo da década de 1960<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Cf. também: ADORNO, T. W.: “O fetichismo na música e a regressão da audição”. In: *Os Pensadores: Horkheimer e Adorno*, Nova Cultural, São Paulo, p.77- 105, 1991. Título original: Ueber Fetisghcharakter in der Musik und die Regressio dès Hoerens, 1938, Suhrkamp. Trad. de Luiz João Baraúna e Wolfgang Leo Maar.

<sup>2</sup> Cf. WHEATLAND, T. *Frankfurt school in exile*. University of Minnensota Press: 2009 e WIGGERSHAUS, R. *A Escola de Frankfurt: história, desenvolvimento teórico, significação política*. (Trad: Lilyane Deroche-Gurgel) Rio de Janeiro: DIFEL, 2002.

<sup>3</sup> Adorno vai escrever várias vezes em seus textos e intervenções que ele e Horkheimer possuem um mesmo projeto teórico ou um mesmo modelo crítico. No entanto, ao se comparar os dois teóricos, é possível perceber que ao longo das décadas de 1950 e 1960, há uma diferença cada vez maior, principalmente quando se trata de pensar os potenciais de resistência. Essa diferença pode ser acompanhada em ABROMEIT, J. *Max Horkheimer and the Foundations of the Frankfurt School*. New York, Cambridge University, 2011.

Nesse sentido, o capítulo 1 desta tese tem como objetivo apresentar como esse diagnóstico aparece em dois textos centrais deste período: “Crítica cultural e sociedade” (1949) e *Minima Moralia* (1951), tendo em vista principalmente sua “Dedicatória”.<sup>4</sup> Ambos os textos permitem apresentar o diagnóstico de tempo presente ao mesmo tempo em que Adorno tematiza seu modelo crítico. No entanto, esse modelo só vai encontrar sua forma mais acabada entre os anos 1954 e 1958, ou seja, em “O ensaio como forma” (1958), tema do capítulo 2. O objetivo aqui é apresentar aquele que é considerado, pelo próprio Adorno<sup>5</sup>, como a apresentação mais ampla e detalhada de seu primeiro modelo, desenvolvendo sua posição sobre a noção de cultura, de crítica dialética e, principalmente, a posição sobre a experiência individual. O modelo crítico apresentado em “O ensaio como forma” corresponde a um diagnóstico de tempo presente em que a denúncia da dominação se constitui como resistência, mas sem apontar se haveria outros potenciais de resistência dispersos na sociedade, em “fenômenos marginais” mais amplos.

---

<sup>4</sup> Foi utilizado como principal referência a tradução de Gabriel Cohn para se trabalhar com os textos da *Minima moralia*. Contudo, algumas passagens, foram feitas algumas modificações. Quando isso ocorrer, será cita a versão original. Cf. ADORNO, Th. W. *Minima Moralia: reflexões a partir da vida lesada*. Tradução de Gabriel Cohn. Rio de Janeiro: Azougue, 2008.

<sup>5</sup> Cf. nota 82 da “Introdução” desta tese.

## Capítulo 1. Tendência à integração total: cultura, dialética e experiência no diagnóstico da década de 1940

O objetivo desse capítulo consiste em apresentar alguns aspectos do diagnóstico de tempo presente de década de 1940 no pensamento de Adorno. Como se sabe, esse diagnóstico pretende apresentar o bloqueio da *práxis* revolucionária e da tendência à *integração total* – ou, tal como aparece em outros textos desse período, uma tendência de desaparecimento do indivíduo. Dois textos podem se mostrar centrais para efetuar a apresentação inicial deste diagnóstico: “Crítica cultural e sociedade” (1949) e *Minima Moralia* (1951), mais especificamente, sua “Dedicatória”. Em ambos os textos, Adorno se esmera em apresentar tanto um diagnóstico de tempo presente, quanto apresenta também um modelo crítico capaz de apontar para os aspectos centrais do estatuto da dominação. Outros textos do período poderiam ser utilizados para demonstrar como esse diagnóstico se constitui. Talvez, a *Dialética do esclarecimento* seja o melhor texto para tal propósito. No entanto, há algumas desvantagens ao se utilizar do livro de 1947 ou se utilizar de outros textos, tais como sobre música ou a psicanálise etc. Ambos textos tratados aqui neste capítulo permitem apresentar mais detidamente o momento em que Adorno tanto aponta para o diagnóstico de tempo presente quanto pensar e apresenta o modelo crítico correspondente a este período. Não que em outros textos ele não faça isso, mas em “Crítica cultural e sociedade” (1949) e na “Dedicatória” (1951) da *Minima Moralia* Adorno posiciona mais diretamente o diagnóstico de tempo frente ao modelo crítico.

Além disso, esses textos permitem tematizar uma constelação conceitual que é recorrente na obra de Adorno: as noções de cultura, dialética e experiência. Perseguindo essa constelação, será possível sustentar nas partes II e III desta tese a hipótese de que o diagnóstico de tempo presente em sua obra vai se modificando, a tal ponto que a posição dos desses conceitos também vai se alterando frente ao diagnóstico, ou seja, será possível acompanhar a mudança de seu modelo crítico em vista da mudança de diagnóstico. Essa alteração, com será possível verificar, se dará mediante uma mudança central diagnóstico de tempo presente: uma ampliação dos potenciais de resistência disponíveis na sociedade. Ou seja, tanto a experiência, aspecto central da dialética, quanto a resistência, ganha centralidade no diagnóstico de tempo, na medida em que este muda ao longo das décadas de 1950 e 1960.

No texto “Crítica cultural e sociedade” (1949), Adorno se posiciona mais especificamente sobre como a teoria crítica, ou, em seus próprios termos, a *crítica dialética da cultura* opera com o objetivo de apontar para as tendências da sociedade, que podem ser rastreadas nas obras da cultura. Partindo do como é dada e conhecida a noção de “crítica da cultura”, ou seja, a crítica não-dialética da cultura, Adorno aponta que o “crítico da cultura” se apresenta não necessariamente como crítico da sociedade. Como consequência, ao se utilizar da crítica sem levar em conta a dialética entre cultura e sociedade, torna-se ela mesma apologia das condições sociais tais como são dadas. Nesse sentido, a crítica é levada a seu contrário, assim como no diagnóstico da *Dialética do esclarecimento* (1947) o esclarecimento é levado ao seu contrário; a crítica da cultura teria que passar pela “virada dialética”, ou seja, para uma crítica dialética da cultura de tal maneira a não resultar em apologia das condições sociais tais como são dadas.

Adorno parte, com isso, da apresentação da noção de crítica cultural tal como esta é conhecida naquele momento para mostrar que o termo “crítica” combinado com a adjetivo “cultural” apresenta limitações drásticas e não corresponde àquilo que esses conceitos pretendem indicar. Para demonstrar essa tese, Adorno parte da história da noção de crítica da cultura, ou melhor, da função do crítico da cultura na sociedade burguesa desde seu surgimento, o qual esteve combinado de saída à organização do mercado de arte. Sua meta, como se verá, consiste em apresentar a crítica cultural como aquela que acaba por ajudar a “tecer o véu”, contrapondo-se à noção de “crítica dialética da cultura”, que apesar de criar fendas nesse véu, apontando para as relações entre a sociedade burguesa e a cultura, presente nos “objetos culturais”, não torna possível a suplantação de tal organização social. Como se sabe, essa suplantação depende de uma mudança profunda expressa numa *tendência para a emancipação* que não pode se limitar somente aos “aspectos culturais”. Em outras palavras, seguindo o diagnóstico desse período, “rasgar o véu”, apresentar as conexões entre cultura e sociedade, ou mesmo entre a produção da indústria cultural e o modo de produção e organização social capitalista, não seria suficiente para barrar a *tendência à integração total*, de tal maneira que, mesmo que a crítica denuncie aspectos da dominação social capitalista, a possível resistência passaria cada vez mais a ser suplantada nessas condições.

Para Adorno, as condições de dominação social aparecem já no termo “crítico da cultura”. Ao se nomear alguém como “crítico da cultura”, “mal consegue evitar a insinuação de que possui a cultura que diz faltar”.<sup>1</sup> É pressuposto que, ao se utilizar do termo “crítica

---

<sup>1</sup> ADORNO, T. W.: *Prismas*. Tradução de A. Wernet e J. M. B. de Almeida. Rio de Janeiro: Ática, 1998.

cultural” e designar alguém como “crítico da cultura”, surge primeiramente a imagem de que a *cultura* estaria separada numa esfera própria no interior da sociedade. Com isso, o “crítico da cultura” seria aquela ou aquele que possuiria o conhecimento e os critérios para se julgar uma obra determinada. Ao mesmo tempo, o crítico cultural, diz Adorno, deve admitir com isso a existência do objeto de sua crítica e aceitar essa existência tal como dada. Ao pôr em movimento a crítica, ela acaba então por manter a “ideia de cultura firmemente isolada, inquestionada e dogmática”<sup>2</sup>, tal como se esta não tivesse qualquer relação com a sociedade burguesa, capitalista, como se fosse de fato uma esfera separada da sociedade. O crítico da cultura aponta apenas, diz Adorno, para “algo espiritual, o estado da consciência humana, a decadência da norma”<sup>3</sup> em relação à cultura que supostamente possui. Ou seja, a crítica cultural na sociedade capitalista esquece, por assim dizer, que a cultura não se dá isoladamente; ela está diretamente ligada à sociedade e a seu modo de organização.

Essa condição da crítica da cultura possui seu próprio desenvolvimento histórico e só pode ser compreendida ao se levar em conta como tal segmento social se desenvolveu no interior da sociedade burguesa. Mais especificamente, trata-se de compreendê-la a partir dos primórdios daquilo que ficou conhecido como o “mercado de artes”. Para Adorno, o crítico da cultura se constituiu inicialmente como um “informante”, isto é, eles “orientavam sobre o mercado dos produtos espirituais”,<sup>4</sup> o que exigia um certo conhecimento do objeto sobre a qual produzia essa orientação, embora esse conhecimento fosse, de fato, secundário, pois o que importava era muito mais orientar para a compra e venda de um determinado bem cultural do que produzir uma *crítica* que leve em conta o conhecimento do objeto e sua relação com o momento de sua produção, ou seja, com a sociedade. O surgimento da crítica cultural estaria ligado não só a separação entre cultura e sociedade como também estaria ligado de saída ao mercado capitalista. Como consequência, a crítica ela mesma também se oferece *como produto cultural*, tal como o objeto da crítica da cultura. Consequentemente, a crítica da cultura teria se colocado na posição daquele que conhece minimamente seu objeto, a obra de arte (e o bem cultural), julgando-o em relação à “cultura”. Ao mesmo tempo, estimulava por sua vez o comércio desta obra:

“Ocupando habilmente as lacunas e adquirindo com a expansão da imprensa uma maior influência, os críticos acabaram alcançando exatamente aquela autoridade que a sua profissão pretensamente já pressupunha. Sua arrogância provém do fato de

---

<sup>2</sup> Ibidem.

<sup>3</sup> Ibidem.

<sup>4</sup> Ibidem, p 8.

que, nas formas da sociedade concorrencial, onde todo ser é meramente um ser para outro, até mesmo o próprio crítico passa a ser medido apenas segundo seu êxito no mercado, ou seja, na medida em que ele exerce a crítica. O conhecimento efetivo dos temas não era primordial, mas sempre produto secundário, e quanto mais falta ao crítico esse conhecimento, tanto mais essa carência passa a ser cuidadosamente substituída pelo eruditismo e pelo conformismo”.<sup>5</sup>

Tomados desse modo, os “críticos da cultura ajudam a tecer o véu”<sup>6</sup>. Em suma: a crítica cultural não pretende e, talvez, por suas próprias condições, não consegue levar a crítica até as últimas consequências e, com isso, produzir uma apresentação da obra em questão que leve em conta o isolamento histórico do campo da “cultura”, algo que não pode ser pressuposto sem mais, sem consequências. A crítica cultural ajuda a tecer o véu, portanto, porque toma a cultura como algo apartado da produção e reprodução social. Devido a seu ponto de partida não questionado, a crítica cultural não põe no horizonte a relação com a sociedade capitalista e com toda problemática de um diagnóstico de tempo presente capaz de apontar para o estatuto da dominação.

Apesar disso, é impossível negar, afirma Adorno, a crítica da cultura faz uso da “liberdade de opinião” para apresentar sua “crítica”, o que fornece à ela a aparência de que se faz uso pleno da liberdade, mesmo que numa sociedade heterônoma. No entanto, mesmo que o exercício da crítica cultural pressuponha essa liberdade na sociedade burguesa, ela “possui sua própria dialética”.<sup>7</sup> Ao se observar de perto essa dialética proposta por Adorno, é possível afirmar que ela é similar à *dialética do esclarecimento*: pois, “enquanto se liberava da tutela teológico-feudal, o espírito, graças à progressiva socialização de todas as relações humanas, caía cada vez mais sob o controle anônimo das relações vigentes, que não apenas se impôs a partir de fora, como também se introduziu em seu feitiço imanente”.<sup>8</sup> Esses controles externos ao “espírito” e ao exercício da crítica cultural na sociedade burguesa são expressões do controle da sociedade dominada e organizada pela lógica da troca:

“Não só o espírito se ajusta à sua venalidade mercadológica, reproduzindo com isso as categorias predominantes, como se assemelha, objetivamente, ao *status quo*, mesmo quando, subjetivamente, não se transforma em mercadoria. As malhas do todo estão atadas cada vez mais conforme o modelo do ato de troca. Este permite à consciência individual cada vez menos espaço de manobra, passa a formá-la de antemão, de um modo cada vez mais radical, cortando-lhe *a priori* a possibilidade

---

<sup>5</sup> Ibidem, p. 9.

<sup>6</sup> Ibidem.

<sup>7</sup> Ibidem.

<sup>8</sup> Ibidem.

da diferença, que se degrada em mera nuance no interior da homogeneidade da oferta”<sup>9</sup>

Nesse sentido, a crítica da cultura na sociedade burguesa é uma das expressões do diagnóstico da tendência à integração total, aquela tendência detectada na *Dialética do esclarecimento*<sup>10</sup>. Nesse diagnóstico, o “todo” social avança no sentido de se modelar cada vez mais ao “ato de troca”, tendendo a determinar cada aspecto parcial da sociedade. Esse avanço, tal como o diagnóstico de 1947 aponta, tem como consequência um espaço cada vez menor para a consciência individual, isto é, há cada vez mais *bloqueio* da formação de autonomia do indivíduo. Isso se dá porque a organização social não tenderia mais a desenvolver a consciência no sentido de reconhecer a diferença, aquilo que não pode ser igualado e não pode ser reduzido à troca. Em outras palavras, o modelo do ato de troca passa a “formar de antemão” a consciência individual, tornando esta cada vez mais passível de ser *massificada*, eliminando a capacidade de reconhecer o que é diferente, tornando este, ao mesmo tempo, mera nuance no interior da “homogeneidade da troca”.

Como consequência, a aparência de liberdade sob a qual a crítica cultural se baseia torna ainda mais difícil a “reflexão sobre a não-liberdade”:

“As invectivas de Karl Kraus contra a liberdade de imprensa não devem, é claro, ser tomadas ao pé da letra: invocar a sério a censura contra os escribas seria exorcizar o demônio apelando a Belzebu. Mas a tolice e a mentira que florescem sob a proteção da liberdade de imprensa não são, seguramente, algo de acidental na marcha histórica do espírito; são os estigmas da escravidão na qual se encena sua libertação, os estigmas da falsa emancipação [*der falschen Emazipation*]. Em nenhum outro lugar isso se torna tão evidente quanto lá onde o espírito arranca seus próprios grilhões: na crítica”<sup>11</sup>

A liberdade de imprensa e o exercício da crítica cultural sem que se leve em conta o desenvolvimento e a organização social capitalista, ou seja, sem que se leve em consideração um diagnóstico de tempo em que seja possível indicar o estatuto da dominação social capitalista bem como as conexões das obras e de sua crítica com essa organização social, acaba por tornar falso o conceito de *liberdade* presente na expressão “liberdade de imprensa”. O campo da cultura não está apartado do todo social. Adorno aponta, nesse contexto, a “falsa emancipação”: a condição social em que aparentemente a liberdade para escrever e exercer a crítica é feito sem levar em consideração as determinações da sociedade

<sup>9</sup> Ibidem, pp. 9-10.

<sup>10</sup> HORKHEIMER, M.; ADORNO, Th., *Dialética do Esclarecimento*. (Trad.: Guido A. de Almeida). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985, p. 9.

<sup>11</sup> ADORNO, *opus cit.*, 1998, p. 10.

capitalista. O decisivo para isso, afirma Adorno, é que o “gesto soberano do crítico encena aos leitores a independência que ele não possui, e presume em papel de comando que é irreconciliável com o seu próprio princípio de liberdade espiritual”.<sup>12</sup> Com isso, o crítico cultural encena a liberdade, a qual surgiria num estado emancipado, como se sua atividade não estivesse de alguma maneira já determinada de antemão pela sociedade capitalista. Isso significa afirmar que a crítica, nas condições sociais capitalistas, não pode deixar de avaliar a relação entre o objeto da crítica e a posição da “crítica cultural” com relação à organização social.

No entanto, o campo da cultura, para Adorno, ao mesmo tempo – desde que ela não tenha se tornado bem cultural –, possui como um dos seus momentos a crítica. Por isso que o problema da crítica não está presente exatamente quando ela destrói algo, mas sim quando ela ao desobedecer a ordem existente, ao produzir a crítica, ao final, ela acaba por obedecer aos parâmetros da sociedade de troca:

“A crítica é um elemento inalienável da cultura, repleta de contradições e apesar de toda sua inverdade, ainda é tão verdadeira quanto não-verdadeira é a cultura. A crítica não é injusta quando destrói – esta ainda seria sua melhor qualidade –, mas quando, ao desobedecer, obedece”<sup>13</sup>

Esse problema da crítica não está presente numa limitação individual do crítico, ou no caráter psicológico envolvido na produção da crítica, tal como se poderia julgar de modo imediato. Trata-se da própria posição da crítica com relação à cultura: ao “fazer da cultura seu objeto, o crítico torna a objetiva-la”<sup>14</sup>, como se esta, mais uma vez, não estivesse profundamente vinculada ao todo social. Essa objetivação produzida pela crítica cultural é indicativo de que a principal característica da cultura foi negligenciada: sua característica própria de interromper a objetivação dos bens culturais. Com isso, acaba-se exatamente por eliminar o potencial crítico que a cultura carrega consigo. Ao tomar a cultura como algo separado da sociedade e, ao mesmo tempo, manufaturar seus aspectos transformando-os em *coisas* que podem ser fixadas, vendidas e trocadas, o resultado nada mais é que a destruição da noção mesma de cultura:

“O sentido próprio da cultura, entretanto, consiste a interrupção da objetivação. Tão logo a cultura se congela em ‘bens culturais’ e na sua repugnante racionalização filosófica, os chamados ‘valores culturais’ – termo no qual ecoa, não por acaso, a linguagem da troca de mercadorias – a cultura se entrega às determinações do

---

<sup>12</sup> Ibidem.

<sup>13</sup> Ibidem, p. 11.

<sup>14</sup> Ibidem.

mercado. Mesmo no entusiasmo por grande civilizações exóticas pulsa a excitação com uma peça rara, a qual pode-se investir algum dinheiro”.<sup>15</sup>

Objetificar a cultura, torna-la bem cultural nas condições de organização social capitalista, significa coloca-la a serviço da troca no mercado, o que significa dizer também, ao mesmo tempo, fazer perder seu potencial crítico com relação à esta organização. A cultura poderia ser dinâmica a tal ponto de interromper a objetivação, pois ela é parte de processos sociais e históricos. Mas ao ser “objetificada”, manufaturada e posta no mercado para troca, ela mesma, cultura, perde seu caráter anti-objetificação.

Nesse imbróglio, no entanto, há ainda algo mais grave que ainda precisa ser tematizado, segundo Adorno: o próprio conceito de cultura, tomado de modo imediato, é o “supremo fetiche”:

“Mas o supremo fetiche é o conceito de cultura enquanto tal. Pois nenhuma obra de arte autêntica e nenhuma filosofia verdadeira jamais esgotaram seu sentido em si mesmas, em seu ser em-si. Sempre estiveram relacionadas ao processo vital real da sociedade, do qual se separaram. Justamente a renúncia à rede de culpa de uma vida que se reproduz cega e rigidamente, a insistência na independência e na autonomia, no rompimento com o reino estabelecido dos fins, implica, ao menos como elemento inconsciente, a referência a uma situação na qual a liberdade seria realizável. Mas a liberdade permanecerá uma promessa ambígua da cultura enquanto sua existência depender de uma realidade mistificada, ou seja, em última instância, do poder de disposição sobre o trabalho dos outros”<sup>16</sup>

O fetiche surge no próprio conceito de cultura quando esta aparece apartada das condições sociais, isto é, do “processo vital real da sociedade”. É por isso que qualquer obra de arte autêntica, qualquer produção que estaria designada ao campo da “cultura”, de fato, está relacionada à reprodução social. Qualquer que seja a obra cultural, sejam ela arte autêntica ou uma “filosofia verdadeira”, seus sentidos não se esgotam em si mesmas: ele só pode ser encontrado na relação com a sociedade. A ideia de que uma obra da “cultura” se isola e possui seu sentido nela mesma é, para Adorno, descabido, embora essa cisão entre cultura e sociedade veio a ocorrer historicamente. Mas não questionar essa separação, não investigar como ela veio a ser e quais são suas consequências significa, exatamente, abrir mão do caráter crítico.

É por isso que, ao mesmo tempo, a “renúncia a rede de culpa de uma vida que se reproduz cega e rigidamente”, ou seja, o fato histórico da cultura se autonomizar em relação a

---

<sup>15</sup> Ibidem.

<sup>16</sup> Ibidem, p. 12.

essa forma de vida dominada pela organização capitalista da sociedade, fez com que a cultura fosse capaz de apontar para uma situação na qual a liberdade poderia se realizar. No entanto, mesmo que ela seja capaz de apontar tal situação, ela acaba por se tornar dependente da “realidade mistificada”. Ou seja, a liberdade que o campo da cultura consegue apontar permanece como uma “promessa ambígua” porque não é capaz por si só de realizar efetivamente, justamente por ser “somente cultura”. Enquanto ela estiver dependente de uma sociedade capitalista onde está presente ostensivamente o “poder de disposição sobre o trabalho dos outros”, a liberdade apontada pela cultura jamais se realizará. Para que haja *emancipação* e efetivação da liberdade, seria necessário abolir a organização social capitalista, bem como, afirmará Adorno posteriormente, a divisão entre “trabalho manual e trabalho intelectual”<sup>17</sup>. Se não está presente um diagnóstico da cultura na sociedade capitalista no momento em que se produz a “crítica cultural”, esta acaba se tornando apologia dessa separação e do modo como a sociedade está organizada.

Mas, se a cultura tinha potencial para apontar uma situação onde a liberdade seria realizável, no “transcorrer da era liberal, a cultura caiu na esfera da circulação”<sup>18</sup>, ou seja, ela mesma se tornou material para a indústria cultural, intervindo nessa potencialidade:

“O definhamento paulatino dessa esfera acabou afetando o próprio nervo vital da cultura. Com a eliminação do comércio e de seus refúgios irracionais pelo calculado aparato de distribuição da indústria, a mercantilização da cultura completou até a ânsia. Inteiramente dominada, administrada e de certa forma cultivada integralmente, a cultura acaba por definhar”<sup>19</sup>.

A cultura acaba por definhar justamente porque ela perde seu caráter de se colocar contra a objetivação. Ela se torna administrada, retirando dela seu caráter espontâneo<sup>20</sup>. Essa condição acaba por atingir a crítica cultural, mesmo que esta se restrinja a denunciar a vinculação entre cultura e comércio, pois, “ao restringir sua atenção, porém, ao entrelaçamento entre cultura e comércio, a própria crítica cultural participa da superfluidade,

---

<sup>17</sup> Citar textos da década de 1960. Adorno parte dessa distinção para compreender

<sup>18</sup> *Ibidem*, p. 15.

<sup>19</sup> *Ibidem*, p. 15. Uma das teses de Adorno é que houve um momento histórico onde a cultura burguesa teve grandes potenciais emancipatórios, mas que foram perdidos por não ter se propagada para toda a sociedade no momento da revolução burguesa. Essas considerações serão melhor trabalhadas no

<sup>20</sup> No campo da Música Adorno – pelo menos esta é sua consideração em 1938 – aponta que a “espontaneidade” se constituiria uma das chaves para a crítica com relação ao “material musical” herdado da tradição. Ou seja, o momento de espontaneidade do sujeito ao trabalhar com o material, fazia com que este “avançasse”, sendo mesmo capaz de se constituir um potencial de resistência presente na própria composição. Cf. ADORNO, T. W.: “O fetichismo na música e a regressão da audição”. In: *Os Pensadores: Horkheimer e Adorno*, Nova Cultural, São Paulo, p.77- 105, 1991. Título original: Ueber Fetischcharakter in der Musik und die Regressio des Hoerens, 1938, Suhrkamp. Trad. de Luiz João Baraúna e Wolfgang Leo Maar.

agindo de acordo com o esquema dos críticos sociais reacionários, que contrapõe o capital produtivo ao capital usurário”<sup>21</sup>. Mesmo ao denunciar essa relação entre cultura e comércio a tal ponto de se colocar a cultura a serviço do comércio, mesmo que se posicione contra a “superfluidade e a perda de substância”<sup>22</sup>, ela não é capaz de transpor essa relação, não põe em cheque a suposta separação entre cultura e sociedade. Pelo contrário, a crítica cultural acaba por defender que a cultura deve ser preservada em seu próprio âmbito, reafirmando mais uma vez separação entre cultura e sociedade. Nesse sentido, afirma Adorno, “a crítica cultural compartilha com seu objeto o ofuscamento. Ela é incapaz de deixar aflorar o reconhecimento de sua fragilidade, que é intrínseca à separação entre o trabalho intelectual e trabalho manual”.<sup>23</sup>

No entanto, não se trata, ao contrário, de produzir uma “crítica materialista” tradicional da relação entre cultura e sociedade. Não se trata de apontar que a “superestrutura” é determinada pela “infraestrutura” de tal maneira que haveria uma reprodução da dominação na “consciência” sem mais. Não se trata, portanto, de uma explicação economicista e determinista. Para Adorno, a cultura está longe de ser mero epifenômeno imediato da sociedade, pois, como visto, a cultura é capaz de apontar para uma situação de realização da liberdade que não está presente de modo imediato na sociedade capitalista e no seu modo de organização. É por isso que a posição da *teoria dialética*, isto é, a *teoria crítica*, é mais complexa do que aquela relação entre “superestrutura” e “infraestrutura” presente em várias correntes do marxismo:

“Simultaneamente, porém, a teoria dialética – caso não queira sucumbir ao mero economicismo e a uma mentalidade que a transformação do mundo se esgota no aumento da produção – está obrigada a assumir para si mesma a crítica cultural, que é verdadeira na medida em que traz a inverdade à consciência de si mesma. Se a teoria dialética mostra-se desinteressada pela cultura enquanto um mero epifenômeno, acaba contribuindo para que a confusão cultural continue a se propagar e colabora na reprodução do que é ruim”<sup>24</sup>

A crítica dialética, a teoria crítica, deve levar em conta a crítica cultural tal como esta se comporta no capitalismo. Para Adorno, como visto na citação acima, a crítica cultural traz para a consciência de si a “inverdade”, ou seja, que a cultura aparece separada com relação à

---

<sup>21</sup> ADORNO, *opus cit.*, 1998, p. 16.

<sup>22</sup> *Ibidem*, p. 16.

<sup>23</sup> *Ibidem*, p.17. Adorno trabalha nessa chave da separação entre trabalho manual e trabalho intelectual para compreender a posição da cultura como uma esfera que se oferece separada da sociedade. Esse argumento vai se repetir ao longo de sua obra.

<sup>24</sup> *Ibidem*, p. 18.

sociedade no momento em que a crítica cultural é posta em ação. Ao fazer isso, o próprio exercício da crítica da cultura é trazido à consciência porque a cultura é mais do que epifenômeno da sociedade; ela é parte da reprodução material e simbólica da sociedade. Nesse sentido, ela é também verdadeira, embora *parcialmente verdadeira*. A “crítica dialética”, segundo Adorno, difere da crítica cultural justamente porque põe em cheque o pressuposto da separação da cultura: “O que distingue a crítica dialética da crítica cultural é o fato de a primeira elevar a crítica até a própria suspensão [*Aufhebung*] do conceito de cultura”<sup>25</sup>. A *Aufhebung* do conceito de cultura se dá no momento em que a crítica dialética da cultura vai além da análise isolada da obra, colocando no horizonte a separação histórica entre cultura e sociedade, investigando conjuntamente a posição da obra a partir desses dois eixos.

Para Adorno, compreender a noção de crítica dialética da cultura consiste em compreender, ao mesmo tempo, a noção de *crítica imanente*. Esta, embora possa parecer, num primeiro momento – e para aqueles que não conhecem a tradição dialética inaugurada por Hegel –, como se fosse uma espécie de crítica que se limite e tem que se limitar *somente* ao objeto, não sendo permitido avançar para além deste e dos critérios de seu campo. Ou seja, para Adorno, não se pode confundir crítica imanente com o limite específico do campo da cultura. A crítica imanente, segundo seu próprio conceito – tendo a tradição inaugurada por Hegel – leva necessariamente para além dos limites do objeto que, no caso proposto por Adorno neste contexto, leva até a crítica da sociedade:

“Supor, ainda que metodologicamente, algo com uma lógica autônoma da cultura seria colaborar pelo desmembramento da cultura com o proton pseudos ideológico, pois o conteúdo da cultura não residiria exclusivamente em si mesma, mas em sua relação com algo que lhe seria externo: o processo material da vida”<sup>26</sup>.

É da conexão com o processo material da vida de que se trata a “virada [*Wendung*] dialética da crítica cultural”<sup>27</sup>. Esta, segundo Adorno, não hipostasia os critérios da cultura, caso contrário não seria possível a própria crítica imanente em sua versão dialética:

“A crítica dialética posiciona-se de modo dinâmico ao compreender a posição da cultura no interior do todo. Sem essa liberdade, sem o transcender da consciência para além da imanência da cultura, a própria crítica imanente não seria concebível: só é capaz de acompanhar a dinâmica própria do objeto aquele que não estiver completamente envolvido por ele”.<sup>28</sup>

---

<sup>25</sup> Ibidem, p. 19

<sup>26</sup> Ibidem.

<sup>27</sup> Ibidem.

<sup>28</sup> Ibidem. Há uma dialética entre imanência e transcendência em Adorno. Cf. Nobre, 1998.

A crítica imanente aqui é entendida como *crítica dialética* que pretende compreender a cultura no interior do todo social, sem perder de vista a “normatividade” própria da cultura. A crítica imanente acaba levando o exercício da crítica para além da cultura. Só é possível fazer crítica dialética imanente do objeto se a crítica não estiver completamente envolvida por esse objeto, ou seja, que a crítica não tome a separação entre cultura e sociedade, ou melhor, entre cultura e o processo material da vida sem mais, como dado. É dessa liberdade com relação ao objeto, a liberdade de ir para além da própria cultura, que a crítica dialética imanente necessita. Mais que isso, afirma Adorno, seria um contrassenso a crítica imanente não operar desse modo porque, no fundo, a cultura é parte da sociedade. Essa condição é crucial para compreender o estatuto da dominação social, que se relaciona diretamente com a ideologia na sociedade dominada pelo capitalismo tardio:

“A suspeita dos antigos críticos culturais se confirmou: a em um mundo onde a formação [*Bildungsprivileg*] é um privilégio e o aprisionamento da consciência impede de toda a maneira o acesso das massas à experiência autêntica das formações espirituais, já não importam tanto os conteúdos ideológicos específicos, mas o fato de que simplesmente haja algo preenchendo o vácuo da consciência expropriada e desviando a atenção do segredo conhecido por todos”.<sup>29</sup>

Para Adorno, no capitalismo tardio, falta às massas uma *formação*<sup>30</sup> que permita a experiência autêntica [*eigentliche Erfahrung*] das formações espirituais, uma experiência que não desvie do “segredo conhecido por todos”, de que a dominação se mostra clara e ostensivamente. Nesse sentido, não importa tanto os conteúdos ideológicos, pois não se trata de conhece-los para revelar a mentira que se está neles. A organização social dominada pelo capitalismo tardio não esconde a dominação em forma de ideologia, pois a própria sociedade é “ideologia de si mesma”.<sup>31</sup> Como não está mais presente uma tal formação que permita a experiência autêntica das formações do espírito, não faz muita diferença conhecer os meandros ideológicos dominantes. Mais do que isso, afirma, Adorno, assim como a organização social, a própria cultura se tornou ideológica:

“A cultura tornou-se ideológica não só como a quintessência das manifestações subjetivamente elaboradas pelo espírito objetivo, mas, em maior medida, também como esfera da vida privada. Esta esconde, sob a aparência de importância e autonomia, o fato de que é mantida apenas como apêndice do processo social. A vida se transforma em ideologia da reificação, em máscara mortuária. É por isso que

---

<sup>29</sup> Ibidem, p. 21.

<sup>30</sup> Conceito de formação, tal como compreende Adorno, será tratado no capítulo 3.

<sup>31</sup> ADORNO, Th. W., *Ideologia*. In: ADORNO e HORKHEIMER. *Temas básicos da sociologia*. São Paulo, ed. Cultrix, 1973.

a tarefa da crítica na maioria das vezes, não é tanto sair em busca de determinados grupos de interesses aos quais devem subordinar-se os fenômenos culturais, mas sim decifrar quais elementos da tendência geral da sociedade se manifestam através desses fenômenos, por meio dos quais se efetivam os interesses mais poderosos. A crítica cultural converte-se em fisionomia social”<sup>32</sup>.

A vida privada está a reboque do processo social. A própria cultura tornou-se, no capitalismo tardio, a ideologia da reificação e nesse sentido a *forma* da crítica dialética da cultura é profundamente diferente da crítica da cultura tradicional. Sua tarefa consiste, na verdade, muito menos em investigar interesses que acabam por subordinar os fenômenos culturais e muito mais *decifrar* [*entziefen*] nesses fenômenos as tendências gerais da sociedade. Nessa medida, esses fenômenos, por sua vez, expressam os interesses daqueles que são mais poderosos, que dita as tendências na sociedade. É por isso que é de se esperar que a crítica da cultura se converta em *fisiognomia social*. Mas essa fisiognomia é, por sua vez, ideologia. Esta, segundo Adorno, “significa sociedade enquanto aparência. Embora seja medida pela totalidade, atrás da qual se esconde a dominação do parcial, a ideologia não é redutível pura e simplesmente a um interesse parcial; por isso, de certo modo, está em todas as suas partes à mesma distância do centro”<sup>33</sup>.

Nesse contexto, a tarefa para a “*teoria crítica*”<sup>34</sup> não pode admitir a alternativa “entre colocar em questão a partir de fora, a cultura como um todo, submetida ao conceito supremo de ideologia, ou confrontá-la com as normas que ela mesma cristalizou”<sup>35</sup>. Para Adorno, escolher entre uma dessas opções é um falso problema, ou seja, é um falso problema escolher entre uma crítica *transcendente* ou uma *crítica imanente*. Esse falso problema remete à polêmica de Hegel contra Kant, que diz que qualquer método que se mantém dentro dos limites de seu objeto acaba por suplantar esses limites. É esta posição, para Adorno, de uma “crítica transcendente”, posição da crítica cultural tradicional que pressupõe que haja uma cultura “correta” que se dá separadamente do processo de reprodução da sociedade. Nesse sentido: “a posição que transcende a cultura é, em certo sentido, pressuposta pela dialética com aquela consciência que não se submete, de antemão, à fetichização da esfera do espírito. Dialética significa intransigência contra toda e qualquer reificação”<sup>36</sup>.

Criticando o “método transcendente”, Adorno aponta que este pretende se mostrar mais radical do que o procedimento imanente, pretendendo se colocar como método que transcende

---

<sup>32</sup> Idem, *opus cit.*, 1998, p. 21.

<sup>33</sup> Ibidem, p. 21.

<sup>34</sup> Ibidem. Grifo nosso.

<sup>35</sup> Ibidem.

<sup>36</sup> Ibidem.

a cultura e a “rede de ofuscamento” presente na sociedade. Mas sendo a ideologia a própria “aparência socialmente necessária”<sup>37</sup>, a transcendência não ocorre para um outro momento que se mostra mais crítico, pois a ideologia é a “sociedade real, na medida em que o seu poder integral e sua inexorabilidade, a sua irreversível existência em si, substitui o sentido por ela externado”.<sup>38</sup> É por isso que um ponto de vista externo à cultura, tal como esta aparece, externo à organização social – tal como uma cultura “correta” – é real e fictício. Real porque de fato aparece desse modo, a cultura se mostra separadamente da sociedade; fictício porque essa aparência depende da organização da sociedade, ou seja, não é “natural” e possui uma história. Essa condição da crítica transcendente explica, para Adorno, a insuficiência das contribuições da “crítica socialista da cultura”: elas mesma acabam por se afastar da experiência daquilo com que se ocupam, ou seja, se afastam da experiência da sociedade presente na obra.

Ora, o procedimento imanente, por ser ele mesmo “mais dialético”, se contrapõe [*dagegen sträuben*]<sup>39</sup> ao método transcendente de modo imediato. Uma crítica da cultura imanente, segundo Adorno, “leva a sério o princípio de que o não verdadeiro não é a ideologia em si, mas sua pretensão de coincidir com a realidade”<sup>40</sup>. Não se trata de criticar a ideologia a partir de um ponto de vista correto, mostrando sua falsidade, mas sim mostrar que é falso a ideologia em sua pretensão de coincidir com a realidade. Uma tal crítica dialética imanente pretende mostrar que nas formações espirituais está presente na “conformação de seu sentido, a contradição entre a ideia objetiva dessas formações e aquela pretensão, nomeando aquilo que expressa, em si, a consistência e inconsistência dessas formações, em face da constituição da existência”.<sup>41</sup> Ou seja, tratar-se de apresentar o que na obra analisada e investigada há de tendência que indique de que modo a sociedade está se organizando, nomeando e apresentando exatamente o que se expressa na obra. Por isso que não se trata de indicar as falhas do indivíduo no momento da produção da obra ou uma suposta distorção de sua psicologia; não se trata de “psicologizar” a obra em questão, mas sim, de apontar as insuficiências da obra em vista da “irreconhecibilidade dos momentos do objeto”<sup>42</sup>. Esses momentos do objeto exigem algo que Adorno vai deixar mais claro em “O ensaio como forma” (1956): interpretação, porque eles não se dão de modo imediato, e porque não é

---

<sup>37</sup> Ibidem.

<sup>38</sup> Ibidem.

<sup>39</sup> Ibidem, p. 22.

<sup>40</sup> Ibidem, p. 23.

<sup>41</sup> Ibidem.

<sup>42</sup> Ibidem.

automática a produção da crítica. Disso decorre a importância do indivíduo capaz de reconhecer as contradições presentes nas “formações espirituais”, ou seja, o indivíduo autônomo. Para Adorno, a crítica dialética imanente:

“Persegue a lógica de suas aporias, a insolubilidade intrínseca à própria tarefa. Compreende nestas antinomias as antinomias sociais. Para a crítica imanente uma formação bem-sucedida não é, porém, aquela que reconcilia as contradições objetivas no engodo da harmonia, mas sim a que exprime negativamente a ideia de harmonia, ao imprimir na sua estrutura mais íntima, de maneira pura e firme, as contradições. Diante dessas formações, perde sentido o veredito de que algo é “mera ideologia”.”<sup>43</sup>

A crítica dialética imanente é aquela que investiga as aporias e antinomias presentes na própria obra analisada, tentando não transferir para critérios “exteriores” à obra, tentando apaziguar ou resolver essas aporias e antinomias. Mais que isso, estas últimas são, na verdade, as próprias antinomias sociais que ganham na obra características específicas e que exigem do crítico dialético sua apresentação. Pressupor critérios exteriores à obra significa, na verdade, confiar o julgamento em critérios que não são conscientes para o crítico de que modo esses mesmo critérios vieram a se constituir. É por isso que a crítica dialética evita o “engodo da harmonia”, pois esta não corresponde à sociedade dominada pelo capitalismo. Por isso, não faz sentido algo receber o veredito de que tal e tal aspecto da obra é “mera ideologia” e, portanto, algo que ao ser revelado, demonstraria sua falsidade. Pelo contrário, o aspecto ideológico é, de fato, real e presente na sociedade, a qual transmite suas contradições para o interior da obra. Em se tratando de contradições, afirma Adorno, estas não podem ser superadas mediante mera reflexão e crítica da obra; a crítica imanente por si só não é capaz de suplantar as contradições da cultura, muito menos as contradições sociais. Essa superação só poderia se dar se toda a sociedade, em conjunto com o campo conhecido como “cultura”, pudesse mostrar alguma tendência de transformação, ou seja, de emancipação. A crítica dialética imanente, por proceder desse modo, indica, ao mesmo tempo, a interdição do espírito em superar as contradições mediante a cultura:

“Ao mesmo tempo, no entanto, crítica imanente não cansa de pôr em evidência que todo espírito, até hoje, encontra-se submetido a uma interdição. Ele não tem o poder de suspender, a partir de si mesmo, as contradições nas quais trabalha. Mesmo a mais radical reflexão quanto ao próprio fracasso é limitada pelo fato de que permanece apenas uma reflexão, sem alterar a existência que testemunha o fracasso do espírito. Por isso a crítica imanente não consegue se conformar com seu conceito. Ela não é vaidosa o suficiente para acreditar que sua imersão no espírito

---

<sup>43</sup> Ibidem.

corresponderia imediatamente à libertação de seu cativo, nem é suficientemente ingênua para acreditar que, por força da lógica da coisa, a firme imersão no objeto levaria à verdade, como se o conhecimento subjetivo sobre a má totalidade não se imiscuisse a todo instante como que vindo de fora, na determinação do objeto”.<sup>44</sup>

A crítica imanente não consegue se conformar com seu conceito porque não há redenção ou superação das contradições sociais mediante unicamente a crítica no campo da cultura. Tendo em vista essa impossibilidade, a crítica dialética opera relacionando-se com o todo social, bem como com suas contradições e com o “espírito”, isto é, a cultura, na medida em que tenta resguardar aquilo que há de específico no objeto de crítica. Com isso, afirma Adorno, a dialética não pode respeitar a “pureza lógica”, seguindo somente na análise e investigação respeitando o campo delimitado de uma ciência específica, mas sim acaba por ter de passar de um “gênero a outro”, ou seja, do campo da sociologia, da economia, da moral, para estética etc.:

“Quanto menos o método dialético pode hoje pressupor a identidade hegeliana de sujeito e objeto, tanto mais ele está obrigado a levar em conta a dualidade dos momentos, a relacionar o conhecimento da sociedade enquanto totalidade, bem como o conhecimento da imbricação do espírito nela, com a pretensão do objeto a ser reconhecido enquanto tal, segundo o seu conteúdo específico. Por isso a dialética não permite que nenhuma exigência de pureza lógica a impeça de passar de um gênero a outro, de fazer com que a coisa fechada sobre si própria se ilumine através do olhar voltado para a sociedade, de apresentar à sociedade a conta que a coisa não é capaz de pagar”.<sup>45</sup>

Diante desse modo de apresentação da crítica dialética imanente, o diagnóstico de tempo presente desse período começa a ganhar contornos mais claros. Esse diagnóstico acaba por afetar até mesmo o “método imanente” de modo imediato pois mesmo a passagem de um “gênero ao outro”, mesmo que se tenha diante de si que a cultura se separou historicamente como campo de conhecimento específico, mas que, apesar disso, seu destino está emaranhado com a organização social capitalista, a crítica não é capaz de mudar o destino do objeto analisado. É por isso que o “método imanente” acaba sendo arrastado para o “abismo” em conjunto com seu objeto, ou seja, por estar preso às contradições sociais que não podem ser superadas mediante somente a crítica e apresentação dessas contradições, mesmo denunciando a dominação e a contradição social, não há indicativo de tendência para a emancipação ou para a resistência:

---

<sup>44</sup> Ibidem, p. 24.

<sup>45</sup> Ibidem, p. 24.

“Nessa prisão ao ar livre em que o mundo está se transformando, já nem importa mais o que depende do quê, pois tudo se tornou uno. Todos os fenômenos enrijeceram-se em insígnias da dominação absoluta do que existe. Não há mais ideologia no sentido da falsa consciência, mas somente propaganda a favor do mundo, mediante a sua duplicação e a mentira provocadora, que não pretende ser acreditada, mas que pede o silêncio. Exatamente por isso a questão da dependência causal da cultura, que logo ressoa como a voz daquilo que lhe impõe a dependência, contém algo de primitivo. No fim das contas, entretanto, até mesmo o método imanente é atingido por isso. Ele é arrastado por seu objeto para o abismo”<sup>46</sup>

Por não se apresentar tendências para emancipação ou para resistência, não haveria mais ideologia no sentido de falsa consciência. A organização social veio a se constituir de tal maneira que a ideologia não se configura mais com o uma mentira, como algo que se apresenta como ilusão que distorce a verdade, mas sim a própria forma de organização social sem máscaras. Todos são capazes de saber como funciona a sociedade capitalista e como suas contradições próprias funcionam e se expressam. Apesar disso, de acordo com esse diagnóstico de tempo presente, não seria possível fazer qualquer coisa a respeito disso – a não ser a denúncia dessa configuração – porque não há tendência de transformação social. O diagnóstico de tempo presente é de tal ordem neste período que ele é capaz apenas de apontar que há um bloqueio profundo da práxis social, a qual nem a cultura por si só, nem qualquer movimento social – pois não haveria nenhum movimento social capaz de se opor a essa tendência naquele momento – seria capaz de mudar tal configuração. Para Adorno, nesse período, é preciso reconhecer, por parte da crítica cultural, pelo menos que se está diante de uma “reificação absoluta”, que tende a absorver inteiramente “o progresso do espírito”:

“A crítica cultural encontra-se diante do último estágio da dialética entre cultura e barbárie: escrever um poema após Auschwitz é um ato bárbaro, e isso corrói até mesmo o conhecimento de por que hoje se tornou impossível escrever poemas. Enquanto o espírito crítico permanecer em si mesmo em uma contemplação autossuficiente, não será capaz de enfrentar a reificação absoluta, que pressupõe o progresso do espírito como um de seus elementos, e que hoje se prepara para absorvê-lo inteiramente”<sup>47</sup>.

Trata-se, portanto, de propor uma tal forma de crítica que possa sair de uma “contemplação autossuficiente”, ou seja, colocar em questão de saída justamente a separação entre cultura e sociedade, de tal maneira que a crítica imanente da cultura corresponda a um pensar que tome a obra em questão sem desprezar as possíveis conexões com a organização social. Tomar o campo da cultura *isoladamente*, como se este campo nada tivesse a ver com a sociedade, constrói-se todas as condições para incorrer na aceitação da “reificação absoluta”

---

<sup>46</sup> Ibidem, p. 25.

<sup>47</sup> Ibidem, p. 26.

decorrente da organização social. Contudo, a situação detectada por Adorno surge no diagnóstico de tempo de um modo radical: a reificação absoluta ameaça absorver “inteiramente” o progresso do espírito de tal maneira a atingir o indivíduo e sua possibilidade de formação. Como visto até aqui, Adorno aponta que “as malhas do todo estão cada vez mais atadas conforme o modelo do ato de troca”,<sup>48</sup> resultando cada vez menos espaço de manobra para a “consciência individual”.<sup>49</sup> Essa forma de imbricação entre o todo social e o modelo de troca, segundo seu diagnóstico, fez com que tendesse a desaparecer “a possibilidade da diferença, que se degrada em mera nuance no interior da homogeneidade da oferta”<sup>50</sup>. Seria preciso então permitir que a crítica pudesse apontar essa tendência de eliminação do indivíduo, uma tendência que Horkheimer e Adorno vão chamar no prefácio de 1969 da *Dialética do esclarecimento* de “tendência à integração total”<sup>51</sup>.

Mas qual seria então o ganho de se apresentar tal crítica dialética imanente, se o método imanente caminha “em direção ao abismo”? Qual seria o efeito possível na organização social? Onde estaria então o potencial emancipatório? A resposta para estas questões pode ser perseguida ao retomar aqui aquela discussão iniciada na introdução desta tese: a separação entre tendência para emancipação e potenciais de resistência. Neste caso do diagnóstico de tempo presente da década de 1940, que abrange tanto a própria *Minima moralia*, quanto “Crítica cultural e sociedade” e *Dialética do esclarecimento*, alcançando o limite temporal de “O ensaio como forma” (1958), aponta para um bloqueio da práxis transformadora, ou seja, não haveria *potenciais para a emancipação* discerníveis na sociedade. Apesar desse bloqueio, contudo, seria possível apontar pelo menos um *potencial de resistência*, ainda que estreito e muito limitado: apontar para tal constituição do bloqueio da práxis transformadora; apontar que apesar dos avanços no domínio da técnica e da dominação da natureza, esses avanços também são retrocessos, na medida em que as pessoas são incapazes de alterar o curso dos acontecimentos na sociedade capitalista (dialética do esclarecimento); apontar, enfim, que até mesmo aquilo que seria uma das formas de se exercer a liberdade – a produção da crítica da cultura – também recairia nesse bloqueio ao não denunciá-lo. Isso significaria afirmar que o único potencial de resistência divisado por Adorno neste período estaria alojado somente exercício da crítica que fosse capaz de apontar para tal constituição da organização social.

---

<sup>48</sup> Ibidem, pp. 9-10.

<sup>49</sup> Ibidem.

<sup>50</sup> Ibidem.

<sup>51</sup> HORKHEIMER, M.; ADORNO, Th., *Dialética do Esclarecimento*. (Trad.: Guido A. de Almeida). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985, p. 9.

Mas se não há tendência para emancipação disponível, se não há movimento social que indicaria que se estaria diante de um “novo sujeito” capaz de superar a sociedade burguesa, onde poderia residir a capacidade crítica de apontar o bloqueio? Qual seria o lócus desse exercício da resistência na produção da crítica? Em suma, como se constituiria então o modelo crítico em formação nesse período, que corresponderia a tal diagnóstico de tempo presente?

A resposta para essa séria de questões parece estar no papel desempenhado pela noção de *experiência individual* na obra de Adorno. No modelo crítico desse período, exercer a individualidade em seu caráter irredutível – a experiência individual, única, que pertence a cada um – ao expor e apontar a tendência à *integração total*, torna-se já um modo de *resistir* e esta última, pois a integração corresponderia à eliminação da individualidade. Talvez em nenhum outro texto desse período essa noção de resistência alojada na experiência individual está mais presente do que em *Minima Moralia*. Neste livro, escrito ao longo da década de 1940 e publicado em 1951,<sup>52</sup> Adorno toma como tema exatamente a questão do “desaparecimento do indivíduo” e do “sujeito burguês” frente à organização social capitalista. Assim como na *Dialética de esclarecimento* (1947) e no ensaio “Crítica cultural e sociedade” (1949), o livro de 1951 também aponta para a forma da dominação na sociedade de tal maneira que está vigente aquele bloqueio à *ação transformadora*. Mais do que isso, esse bloqueio avança no sentido de desarticular qualquer potencial emancipatório ou mesmo outros potenciais de resistência possíveis, já que o cerne da dominação é o bloqueio da formação do indivíduo e de sua capacidade de se constituir como sujeito autodeterminado.

É preciso notar, no entanto, que enquanto em “Crítica cultural e sociedade” Adorno apresenta o diagnóstico mediante o diagnóstico específico da posição da *crítica cultural*, em *Minima moralia* seu objetivo é apresentar como que aquele bloqueio se manifesta em quase todos os momentos sociais. Não há uma atividade específica em vista. A apresentação do diagnóstico é feita, tal como Adorno deixa explícito na “Dedicatória” do livro, a partir da experiência individual dele, Adorno, sobre suas “reflexões sobre a vida danificada [*beschädigten Leben*]”.<sup>53</sup> Não se trata exatamente de apresentar o estatuto de uma obra ou da crítica em vista da produção mais avançada, mas como um indivíduo pode encontrar e apontar para a dominação “na vida”, isto é, em diferentes momentos sociais.

---

<sup>52</sup> ADORNO, Th. W. *Minima Moralia – Reflexionen aus dem beschaegigten Leben*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 2001. Tradução livre.

<sup>53</sup> *Ibidem*.

Segundo seu discernimento, essas reflexões se referem a um domínio que foi esquecido desde que a filosofia, pelo menos no interior da academia naquele momento, se metamorfoseou em “método”: o domínio da “vida correta”. Esse diagnóstico específico da filosofia como campo do saber que reflete sobre o método acompanha uma das linhas argumentativas mais explícitas no diagnóstico da *Dialética do esclarecimento*: se o pensar é igualado a procedimento matemático que, de saída, está determinado pelo “mundo matematizado” – resultado de uma das tendências do esclarecimento –, a filosofia se reduz a investigar o “método”, o modo de conhecer mais “correto” possível. O resultado desse movimento histórico seria o afastamento da ideia mesma de uma vida correta. Isto é, a função da filosofia e do pensar filosófico nessas condições sociais determinadas pelo “mundo administrado” estaria restrita a determinar de maneira mais precisa possível como o “pensar”, equiparado a “procedimento matemático”, pode “conhecer” o mundo tal como se apresenta mediante a precisão dos conceitos em vista das coisas conceituadas.<sup>54</sup> É esse um dos sentidos pelos quais Adorno, ao longo de sua obra, faz referência ao “positivismo”, um diagnóstico da academia e do pensamento científico – voltado principalmente para as ciências sociais – que o acompanha para além da década de 1940, alcançando o debate conhecido posteriormente como “*Debate sobre o positivismo na sociologia alemã*”<sup>55</sup>.

Em *Minima moralia*, o diagnóstico indica que a filosofia teria afastado de um dos seus principais objetos de investigação: no que consiste e como se determina a “vida correta”. Se a ideologia se tornou propagando a favor do mundo, tal como este se constituiu, se a organização social não é questionada, a investigação de uma “vida correta” parece não fazer sentido, já que essa organização social se apresenta como a única possível. Mas há algo mais grave do que isso, afirma Adorno, a própria noção de “vida” teria se convertido na “esfera do privado” e depois, no decorrer do avanço da sociedade dominada pelo capitalismo, transformou-se no mero consumo que, como anexo do processo de produção e reprodução material e simbólica da sociedade, se arrasta com esta sem autonomia ou “substância própria”.<sup>56</sup> É desse diagnóstico que surge um dos mais famosos motes de *Minima Moralia* (retirado de “*Der Amerika-Müde - amerikanisches Kulturbild*” (1855) de Ferdinand

---

<sup>54</sup> Como se sabe, essa noção de conceito será um dos principais temas desenvolvidos posteriormente na *Dialética negativa* (1966) no sentido de apresentar não só os limites dessa noção de *adequatio*, mas mostrar como essa noção mesma se constitui como o cerne da dominação. Uma dialética negativa teria a função de corrigir essa pretensão do conceito em corresponder à coisa sem restos, tentando quebrar assim o cerne da dominação. Essa discussão será retomada nos capítulos finais desta tese.

<sup>55</sup> ADORNO, T. W.: Einleitung zum »Positivismusstreit in der deutschen Soziologie« in *Band 8: Soziologische Schriften I*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1972-86, p342. Tradução livre..

<sup>56</sup> Idem, *opus cit.*, 2001, p7.

Kürnberger): “a vida não vive” [*Das Leben lebt nicht*].<sup>57</sup> A vida não vive<sup>58</sup> porque a vida, entendida aqui como um universo que seria autônomo frente à lógica da troca e da organização social capitalista, tende a ser determinada pelo “mundo administrado”. Este *determinaria* cada aspecto da vida social e individual.

Tendo essa situação diante de si, Adorno indica qual poderia ser então a tarefa da teoria crítica, se se quiser recuperar aquilo que foi perdido pela filosofia (a “vida correta”): indagar acerca da “figura alienada” em que se apresentam os “poderes objetivos”<sup>59</sup> e que determinam a *existência individual* até sua profundidade. Mais especificamente, a investigação deve se centrar na imediatidade, no que é dado objetivamente, mas sem se esquecer dos questionamentos sobre a “figura alienada dos poderes objetivos”, os quais, segundo o diagnóstico daquele momento, dominam os indivíduos:

“Quem quiser experienciar a verdade sobre a vida imediata deve indagar sobre aquela figura alienada dos poderes objetivos que determinam a existência individual até ao mais oculto. Falar imediatamente dos imediatos dificilmente é comportar-se de modo algum diverso dos escritores de romances que enfeitam com joias baratas suas marionetes, com as imitações de paixão e que deixam atuar personagens que nada mais são do que peças da maquinaria, como se ainda pudessem agir como sujeitos e como se algo dependesse da suas ações. A visão da vida passou para a ideologia que cria a ilusão de que já não há vida”.<sup>60</sup>

É de se notar nessa passagem que o diagnóstico de tempo presente da década de 1940 está em operação no sentido de determinar “até o mais oculto” da existência individual. A questão central indicada por Adorno aqui é indagar justamente sobre o estatuto da dominação, ou seja, produzir um diagnóstico de tempo presente sob condições em que não se mostram as *tendências para a emancipação*. A resistência está em não deixar que a dominação passe despercebida, não naturalizar as condições que bloqueiam a práxis transformadora. É por isso que experienciar a verdade é experienciar como a organização social determinada cada existência individual, bloqueando a cada vez a formação do indivíduo autônomo e autodeterminado. E é nesse ponto que a resistência, embora limitada, pode surgir: ao apresentar essa experiência, a autonomia é exercida e, com isso, a resistência é produzida.

A experiência individual é *experiência da dominação no capitalismo*, isto é, saber e tornar-se consciente da dominação na sociedade concreta, pois “não é mais possível agir

---

<sup>57</sup> Ibidem.

<sup>58</sup> Adorno não aprofunda sua análise a respeito da tradição que põe o conceito de “vida” no centro de sua análise. No início do século XX, esse conceito foi central para vários intelectuais, tais como Simmel, Berson e Husserl.

<sup>59</sup> Ibidem.

<sup>60</sup> Ibidem.

como sujeitos”<sup>61</sup>, ou seja, frente ao modo reificado da dominação, é impossível a transformação dessa organização, pois todos se tornaram objetos de dominação. Mas se não é mais possível agir como sujeitos, pelo menos seria possível, para produzir um modelo crítico, experienciar e apresentar o estatuto da dominação, investigar como ela opera, evitando-se que ela não se naturalize na “consciência”. Não obstante, como visto aqui, Adorno aponta em *Minima Moralia* que experienciar a verdade sobre a vida imediata é experienciar que ela “não vive”, que ela não é autônoma, mas sim heterônoma.

Para se efetuar essa experiência, seria preciso então “indagar” [*nachforschen*]<sup>62</sup> e investigar a figura alienada dos poderes objetivos que determinam a existência dos indivíduos. Essa existência é determinada por uma forma de organização social que administra todos os âmbitos da sociedade, principalmente atingindo a consciência individual. É importante lembrar que no diagnóstico de Adorno, essa organização social visa à troca no mercado, a organização da sociedade como um todo com vistas ao funcionamento do sistema econômico capitalista, tendo como tendência a integração de cada indivíduo à essa organização, tal como é dada. Ou seja, a integração, por um lado, permite às pessoas participarem minimamente do padrão de consumo das sociedades ocidentais avançadas, estabelecendo algumas garantias sociais mínimas – o estado de bem estar social nascente no final da década de 1940 – e, por outro lado, integrar as “consciências” a ponto de eliminar a possibilidade de formação dos sujeitos autônomos capazes de apontar para as contradições sociais ainda existentes. Por isso, não basta se limitar “falar do imediato”, pois ao se aferrar nesse tipo de comportamento, nada mais se faz do que relatar e descrever a maquinaria na qual se arranja a dominação social. Para Adorno, é a experiência individual capaz de apresentar a dominação social *como dominação*, como bloqueio à autonomia individual e, com isso, bloqueio à resistência a esta dominação. Trata-se de experienciar o quanto a vida é determinada cada vez mais pela esfera do “consumo”. Essa experiência e apresentação dessa experiência individual seria ela mesma já resistência.

Tendo em vista esse quadro, a dominação, nessa sociedade, acaba por estabelecer uma relação de inversão entre a aparência de vida e a própria vida, segundo Adorno: há uma relação entre “vida e produção em que aquela se torna fenômeno desta”.<sup>63</sup> A vida não vive enquanto a vida for determinada pela aparência ligada à produção. Elas se invertem entre as

---

<sup>61</sup> Ibidem.

<sup>62</sup> Ibidem.

<sup>63</sup> Ibidem, p8.

relações de meio e fim<sup>64</sup>, ou seja, a “produção” de mercadorias teria se tornado essência da vida, deixando esta a reboque dessa produção. Uma das condições para isso é que não haveria mais espaço para que o sujeito autodeterminado pudesse decidir sobre os rumos de sua vida.

No entanto, se do ponto de vista do exercício da crítica haveria o potencial de resistência ao apontar para o bloqueio, do ponto de vista “objetivo”, a crítica e a *experiência individual* podem se alojar num aspecto que essa organização social não conseguiu eliminar: ainda não se conseguiu eliminar da vida a suspeita [*Ahnung*]<sup>65</sup> sobre o *quid pro quo*,<sup>66</sup> ou seja, daquela inversão da vida pela produção; que a vida estaria totalmente dependente da esfera da produção na sociedade capitalista.<sup>67</sup> Se há uma tal “suspeita”, então haveria ainda motivo para investigar a realidade social tal como ela se apresenta. A “suspeita” seria ponto de partida crítico da resistência, sem que se mostrem as tendências para superar o bloqueio da práxis transformadora. Como contraste, enquanto no modelo crítico da crítica da economia política de Karl Marx estavam presentes no diagnóstico *a contradição fundamental entre trabalho e capital*,<sup>68</sup> de tal forma que a crítica se apoiava nessa contradição ao mesmo tempo que estavam presentes as tendências para a eliminação da sociedade heterônoma mediante a organização do movimento operário. Em 1951, essa contradição fundamental se mostra bloqueada. Enquanto as contradições eram objetivas – e continuam sendo, mas são constantemente justificadas como naturais a tal ponto tender a se naturalizar – resta apenas como caráter crítico experienciar a dominação e denunciá-la, bem como apontar para as contradições, sem que se possa esperar que haja emancipação desencadeada pela crítica.

No entanto, a condição dominante é que a vida passa a ser confundida com a esfera do consumo na atual organização social capitalista. Mas essa condição não significa que a orientação seja de propor uma eventual eliminação da esfera do consumo para que a vida “viva”. Pelo contrário, para Adorno é nessa esfera que está a possibilidade de *mudança* nas “relações de produção”. Ter em vista a “esfera do consumo” pode ser possível encontrar exatamente o que depende a mudança das relações de produção, a saber a “consciência e inconsciência dos indivíduos”.<sup>69</sup> Diante do atual estágio de organização social capitalista, a aparência que a vida assume nessas condições sociais não pode ser eliminada sem mais, caso contrário, afirma Adorno, triunfará a desordem da produção absoluta: “uma vez que se

---

<sup>64</sup> Ibidem.

<sup>65</sup> Ibidem.

<sup>66</sup> Ibidem, p7.

<sup>67</sup> Ibidem, p8.

<sup>68</sup> Cf. MELO, R. *Marx e Habermas: Teoria Crítica e os Sentidos de Emancipação*. 1. ed. São Paulo: Saraiva, 2013.

<sup>69</sup> ADORNO, *opus cit.*, 2001, p8.

extingue totalmente a aparência da vida, que depende a esfera do consumo, mesmo com seus fundamentos ruins, então triunfará a desordem [*Unwesen*] da produção absoluta”.<sup>70</sup> Daí a importância do “sujeito” na atual configuração social, embora seu campo de atuação, bem como sua capacidade de se tornar autônomo, sejam a cada vez minadas.

Mas a posição do sujeito possui dois lados. Por um lado, há muito “de falso” em considerações que partem do “sujeito” a respeito de como a vida se tornou aparência. O sujeito não é mais a garantia de verdade nas condições sociais em que se domina a forma de organização social fundada no mundo administrado. Em suma: não se pode tomar o sujeito moderno sem que se avalie o estatuto de sua posição na atualidade; essas considerações devem tomar o sujeito tal como ele se apresenta na sociedade contemporânea. Por outro lado, mesmo decadente e incapaz de, a partir do sujeito, apontar para um outro estado possível, é ele o único capaz, por enquanto, de compreender e desnaturalizar a dominação, justamente por ser o sujeito o fiador da experiência individual:

“Porque na atual fase do movimento histórico, cuja avassaladora objetividade consiste antes de tudo na dissolução do sujeito sem que dessa dissolução já tenha nascido um novo sujeito, a experiência individual se apoia necessariamente sobre o velho sujeito, historicamente condenado, que ainda é para si, mas não mais em si. Ele visa [*meint*] estar seguro da sua autonomia, mas a nulidade que o campo de concentração demonstrou aos sujeitos ultrapassa já a forma da própria subjetividade mesma”.<sup>71</sup>

Em vista do diagnóstico da década de 1940, o “sujeito”, tal como este surge na modernidade, não pode mais sustentar a mesma posição, já que as condições sociais mudaram no sentido de sua “dissolução”. Fazendo referência à Karl Marx, o sujeito não é mais “em si e para si”, mas sim, somente “para si”. Ou seja, embora o movimento total da sociedade capitalista tenda a dissolução do sujeito que foi produzido durante a constituição da classe burguesa, não se pode abandoná-lo, pois não foi possível ainda surgir outro sujeito, tal como se esperava no próprio desenrolar da sociedade burguesa, isto é, o sujeito que adviria da classe trabalhadora. Pelo contrário, estes últimos são cada vez mais integrados à sociedade burguesa. A práxis revolucionária, a *ação transformadora* que seria tarefa do proletariado, da qual se estabeleceria esse novo sujeito, está bloqueada por essa integração. Por isso, o sujeito não é “em si”.

Mas não é possível simplesmente abandonar o sujeito burguês, pois a crítica à dominação não se sustenta sem a razão, sem a produção de conceito, sem o esclarecimento.

---

<sup>70</sup> Ibidem.

<sup>71</sup> Ibidem.

Tal como Horkheimer e Adorno haviam escrito na *Dialética do esclarecimento*, não há dúvida de que “a liberdade na sociedade é inseparável do pensar esclarecedor”<sup>72</sup> e é nisto que reside a *petitio principii* de ambos no livro de 1947, apesar da *dialética do esclarecimento*, ou seja, da reversão do esclarecimento em mitologia. Em vista da situação em que não se mostram tendências para a emancipação, não surgindo um novo sujeito, o diagnóstico de tempo deve se apoiar nesse sujeito burguês e em sua racionalidade, pois é esse sujeito a partir do qual surge o apoio para a *experiência individual*. É esta que torna possível experienciar o estatuto atual da dominação capitalista. Para Adorno, é dentro desses termos que a Teoria Crítica pode operar, isto é, “demorar-se”.<sup>73</sup> É a partir desses termos que é possível à Teoria Crítica apontar os bloqueios à emancipação, tendo como base o sujeito burguês, mesmo que este já se mostra em processo de dissolução. A partir dessa subjetividade seria possível encaminhar racionalmente a crítica, cuja uma das origens é aquela “suspeita” de que a vida tenha se confundido com a aparência, para uma crítica da não-verdade dessa aparência. Segundo Joseph F. Schmucker, a figura da subjetividade em Adorno “consiste na impotência do indivíduo contraposto a um todo, do qual ele deve também não obstante sua vida e na qual ele [o todo] exige e reclama para isso precisamente esta impotência como seu preço”.<sup>74</sup> Mas é nesse indivíduo impotente, no entanto, que a subjetividade em vias de dissolução está apoiada.

Na *Dialética do esclarecimento*, Horkheimer e Adorno propunham a compreensão dos motivos pelos quais a “humanidade” se afundava numa nova espécie de barbárie. Essa compreensão levou os autores a investigar a *racionalidade* que se expressa no movimento transhistórico do esclarecimento, apresentando como resultado a tese de que o aparato social, mediante a *integração total* de cada indivíduo, é dominante de tal maneira que bloqueia tanto as possibilidades de *ação transformadora*, quanto à *resistência* a dominação. A única possibilidade que se mostrava para Horkheimer e Adorno naquele momento era a de investigar os meandros da dominação, isto é, apontar como ela operava naquele momento com a esperança de “preparar um sentido positivo de esclarecimento, que os solte do emaranhado que o prende a uma dominação cega”.<sup>75</sup>

Em *Minima Moralia*, embora se mantenha em grande parte esse caráter da dominação, Adorno aponta de onde se pode partir qualquer potencial de resistência: a experiência

---

<sup>72</sup> HORKEIMER; ADORNO, *op. cit.*, 1985, p13.

<sup>73</sup> ADORNO, *op. cit.*, 2001, p8.

<sup>74</sup> SCHMUCKER, J.F. *Adorno – Logik des Zerfalls*. Stuttgart-Bad Cannstatt: frommann-holzborg,1977. Tradução livre.

<sup>75</sup> HORKHEIMER, ADORNO, *op. cit.*, 1985, p15.

individual apoiada pelo sujeito burguês, decadente, em vias de dissolução, mas o único ainda capaz de sustentar uma possível autonomia do indivíduo. O indivíduo, também em *Minima Moralia*, é tomado como contraposto à totalidade social dominada pelo mundo administrado. Este mundo exige deste indivíduo, para sua autoconservação, a adaptação e aceitação da efetividade social como é dada. Mas, ao mesmo tempo, Adorno aposta no indivíduo e em sua experiência, ainda que limitada, tomando a si mesmo e suas experiências individuais como ponto de partida para apresentar a dominação social. Sua convicção é que na experiência individual “consegue-se buscar muito mais” sobre a dominação social do que nas “grandes categorias históricas”, devido mesmo a constituição da dominação naquele momento. Por isso que:

“Na era da sua decadência, a experiência que o indivíduo tem de si mesmo e do que lhe acontece contribui, mais uma vez, para um conhecimento que simplesmente lhe estava oculto, na altura em que, como categoria dominante, se exibia de um modo positivo e sem fissuras. Frente à unanimidade totalitária, que proclama como fito a eliminação da diferença, é possível que até algo da força social libertadora se tenha concentrado na esfera do individual. Nela se demora a Teoria Crítica, mas não com má consciência”.<sup>76</sup>

Adorno supõe a possibilidade de que “algo da forma social libertadora” que se mostrava na sociedade concreta de modo mais amplo, tal como o movimento social dos trabalhadores, acabou por se concentrar na “esfera individual”. Apesar de ser uma suposição, está presente a aposta por parte de Adorno na experiência individual na era da dissolução do indivíduo burguês. É somente este indivíduo, para Adorno, que é capaz de levar adiante o “conhecimento do que estava oculto”. A experiência individual pode fazer frente à “unanimidade totalitária” do sempre igual levada a cabo pela sociedade dominada pelo equivalente, que tende a eliminar a “diferença” e dominar a todos, ou seja, levar adiante a integração total. Frente à dominação e à tendência de integração total, para Adorno, é na esfera individual que se pode “demorar” a Teoria Crítica.

No entanto, nesse momento, Adorno é reticente quanto à possibilidade de que haja *potenciais de resistência* à dominação de modo mais amplo, presente de modo geral na sociedade, para além de sua própria experiência e apresentação individual da dominação. Trata-se de apresentar as “experiências individuais” de um intelectual erradicado, que encontra na efetividade social concreta os bloqueios à possibilidade de suplantar a dominação. Essa denúncia, com todos seus limites, se configura, nessas condições sociais, como

---

<sup>76</sup> ADORNO, *op. cit.*, 2001, p8.

resistência. Talvez por isso mesmo Adorno tenha escolhido a forma do aforismo para expressar justamente essas “reflexões sobre a vida danificada” presente em *Minima moralia*. Trata-se, portanto, de apresentar a *sua* “experiência individual” e não a “experiência individual” enquanto tal, como uma espécie de padrão presente na sociedade, pois afirmar tal padrão só seria possível mediante uma extensa pesquisa empírica. Ao mesmo tempo, há a esperança de que a situação mude futuramente, pois algumas dessas reflexões são ponto de partida para um futuro “esforço do conceito”: “Os aforismos finais de cada seção conduzem também tematicamente à filosofia, mas sem se afirmarem como algo concludente e definitivo: todos pretendem marcar pontos de partida ou oferecer modelos para o futuro esforço do conceito”.<sup>77</sup> *Minima moralia* se inscreve no âmbito dos escritos de um intelectual erradicado, que não tinha acesso ao conhecimento de que essa experiência individual da dominação poderia ser compartilhada de um modo mais amplo, ou mesmo a certeza de que ela realmente é o lugar onde se teria alojado muita da “força libertadora” que tinha se mostrado no século XIX. *Minima Moralia* não aprofunda as considerações sobre como a crítica nessa situação social pode operar e como é possível encontrar as tendências sociais que apontem para além das reflexões individuais sobre a experiência da dominação de modo objetivo.

Diante de um tal diagnóstico de tempo presente, o modelo crítico correspondente seria aquele que, ao se exercer a crítica, ao escrever, por exemplo, a *Dialética do esclarecimento* ou a *Minima moralia*, ou textos como “Crítica cultural e sociedade”, a resistência seria efetivada. O bloqueio da práxis e a tendência a uma integração total de cada indivíduo é de tal ordem que Adorno parece indicar que denunciar a dominação seria a única opção nesse momento, até que se possa surgir novamente condições para “um futuro esforço do conceito”<sup>78</sup>. Contudo, o modelo crítico que corresponde a esse diagnóstico não está terminado e explicitamente exposto em *Minima moralia* ou em “Crítica cultural e sociedade”. Adorno irá lidar mais detidamente com esse modelo crítico em “O ensaio como forma” (1958), tema do próximo capítulo.

---

<sup>77</sup> Ibidem, p10.

<sup>78</sup> ADORNO, *op. cit.*, 2001, p. 12



## Capítulo 2. “O ensaio como forma” e o modelo crítico do diagnóstico da integração total

O objetivo de acompanhar os desenvolvimentos de “O ensaio como forma”, escrito entre 1954 e 1958, é apresentar aquele que é considerado, pelo próprio Adorno<sup>1</sup>, como a apresentação mais ampla e detalhada de seu primeiro modelo. A hipótese que se quer defender e demonstrar neste capítulo consiste em apresentar como os vários aspectos desenvolvidos anteriormente, tais como sua posição sobre a cultura, sobre a crítica dialética imanente da cultura e sobre a experiência individual são não só retomados entre 1954 e 1958, como também são melhor especificados mediante a defesa da *forma ensaio*. É verdade que na apresentação de “O ensaio como forma” (1958), tal como será possível acompanhar, Adorno irá desenvolver também vários aspectos que ficarão mais evidentes em seu modelo crítico posterior (dialética negativa), tais como a noção de constelação, a tematização do não idêntico, a posição do conceito etc.<sup>2</sup> No entanto, o modelo crítico aprofundado e apresentado em “O ensaio como forma” corresponde a um diagnóstico de tempo presente em que a denúncia da dominação se constitui como resistência, mas sem apontar se haveria outros potenciais de resistência disperso na sociedade, em fenômenos marginais.

“O ensaio como forma”, segundo as próprias indicações de Adorno, foi escrito entre os anos de 1954 e 1958 e compõe o primeiro texto de *Notas de literatura I*<sup>3</sup>, publicado em 1958 como parte da coleção *Biblioteca Suhrkamp*. A questão que se impõe é porque esse texto demorou tempo para ser escrito, ou seja, cerca de quatro anos? A hipótese que se quer defender aqui é a de que, durante esse período, Adorno procurou aprimorar e deixar mais explícito seu modelo crítico. Ou seja, o que se quer defender aqui é que Adorno tentou solucionar várias questões de seu modelo crítico mediante o tratamento mais de perto da forma ensaio. O texto “O ensaio como forma” parte de um diagnóstico de tempo sobre a forma ensaio, tal como esta se encontra no período. Para Adorno é sabido que o ensaio na Alemanha está “difamado como um produto bastardo; que sua forma careça de uma tradição

---

<sup>1</sup> Cf. nota 82 da “Introdução” desta tese.

<sup>2</sup> Tanto dos seminários sobre Hegel quanto sua famosa *Introdução à dialética* sustentam essa hipótese. Nesse período Adorno trabalhou cada vez mais próximo da noção de dialética. Cf. ADORNO, Th. W. *Einführung in die Dialektik*. Berlin: Suhrkamp Verlag, 2015.

<sup>3</sup> ADORNO, Th. W. “O ensaio como forma” in *Notas de literatura I*. Tradução e apresentação de Jorge de Almeida. São Paulo: Duas Cidades; Ed. 34, 2008.

convincente, que suas demandas enfáticas só tenham sido satisfeitas de modo intermitente, tudo isso já foi dito o bastante”<sup>4</sup>. O ensaio, desse ponto de vista, não se constitui como uma forma autônoma que teria se dissociado da ciência ou da arte. Mais que isso, o ensaio não seria nem uma forma que se coloque entre essas duas esferas, numa combinação entre elementos de uma e outra, nem muito menos algo completamente diferente de ambas. Por isso seria considerado um “produto bastardo”: ocuparia uma posição não sustentável frente às possibilidades de conhecimento e apresentação.

Considerando uma das posições teóricas mais elevadas sobre a forma ensaio, Adorno cita as considerações de Lukács presente em seu livro *A alma e as formas*: para Lukács, essa forma literária não teria alcançado a autonomia, enquanto forma artística, que “sua irmã”<sup>5</sup>, a literatura, já teria alcançado muito tempo antes e que teria se desenvolvido a partir de uma “unidade primitiva e indiferenciada” com a ciência, a moral e a arte. Mesmo se fosse possível considerar o ensaio como uma forma pertencente à esfera da arte, ele não teria alcançado uma total independência, tal como a literatura já teria alcançado.

Apesar de algumas reações em defesa da forma ensaio, estas não conseguiram romper esse ponto de vista limitador. Também porque algumas dessas reações não são respostas sustentáveis, tal como aquela que defende a arte como um campo de irracionalidade, “identificando conhecimento como ciência organizada e excluindo como impuro tudo o que não se submeta a essa antítese”<sup>6</sup>. Uma defesa da arte como “campo do irracional”, no qual estaria inclusa a forma ensaio, não somente não é suficiente para romper com aqueles pontos de vista depreciativos com relação ao ensaio, como seriam completamente equivocados em atribuir tal irracionalidade à arte. E todo esse engodo estaria tão enraizado que não se teria conseguido produzir, segundo Adorno, uma posição alternativa, mesmo depois de toda “inteligência acumulada” que Simmel, o próprio Lukács, Kassner e Benjamin transmitiram em suas obras, mediante a forma ensaio<sup>7</sup>.

Embora careça de uma “tradição convincente”, – recorrendo mais uma vez a posição de Lukács –, Adorno aponta que todos esses autores tomam o ensaio como uma forma que se constitui, de modo geral, como “especulação sobre objetos específicos já culturalmente pré-formados”<sup>8</sup>. Isso significa que para esses autores, o objeto do ensaio, diferentemente dos objetos pertencentes a outras esferas do conhecimento, não é criado pelo autor, mas sim é

---

<sup>4</sup> ADORNO, *op. cit.*, 2008, p. 15.

<sup>5</sup> *Ibidem*, p. 15.

<sup>6</sup> *Ibidem*.

<sup>7</sup> *Ibidem*, pp. 15-16.

<sup>8</sup> *Ibidem*, p. 16.

tomado como algo acabado e culturalmente pré-formado, mesmo os temas considerados “filosóficos”. Ou seja, para Adorno, a forma do ensaio sustenta uma liberdade em que nela seria possível ser tratados temas presentes na história da filosofia como “objetos específicos culturalmente pré-formados”, os quais possuem sua própria história e requer, por isso, o avanço sobre um determinado conjunto de conceitos. Mas tomar essa caracterização inicial do ensaio é já se colocar contra uma noção do que seja e de como devem ser tratados os temas da história da filosofia, a saber, a concepção dominante do modo e dos temas dignos de serem designados como “filosóficos”:

“A corporação acadêmica só tolera como filosofia o que se veste com a dignidade do universal, do permanente, e hoje em dia se possível, com a dignidade do “originário”; só se preocupa com alguma obra particular do espírito na medida em que esta possa ser utilizada para exemplificar categorias universais, ou pelo menos tornar o particular transparente em relação a elas”<sup>9</sup>.

O ensaio tem como meta objetos particulares e transitórios. De saída, portanto, toma como problema, como objeto de investigação e interpretação, justamente aquilo que deveria ser meramente um “exemplar” das categorias universais. Nessa atitude confronta a “corporação acadêmica. A forma ensaio encontra resistência em toda parte na sociedade alemã, tanto do ponto de vista mais amplo do debate na esfera pública, quando se trata da esfera da arte, quanto da academia, que tende a rechaçar qualquer tratamento de temas filosóficos na forma do ensaio, pois este não cumpriria a meta de tratar somente os temas dignos da filosofia, ou seja, as categorias universais. Na academia alemã do período, tudo aquilo que “não se veste com a dignidade do universal” e que não seja tratado no interior de um sistema filosófico, não é considerado “filosofia”. O que se constitui como particular e transitório, “específico” – objeto do ensaio –, só pode aparecer na medida em que sejam considerados meramente como comprovação ou como um caso das categorias universais.

Mas, para Adorno, essa resistência em aceitar o ensaio como um modo de investigação e produção de conhecimento não se deve nem a uma suposta limitação da forma ensaio, nem por não ser uma arte incompleta, nem muito menos por não constituir uma forma de exprimir e tratar as categorias universais. Essa resistência ao ensaio está, apesar dos argumentos, posta para fora de sua forma, isto é, o ensaio evoca “aquela liberdade do espírito”<sup>10</sup> que ainda não se conseguiu desenvolver muito bem na Alemanha. Segundo Adorno, por ser uma forma que privilegia uma certa liberdade com relação ao objeto – há critérios ao ensaio e, portanto,

---

<sup>9</sup> Ibidem.

<sup>10</sup> Ibidem.

limites, como se verá adiante –, a falta de liberdade presente na sociedade capitalista faz com que não se aceite muito bem algo tão livre quanto à forma ensaio consegue produzir. Essa liberdade estaria cerceada por princípios metodológicos que bloqueiam a tematização de certos “temas culturais”, sejam eles decorrentes da história da filosofia ou não. Por isso que, na Alemanha, afirma Adorno, depois de um “Esclarecimento cada vez mais morno”<sup>11</sup>, o ensaio não conseguiu desenvolver-se adequadamente, nem mesmo sob uma “liberdade formal”<sup>12</sup>, estando esta sempre disposta a proclamar como sua verdadeira demanda a subordinação a uma instância ou instituição qualquer. O agravante para o ensaio nessas condições sociais é que, ao contrário dessa tendência a se propor limites metodológicos para conhecer, ou seja, cercear a liberdade com relação a conhecer um objeto, a forma ensaio exige que sua atuação não seja prescrita por nenhuma instância exterior. E não só com relação à sua forma, mas também com relação a seu objeto.

Esse modo de se relacionar com o objeto torna-se explícito, de saída, pois o ponto de partida do ensaio são aqueles objetos pré-configurados culturalmente, tais como são *dados*; sua intenção não é nem criar seu objeto a partir do nada, nem investigar esse objeto a ponto de encontrar “sua origem”:

“Em vez de alcançar algo cientificamente ou criar artisticamente alguma coisa, seus esforços ainda espelham a disponibilidade de quem, com uma criança, não tem vergonha de se entusiasmar com o que os outros já fizeram. O ensaio reflete o que é amado e odiado, em vez de conceber o espírito como uma criação a partir do nada, segundo o modelo de uma irrestrita moral do trabalho. Felicidade e jogo lhe são essenciais. Ele não começa com Adão e Eva, mas com aquilo sobre o que deseja falar; diz o que a respeito lhe ocorre e termina onde sente ter chegado ao fim, não onde nada mais resta a dizer: ocupa, desse modo, um lugar entre os despropósitos. Seus conceitos não são construídos a partir de um princípio primeiro, nem convergem para um fim último. Suas interpretações não são filologicamente rígidas e ponderadas, são por princípio sobreinterpretações [*Überinterpretationen*], segundo o veredito já autonomizado daquele intelecto vigilante que se põe a serviço da estupidez como cão-de-guarda contra o espírito”<sup>13</sup>.

A característica central do ensaio é partir do que já se encontra constituído e dado, ou seja, se “entusiasmar com que os outros fizeram”. Nesse sentido, sua forma não aponta para a construção de um “sistema”, nem aponta para a formulação de temas e conceitos a partir do zero. Por isso mesmo a forma ensaio não mira o universal, muito menos princípios primeiros a partir dos quais se poderia deduzir todo o particular. Ao mesmo tempo, é importante notar

---

<sup>11</sup> Ibidem.

<sup>12</sup> Ibidem.

<sup>13</sup> Ibidem, pp. 16-17. Alterei a tradução de “*Überinterpretationen*” para sobreinterpretações e não “superinterpretação”. Acredito que faz mais sentido para compreender o texto.

nessa passagem, o ensaio não abandona a via conceitual<sup>14</sup>, apesar de deixar de lado a tentativa de definir conceitos, tal como Adorno ressaltará mais adiante. Os conceitos constituem o material do ensaio. Apesar disso, eles não convergem nem para um princípio primeiro, nem para um fim último. Trata-se muito mais de tematizar os conceitos tais como são dados para, a partir deles, avançar em sua apresentação e interpretação. Por isso também a forma do ensaio produz interpretações que não podem ser filologicamente rígidas, pois não se trata de arrefecer os conceitos, torna-los fixos. São “sobreinterpretações” [*Überinterpretationen*], ou seja, são interpretação de interpretações (das autoras e autores das obras) segundo o “intelecto vigilante”, ou seja, o padrão dominante de ciência. Se não se trata de produzir *definições*, o ensaio, em suas “sobreinterpretações”, apresentam o esforço do sujeito de ir além da “fachada” do conceito dado, para além da “objetividade que se esconde atrás da fachada”<sup>15</sup>, para além da definição de um dado conceito.

Essa tendência em produzir “sobreinterpretações”, segundo Adorno, é constantemente rechaçada, não pelo motivo de ser cientificamente inferior ou de apontar para algo completamente sem embasamento, mas sim pretende evitar “qualquer negatividade”<sup>16</sup>, qualquer negação dos conceitos tais como são dados. Para Adorno, na Alemanha daquele momento, considera-se que quem interpreta é alguém que desorienta a inteligência para um devaneio e implica com algo onde nada há para explicar. Contraposto ao ensaio, o que é aceito como movimento legítimo do pensar, como produção legítima do conhecimento, é “simplesmente registrar e classificar”<sup>17</sup>. Nessa concepção de conhecimento:

“Compreender, então, passa a ser apenas o processo de destrinchar a obra em busca daquilo que o autor teria desejado dizer em dado momento, ou pelo menos reconhecer os impulsos psicológicos individuais que estão indicados no fenômeno. Mas como é quase impossível determinar o que alguém pode ter pensado ou sentido aqui e ali, nada de essencial se ganharia com tais considerações. Os impulsos dos autores se extinguem no conteúdo objetivo que capturam”<sup>18</sup>.

Para Adorno, o ensaio é outra forma de apresentação do conhecimento, ou melhor, outra forma de conhecer não menos legítima que aquela que domina as ciências ou a arte. No

---

<sup>14</sup> Esse é um dos motivos da polêmica com Benjamin. Para isso, cf. o “Excurso” de NOBRE, *op. cit.*, 1998, p. 59 *et seq.* Sobre a posição do pensamento de Benjamin, cf. PALHARES, Taisa Helena Pascale. *Aura: a crise da arte em Walter Benjamin*. São Paulo: Ed. Barracuda, 2006 e PALHARES, T. H. “Walter Benjamin, teoria da arte e reprodutibilidade técnica”. In: Marcos Nobre. (Org.). *Curso Livre de Teoria Crítica*. 3ed. Campinas: Papyrus, 2008.

<sup>15</sup> ADORNO, *op. cit.*, 2008, p. 17.

<sup>16</sup> *Ibidem*.

<sup>17</sup> *Ibidem*.

<sup>18</sup> *Ibidem*.

ensaio, não se trata nem simplesmente de registrar e classificar, nem de especificar os desejos ou os impulsos psicológicos da autora ou autor da obra. É possível reconhecer nesse trecho uma das críticas que vai compor seu livro tardio, a *Teoria estética* (1970): os impulsos individuais das autoras e autores se extinguem exatamente no ponto onde começa o “conteúdo objetivo” da obra de arte. Ir além da fachada conceitual mediante a interpretação não significa mergulhar nas idiossincrasias psicológicas de cada indivíduo. A interpretação é necessária para a forma ensaio, mas num outro sentido, pois somente ela é capaz de liberar a “pletora de significados encapsulada em cada fenômeno espiritual”<sup>19</sup>, de tal maneira que esses significados exigem do receptor o trabalho subjetivo da interpretação. Mais que isso: “nada se deixa extrair pela interpretação que já não tenha sido, ao mesmo tempo, introduzido pela interpretação”<sup>20</sup>. No momento em que a autora ou autor produz a obra, no momento em que esta se transforma em configuração objetiva, é introduzido leituras e interpretações que não aparecem de modo imediato, por assim dizer, no objeto. Um dos mecanismos utilizados para a feitura do ensaio, indica Adorno, é extrair essas interpretações presente na obra mediante processo de interpretação subjetiva. Ora, frente a um diagnóstico de tempo presente onde há uma tendência à integração total e uma dissolução do sujeito (burguês), sem que outro sujeito tenha surgido no horizonte, uma *forma* de apresentação e investigação que privilegie o exercício individual do pensar, utilizando-se da interpretação e liberdade individual, essa forma mesma se mostra como resistência, apesar dela não mudar efetivamente as relações sociais. O ensaio, tal como Adorno vai se referir a ele mais adiante, é a “forma crítica *par excellence*”, mas, ao mesmo tempo, é somente capaz de apresentar e apontar para a dominação social.

Nesse sentido, apesar do que pode suscitar num primeiro momento, que o ensaio seria uma forma *completamente livre*, o que recairia algo sem sentido, a interpretação não é levada adiante sem critérios:

“Os critérios desse procedimento são a compatibilidade com o texto e com a própria interpretação, e também de sua capacidade de dar voz ao conjunto de elementos do objeto. Com esses critérios, o ensaio se aproxima de uma autonomia estética que pode ser facilmente acusada de ter sido apenas tomada de empréstimo à arte, embora o ensaio se diferencie da arte tanto por seu meio específico, os conceitos, quanto por sua pretensão à verdade desprovida de aparência estética”<sup>21</sup>

---

<sup>19</sup> Ibidem.

<sup>20</sup> Ibidem, p. 18.

<sup>21</sup> Ibidem.

Os critérios do procedimento alojados na forma ensaio são essencialmente diferentes daqueles da ciência dominante. Frente ao enrijecimento dessa ciência, nada mais fluido do que os critérios de “compatibilidade com o texto” e com a própria interpretação, ou ainda, “dar voz” ao conjunto de elementos que compõe o objeto. Apesar disso, esses critérios determinam o que há de concreto na forma ensaio. Essa superfluidade, no entanto, é relativa à noção de ciência dominante, que exige definição conceitual e experimento de comprovação, ou seja, o ensaio, frente a esses critérios duros da ciência, é fluido, mas não sem critérios próprios.

Por outro lado, esses critérios específicos do ensaio apontam para algo mais: eles poderiam indicar que o ensaio se aproxima de uma autonomia estética tomada de empréstimo à arte, ou seja, uma autonomia da forma. Afastando-se de Lukács, Adorno afirma que foi exatamente essa autonomia que o primeiro não percebeu, principalmente na “Introdução” do livro *A alma e as formas*<sup>22</sup>. Embora o meio específico do ensaio seja composto por conceitos e sua pretensão de verdade seja desprovida de aparência estética, o ensaio sustenta sua autonomia enquanto forma. A “máxima positivista”, que afirma que os escritos sobre arte não devem “jamais almejar um modo de apresentação artístico, ou seja, uma autonomia da forma”<sup>23</sup>, não conseguem conceber o ensaio em suas características principais, ou seja, não conseguem conceber o ensaio como contendo critérios mais fluídos que os seus e que, por sua vez, o próprio ensaio possui *sua autonomia enquanto forma*.

Essa posição “positivista” se deve a outro fator que o coloca diametralmente oposto à forma ensaio: segundo Adorno, a tendência geral de opor rigidamente sujeito, que conhece, e objeto, a ser conhecido, de tal maneira que essa separação seja tão rígida a ponto de estabelecer um “conhecimento objetivo”. Isso é, a posição “positivista” advoga a favor de uma separação drástica entre a forma e o conteúdo. Nessa corrente do pensamento, o “conteúdo uma vez fixado conforme o modelo da sentença protocolar, deveria ser indiferente à sua forma de exposição, que por sua vez seria convencional e alheia às exigências do assunto”<sup>24</sup>. Nesse sentido, o ensaio, para ser considerado “científico” e corresponder aos critérios de verdade da ciência positivista, teria que estar baseado num “método” que seria aplicável a objetos quaisquer. Ou seja, seus critérios teriam que valer para quaisquer objetos, sem que sua forma sofresse qualquer alteração. A segurança da comprovação da verdade

---

<sup>22</sup> Cf. LUKÁCS, G. *A alma e as formas*. Introdução de Judith Butler; tradução, notas e posfácio de Rainer Patriota. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.

<sup>23</sup> ADORNO, *op. cit.*, 2008, p. 18.

<sup>24</sup> *Ibidem*.

estaria determinada por esse método. Mas, os critérios do ensaio e sua exigência de interpretação vão diretamente de encontro com essa concepção de método e de verdade científica, pois aquele que interpreta depende diretamente do material fornecido pelo objeto, de tal maneira que seria impossível haver *um método* do ensaio, pois cada objeto determina não somente sua apresentação, mas também seus conceitos, seus critérios de validade, bem como a história de produção desses conceitos e critérios.

Mas há um ponto ainda mais profundo com relação à diferença entre os critérios do ensaio e da ciência positivista: a posição do sujeito no conhecimento. Para o “positivismo”, os impulsos subjetivos e expressivos devem ser isolados por um método seguro em nome da objetividade:

“Para o instinto do purismo científico, qualquer impulso expressivo presente na apresentação [*Darstellung*] ameaça a objetividade que supostamente afloraria após a eliminação do sujeito, colocando também em risco a própria integridade do objeto, que seria tanto mais sólida quanto menos contasse com o apoio da forma, ainda que esta tenha como norma justamente apresentar o objeto de modo puro e sem adendos. Na alergia contra as formas consideradas como atributos meramente acidentais, o espírito científico acadêmico aproxima-se do obtuso espírito dogmático.”<sup>25</sup>

Ao se utilizar da interpretação, o ensaio não faz diferença entre a forma e o conteúdo, entre o sujeito e o objeto do conhecimento. Pelo contrário, no ensaio, esses dois termos da teoria tradicional do conhecimento se misturam mediante a forma ensaio. Apesar disso, para Adorno, esses “frutos do rancor” contra o ensaio não são meras inverdades. Caso o ensaio evite a interpretação e caso se recuse a deduzir previamente as configurações culturais a partir de algo que lhes é subjacente, ou seja, caso o ensaio não vá além da fachada conceitual fixada, ele acaba por recair em empreendimentos culturais que “promovem as celebridades, o sucesso e o prestígio de produtos adaptados ao mercado”<sup>26</sup>. Uma dessas formas de ensaio é aquela que aparece nas biografias romanceadas. Esses tipos de produtos culturais promovem a neutralização de “criações espirituais em bens de consumo, um processo que, na recente história do espírito, apodera-se sem resistência de tudo aquilo que, nos países do bloco oriental ainda é chamado de ‘a herança’”<sup>27</sup>. Ensaio desse tipo acabam por se confundir com “folhetins”, que aqueles que se opõe a forma ensaística “acabam por confundir com o ensaio”<sup>28</sup>. Por isso, não se trata de abrir mão da rigidez e do avanço representados pelas diferentes disciplinas científicas, mas de leva-las em consideração no momento da produção

---

<sup>25</sup> Ibidem, pp. 18-19.

<sup>26</sup> Ibidem, p. 19.

<sup>27</sup> Ibidem.

<sup>28</sup> Ibidem.

do ensaio, como ponto de partida. É nesse sentido que ao se libertar completamente das disciplinas acadêmicas, o ensaio acaba por atrair para si mais um revés: a liberdade espiritual acaba perdendo a liberdade, de tal maneira que acata a necessidade “socialmente pré-formada da clientela”<sup>29</sup>. Por isso, “ensaios ruins não são menos conformistas que dissertações ruins”<sup>30</sup>.

Outra “culpa” da forma ensaio é incentivar autores de ensaios ruins a produzirem obras muito mais sobre pessoas do que sobre coisas. Apesar disso e da posição do ensaio, a origem dessa “culpa” está na separação entre ciência e arte, que é irreversível. O processo conhecido como secularização e desmitologização do mundo é incapaz, segundo Adorno, de restituir de uma só vez uma consciência para a qual a “intuição e conceito, imagem e signo, constituam uma unidade”<sup>31</sup>. Essa consciência, se é que alguma vez existiu, é impossível de ser restaurada nas condições “atuais” do avanço do saber, principalmente depois do processo histórico mediante o qual se firmaram as sociedades modernas. Para Adorno, restituir essa consciência seria nada mais do que “utopia”. Por isso, tanto a forma do ensaio quanto a “filosofia”<sup>32</sup> não podem mais imaginar ser capaz de abolir o “pensamento objetivante e sua história, enunciada pela terminologia habitual como a antítese entre sujeito e objeto”<sup>33</sup>.

Não é possível um retorno a tal unidade sem levar em conta o desenvolvimento histórico dessa separação. Mais que isso, quando se tenta reunificar essas duas esferas de modo artificial, se utilizando da técnica desenvolvida no âmbito da ciência, por exemplo, para Adorno, ainda que a arte faça uso da técnica, incorporando-a, há um limite para essa incorporação: se a técnica torna-se completamente absoluta, se a construção na obra de arte torna-se total a ponto de erradicar ou reduzir a “expressão”<sup>34</sup> artística ao mínimo, em suma, se a arte se torna ciência, ela acaba por justificar a manipulação “pré-artística da matéria”, carente de sentido próprio. Nesse ponto, afirma Adorno, “a arte acaba se irmanando com a reificação, contra a qual o protesto, mesmo que mudo e reificado, sempre foi e ainda hoje é a função do que não tem função: a própria arte”<sup>35</sup>.

Apesar da separação historicamente ocorrida entre ciência e arte, o antagonismo entre essas duas esferas não pode ser hipostasiado, caso não se queria reforçar ainda mais a ordem repressiva:

---

<sup>29</sup> Ibidem.

<sup>30</sup> Ibidem.

<sup>31</sup> Ibidem.

<sup>32</sup> Ibidem, pp. 20-21.

<sup>33</sup> Ibidem, p. 21.

<sup>34</sup> Ibidem, p. 22.

<sup>35</sup> Ibidem.

“Os ideais de pureza e asseio, compartilhados tanto pelos empreendimentos de uma filosofia veraz, aferida por valores eternos, quanto por uma ciência sólida, inteiramente organizada e sem lacunas, e também por uma arte intuitiva, desprovida de conceitos, trazem as marcas de uma ordem repressiva. Passa-se a exigir do espírito um certificado de competência administrativa, para que ele não transgrida a cultura oficial ao ultrapassar as fronteiras culturalmente demarcadas. Pressupõe-se assim que todo conhecimento possa, potencialmente, ser convertido em ciência”<sup>36</sup>.

Aquele enrijecimento, a hipostasiação do antagonismo entre ciência, filosofia e arte é indicativo de algo a mais: uma ordem repressiva que não permite a transposição entre uma área e outra. Ou seja, as especializações específicas das áreas do saber, da ciência e das artes, acabam por colocar limites ao pensar. Cada área do saber, cada esfera do conhecimento, possui seus próprios critérios e objetos, de tal maneira que seria difícil sustentar uma forma que privilegie a liberdade do pensar frente a critérios de cada área. Mais do que isso, apesar de cada área possuir seus critérios próprios, pressupõe que todo conhecimento, seja ele qual for, possa ser transformado, em última instância, em ciência. No que diz respeito a esta tendência, repete-se aqui o diagnóstico da *Dialética do esclarecimento* (1947), principalmente aquele descrito no ensaio “O conceito de esclarecimento”. Todo conhecimento só é digno de tal nome se for obtido mediante os critérios da ciência estabelecida.

Essa pressuposição, segundo Adorno, pode ser encontrada nas teorias do conhecimento que distinguem uma “consciência pré-científica” de uma “consciência científica”. Contudo, nem toda “consciência viva” pode ser transformada em “consciência científica”, não por causa de um desejo pessoal ou do método científico em si mesmo, mas sim, afirma Adorno, por “uma diferença qualitativa”<sup>37</sup>. Uma reflexão mais apurada da “consciência viva” pode indicar que “alguns conhecimentos, que não se confundem com impressões arbitrárias, dificilmente podem ser capturados pela rede da ciência”<sup>38</sup>. Um modelo desse tipo, um modelo que privilegie a não redução de certos conhecimentos à arquitetura conceitual científica poderia ser encontrado, segundo Adorno, na obra de Proust e de Bergson. Em Proust, há uma tentativa de expressar conhecimentos necessários e conclusivos sobre as pessoas e as relações sociais as quais estão envolvidas. Esse tipo de conhecimento não pode ser acolhido pela ciência, apesar da comprovada sua objetividade. Então, qual seria o padrão de objetividade desse tipo de conhecimento?

Ele está, segundo Adorno, na experiência individual:

---

<sup>36</sup> Ibidem.

<sup>37</sup> Ibidem.

<sup>38</sup> Ibidem, p. 23.

“O parâmetro da objetividade desses conhecimentos não é a verificação de teses já comprovadas por sucessivos testes, mas a experiência humana individual, que se mantém coesa na esperança da desilusão. Essa experiência confere relevo às observações proustianas, confirmando-as ou refutando-as pela rememoração. Mas a sua unidade, fechada individualmente em si mesma, na qual entretanto se manifesta o todo, não poderia ser retalhada e reorganizada, por exemplo, sob as diversas personalidades e aparatos da psicologia ou da sociologia”<sup>39</sup>

Mais uma vez, surge nos textos de Adorno a importância da experiência individual. Proust teria se servido exatamente de uma técnica que copiava o modelo das ciências, para realizar uma reordenação experimental com o objetivo de salvar ou restabelecer o conhecimento de uma “pessoa experiente”, aquele conhecimento que era expressão de uma consciência individual ainda “nos dias do individualismo burguês”.<sup>40</sup> Para qualquer pessoa, não faria sentido dispensar as experiências individuais de alguém só porque essas experiências não podem ser generalizadas pela ciência como “leis”. Ou seja, essa separação entre ciência e arte não pode ser tomada como algo natural, dado; ela não pode ser hipostasiada sem mais, ao mesmo tempo que não pode ser suplantada:

“Mas a divisão do trabalho do *kosmos noetikós* em arte e ciência não é a única responsável por tudo isso; nem as suas linhas de demarcação podem ser postas de lado pela boa vontade e por um planejamento superior. Pelo contrário, o espírito, irrevogavelmente modelado segundo os padrões da dominação da natureza e da produção material, entrega-se à recordação daquele estágio superado, mas que ainda traz a promessa de um estágio futuro, a transcendência das relações de produção enrijecidas. Assim, o procedimento especializado se paralisa justamente diante de seu objetos específicos”<sup>41</sup>.

Retomando a ideia de procedimento científico, bem como a fundamentação desse procedimento como método, o ensaio, de acordo com suas características próprias, a quais o distanciam desse procedimento, faz uso da crítica ao sistema, já que a separação entre as esferas do conhecimento não pode ser superada. Ao se apoiar na experiência individual e, ao mesmo tempo, ser crítico da noção de sistema, para Adorno, o ensaio se torna superior às teorias empiristas que, embora atribuam uma precedência da experiência aberta frente à ordem conceitual, permanecem sistemáticas, pois definem as condições necessárias para o conhecimento, deixando homogêneo o contexto dessas experiências, tais como as experiências em laboratório. Isso não significa, claro, que essa forma de experiência esteja completamente equivocada e não apresente resultados para melhorar a vida material. Adorno pretende apresentar a hipótese de que nem toda experiência se *reduz* a essa forma estabelecida

---

<sup>39</sup> Ibidem.

<sup>40</sup> Ibidem.

<sup>41</sup> Ibidem, p. 24.

de experiência. Mas a noção “positivista” de experiência tende a reduzir como única e verdadeira aquela forma de experiência “científica”. Por isso, “desde Bacon – ele próprio um ensaísta – o empirismo, não menos que o racionalismo, tem sido um “método””<sup>42</sup>. Como não poderia deixar de ser, o ensaio questiona não só essa noção de experiência, mas também a própria noção de método:

“Nos processos de pensamento, a dúvida quanto ao direito incondicional do método foi levantada quase tão-somente pelo ensaio. Este leva em conta a consciência da não identidade, mesmo sem expressá-la; é radical no não radicalismo, ao se abster de qualquer redução a um princípio e ao acentuar, em seu caráter fragmentário, o parcial diante do total”<sup>43</sup>

O ensaio, obedecendo à sua forma, põe em dúvida o direito incondicional do método, como se este pudesse, de fato, ser o meio mais adequado para conhecer, um meio que não necessariamente tenha relação com a coisa a ser conhecida. O método se apresentaria como um mecanismo que pode ser aplicado a objetos quaisquer, independentemente de seu conteúdo. O ensaio põe em dúvida exatamente esse direito. Sua forma leva em conta a “consciência da não identidade”, mesmo que não tematize diretamente essa consciência. Essa consciência da não identidade é aquela da não identidade entre o ordenamento conceitual e a coisa, a *Sache*, algo que a ciência positivista dominante no período toma como pressuposto, isto é, que o conceito necessariamente corresponderia à coisa sem restos. Ao contrário, o ensaio é consciente da não diluição da coisa no conceito, de tal modo que sua forma privilegia um tipo de investigação e apresentação que coloca limites à tendência do conceito a abarcar a coisa. Por isso, a forma ensaio consegue apontar para o caráter fragmentário dessa relação; consegue apontar, em suma, para o parcial diante do total, neste caso, o sistema conceitual. Tomando como referência essa consciência da não identidade, para Adorno:

“Como a ordem dos conceitos, uma ordem sem lacunas, não equivale ao que existe, o ensaio não almeja uma construção de fachada, dedutiva ou indutiva. Ele se revolta sobretudo contra a doutrina, arraigada desde Platão, segundo a qual o mutável e o efêmero não seriam dignos da filosofia; revolta-se contra essa antiga injustiça cometida contra o transitório, pela qual este é novamente condenado no conceito”<sup>44</sup>.

A forma ensaio privilegia o transitório, o parcial, justamente aquilo que não pode ser reduzido ao conceito. Por isso, o ensaio não tem como meta a construção da “fachada,

---

<sup>42</sup> Ibidem, pp. 24-25.

<sup>43</sup> Ibidem, p. 24.

<sup>44</sup> Ibidem, p. 25.

indutiva ou dedutiva”; dessa meta advém aquela propensão em não direcionar seus objetos e conceitos, nem para um princípio primeiro, nem para definições últimas. Embora seu meio de apresentação seja o conceito, a forma ensaio visa o que não pode ser reduzido ao conceito, o que não pode ser abstraído num conceito invariável no tempo, para o qual seria atribuído uma “dignidade ontológica” à esse resultado da abstração da coisa em conceito. Para Adorno, assim como é impossível pensar o meramente factual sem o conceito – mesmo o termo “factual” já seria um universal e, portanto, um conceito –, tampouco seria possível pensar o mais puro dos conceitos, o mais abstrato deles, sem alguma referência à facticidade<sup>45</sup>. É por isso que a forma ensaio não pode se dar por vencida quando se contrapõe diante dela *verdade* e *história* como opostos irreconciliáveis, ou seja, tudo que é verdadeiro não poderia estar no transitório e, portanto, não poderia ser histórico e vice-versa. Para Adorno, essa seria uma das caracterizações mais explícitas do que ele designa como “método positivista”. Pelo contrário, no ensaio, verdade e história encontram seu lócus próprio, onde ambos se combinam:

“Se a verdade tem, de fato, um núcleo temporal, então o conteúdo histórico tona-se, em sua plenitude, um momento integral dessa verdade; o *a posteriori* torna-se concretamente um *a priori*, e não apenas genericamente, como Fichte e seus seguidores o exigiam”<sup>46</sup>.

A verdade possui um núcleo temporal<sup>47</sup>. Essa expressão será utilizada por Adorno em vários textos, inclusive no texto do prefácio à *Dialética do esclarecimento* de 1969. Esse termo, como será visto adiante, foi retirado de seu “laboratório” para *Dialética negativa*, isto é, foi retirado do texto “Aspectos” (1956) que compõe um dos *Três estudos sobre Hegel*. Adorno chama a atenção aqui que o ensaio, como forma, possui como um de seus motrizes o conteúdo histórico. Mais que isso, que a verdade contém em seu núcleo a história, isto é, aquilo que é transitório e parcial. Se esses são os momentos para os quais o ensaio aponta, ele aponta, por sua vez, para o “núcleo temporal da verdade”. É por isso que Adorno utiliza o jogo conceitual invertido entre o *a priori* e o *a posteriori* na citação acima: aquilo que seria *a posteriori* (o transitório, parcial) tona-se *a priori* na forma do ensaio, enquanto no

---

<sup>45</sup> Ver próximo capítulo.

<sup>46</sup> Ibidem, p. 26.

<sup>47</sup> Essa expressão se encontra presente no “Aspectos”, um dos *Três estudos sobre Hegel* e será, utilizada ainda outra vez no prefácio da *Dialética do esclarecimento*, onde Horkheimer e Adorno fazem aquela reavaliação do diagnóstico de tempo de 1947, tal como foi indicado na “Introdução desta tese. Para eles, uma teoria que atribui à “verdade um núcleo temporal”, não pode deixar de fazer modificações no diagnóstico quando as relações sociais se modificam. Em meu mestrado defendi que esse prefácio é um dos indicativos de que Adorno mudou de diagnóstico de tempo presente porque encontrou disponíveis na sociedade capitalista potenciais de resistência. Cf. JANUÁRIO, *op. cit.*, 2013.

positivismo, ele seria meramente caso do universal e permanente. O transitório e parcial, a história, tonar-se, no ensaio, explícito por ser considerado constituinte da verdade. É por isso que o ensaio aponta também para uma outra relação com a experiência:

“A relação com a experiência – e o ensaio confere à experiência tanta substância quanto a teoria tradicional à meras categorias – é uma relação com toda a história; a experiência meramente individual, que a consciência toma como ponto de partida por sua proximidade, é ela mesma já mediada pela experiência mais abrangente da humanidade histórica; é um mero autoengano da sociedade e da ideologia individualistas conceber a experiência da humanidade histórica como sendo mediada, enquanto o imediato, por sua vez, seria a experiência própria de cada um”<sup>48</sup>

Diferentemente do “positivismo” – e esse ponto será um dos vetores de discordância e debate entre Adorno e Popper no que ficou conhecido como *Disputa do positivismo na sociologia alemã* –, onde a experiência só recebe a dignidade de *científica* quando ela nada mais faz que comprovar ou refutar alguma proposição teórica, ou seja, além de carecer de aspectos históricos, com ela não se *conhece*, mas sim, comprova ou refuta algo que já se sabe. Ao contrário, no ensaio é possível sustentar outra relação com a experiência, principalmente tendo em vista a experiência “meramente individual”. Para Adorno, assim como em sua leitura de Hegel,<sup>49</sup> a experiência individual, considerada como imediata e como ponto de partida, é já mediada pela experiência da humanidade histórica. O imediato é já, ao mesmo tempo, mediado. A experiência proporcionada pelo ensaio é consciente, por assim dizer, de que a experiência individual se relaciona com toda a história. Se o transitório, parcial e histórico constitui o núcleo da verdade, então o ensaio proporciona à experiência individual também a experiência mais abrangente da humanidade histórica, isto é, a experiência e “aprendizagem” acumulados por toda história da humanidade, que aparecem incrustados na obra, ou seja, no objeto. Como será visto na próxima parte desta tese (Parte II), não só esta noção de acúmulo de experiência, quanto os próprios termos utilizados por Adorno – imediato, mediado, experiência etc. – decorrem de seus “estudos” da filosofia hegeliana. No entanto, esses estudos, combinados com uma mudança de diagnóstico de tempo presente, vão levar Adorno a modificar a constelação conceitual de seu modelo crítico da década de 1960 – uma dialética negativa.

Mas aqui em “O ensaio como forma”, o diagnóstico ainda é aquele que não aponta para potenciais de resistência a não ser aquele que denuncia a dominação que encontra na forma ensaio o melhor meio para isso. A experiência individual, imediata, que o ensaio como

---

<sup>48</sup> ADORNO, *op. cit.*, 2008, p. 26.

<sup>49</sup> Cf. os capítulos 4 e 5 desta tese.

forma exige, é já, ao mesmo tempo, uma experiência histórica mais abrangente. Por isso, o ensaio deixa de lado o pressuposto positivista de que aquilo que é historicamente produzido deve ser deixado de lado como objeto da teoria, pois não seria possível encontrar nessa produção o verdadeiro. Por mais que o ensaio se utilize de conceitos, por mais que estes possuam um grau de abstração acentuado e, portanto, num primeiro momento, não parecem históricos, o ensaio, ao contrário da ordem científica dominante, não outorga maior solenidade à abstração. Sem essa consciência histórica e sem a consciência de não identidade entre conceito e coisa que, no caso da forma ensaio, é necessária, essa abstraidade do conceito torna o pensamento cada vez mais “volátil”, mais distante do real, perdendo a conexão exatamente com o mundo historicamente produzido.

O ensaio, para Adorno, repara “uma parte dessa perda”<sup>50</sup>, aquela perda ocasionada pela abstração, necessária ao se lidar com conceitos. A objeção contra o ensaio, de que ele se constituiria como algo completamente fragmentário e, portanto, sem sentido, tem como ponto de partida que a totalidade social é tal como se apresenta. A abstração nada mais faz do que indica o “essencial” dessa totalidade. O ensaio como forma, ao contrário, é avesso a abstração sem mais:

“O ensaio, porém, não quer procurar o eterno no transitório, nem destilá-lo a partir deste, mas sim eternizar o transitório. A sua fraqueza testemunha a própria não identidade, que ele deve expressar; testemunha o excesso de intenção sobre a coisa e, com isso, aquela utopia bloqueada pela divisão do mundo entre o eterno e o transitório. No ensaio enfático, o pensamento se desembaraça da ideia tradicional de verdade”<sup>51</sup>

A forma ensaio predispõe o pensar a “eternizar o transitório”, ou seja, sua forma não permite a fixação em elementos eternos ou princípios últimos. O que é considerado a fraqueza do ensaio, a carência de definições dos conceitos, é, na verdade, a testemunha da não identidade entre conceito e coisa, pois se a coisa possui como característica ser *histórica*, sua transitoriedade não permite a fixação em conceitos. É nesse sentido que a ideia tradicional de verdade como algo fixo no tempo e no espaço, algo eterno, é renegada pelo ensaio. É por isso também, por sua vez, que com essa disciplina embasada na consciência de não identidade, o ensaio suspende, ao mesmo tempo, não só a ideia tradicional de verdade, mas também o conceito tradicional de método. No ensaio, o pensar é “profundo” desde que se entenda essa noção de profundidade não como a capacidade – mediante o método – de reduzir o objeto a

---

<sup>50</sup> Ibidem, p. 27.

<sup>51</sup> Ibidem.

outra coisa diferente dele, mas sim por se aproximar do objeto sem fazer essa redução. Comparando com a visão tradicional de ciência, o ensaio buscaria manejar assuntos considerados dedutíveis por essa visão, mas sem buscar exatamente uma dedução última, completa, onde seria possível alcançar algo, mais uma vez, “eterno”. Mais que isso, o ensaio fornece as condições para unir livremente, mediante o pensar, o que se encontra unido nos objetos. Sua “dedução” não vai além das mediações históricas. Com isso, o ensaio:

“Não insiste em alcançar algo para além das mediações – e estas são mediações históricas, nas quais está sedimentada a sociedade como um todo – mas, busca o teor de verdade como algo histórico por si mesmo. Não pergunta por nenhum dado primordial, para transtorno da sociedade socializada [*vergesellschafteten Gesellschaft*], que justamente por não tolerar o que não traz a sua marca, tolera menos ainda o que lembra a sua própria onipresença, citando necessariamente como seu complemento ideológico aquela natureza que seu própria práxis eliminou por completo”<sup>52</sup>

Para a forma ensaio, o teor de verdade não está nem nas categorias abstratas, nem no caráter atemporal dos conceitos, mas sim presente como algo histórico por si mesmo. A forma ensaio não privilegia a pergunta por algo primordial, algo que vai de encontro, segundo Adorno, à “sociedade socializada” – este um termo irônico, pois, segundo seu diagnóstico de tempo presente, o que se socializou foi a dominação<sup>53</sup>. Esta sociedade não tolera aquilo que não traz sua marca, ou seja, a capacidade de produzir abstração; mas, para Adorno, tolera menos ainda aquilo que lembra sua própria onipresença, ou seja, o ensaio remete ao caráter histórico da sociedade socializada que tende a se apresentar como algo dado, fixo e eterno, apontando para o caráter ideológico dessa apresentação. Dessa condição decorre, mais uma vez, um dos elementos de rejeição da forma ensaio.

Nessa relação entre o que é histórico e eterno, ao mesmo tempo em que o ensaio permanece nas mediações históricas em que a sociedade aparece como um todo, ele denuncia também a ilusão de que o pensar possa passar da “*thesis*”, da cultura, para a “*physis*”, para a natureza, isto é, da teoria para a natureza<sup>54</sup>. Mais que isso, afirma Adorno, para o ensaio, qualquer grau de mediação é ao mesmo tempo imediato, até que o ensaio comece a reflexão (essa afirmação está em acordo com a dialética em Hegel; não importa onde se começa o

<sup>52</sup> Ibidem.

<sup>53</sup> Por motivos de espaço e de coesão temática, não desenvolverei as implicações desse termo “sociedade socializada”. Adorno o repete em vários outros textos, mas será em *Theorie der Halbbildung* que Adorno deixará explícito o sentido dessa expressão. A sociedade socializada é aquela dominada pelo capitalismo tardio industrial, que acaba por desenvolver uma forma de produção de bens culturais específica – a indústria cultural – que corresponde a uma formação específica a *Halbbildung*, a quasiformação. Sobre esse tema, cf. o capítulo 3 desta tese.

<sup>54</sup> Ibidem, p. 28.

movimento dialético, pois ele seria “circular”; o ponto de partida é um imediato). Para Adorno, diferentemente da concepção positivista de ciência, o ensaio indica que a teoria seria impossível, proposição por proposição, corresponder à “natureza”, portanto, não haveria ponto de partida “mais simples” que pudesse levar a teoria à correspondência da natureza, ou seja, até “o mais complexo”.

Dessa indicação de impossibilidade, é tematizado, mais uma vez, a impossibilidade de *definição*. Para Adorno, a história da filosofia foi capaz de produzir a crítica a noção de definição, tais como atestam as obras de Kant, Hegel e Nietzsche. Apesar disso, a noção de ciência dominante simplesmente ignora essa crítica, tornando a definição uma de suas balizas principais. Os “neopositivistas” com sua concepção de ciência, bem como a obrigação de definir conceitos dada por essa concepção, acabam por regredir a concepção escolástica, pois desde Kant e sua *Crítica da razão pura*, segundo Adorno, está posto uma crítica mordaz contra os resíduos da escolástica presentes no pensamento. Após essa crítica, a ideia de que a definição fixa o objeto, tornando-o objetivo e a definição “aplicável” a quaisquer objetos, é rechaçada. Kant teria substituído a definição verbal – algo recorrente no “positivismo” – pelos conceitos a partir dos processos pelos quais eles são gerados. Não se define conceitos a partir do exterior, mas sim, se toma um conceito a partir de sua produção. É exatamente esse procedimento que será adotado e aprofundado por Hegel. O ensaio, contudo, é ainda de outra ordem:

“O ensaio, em contrapartida, incorpora o impulso antissistemático em seu próprio modo de proceder, introduzindo sem cerimônias e “imediatamente” os conceitos, tal como eles se apresentam. Estes só se tornam mais precisos por meio das relações que engendram entre si. Pois é mera superstição da ciência propedêutica pensar os conceitos como intrinsecamente indeterminados, como algo que precisa de definição para ser determinado. A ciência necessita da concepção dos conceitos como uma *tabula rasa* para consolidar a sua pretensão de autoridade, para mostra-se como o único poder capaz de sentar-se à mesa. Na verdade, todos os conceitos já estão implicitamente concretizados pela linguagem em que se encontram. O ensaio parte dessas significações e, por ser ele próprio essencialmente linguagem, leva-as adiante; ele gostaria de auxiliar o relacionamento da linguagem com os conceitos, acolhendo-os na reflexão tal como já se encontram inconscientemente denominados na linguagem”<sup>55</sup>

Tomar os conceitos tais como eles se apresentam; esta afirmação de Adorno vai exatamente ao encontro da *Fenomenologia do espírito* de Hegel e da leitura que Adorno faz de seu pensamento. O ensaio parte da definição do conceito tal como é dada. A precisão conceitual no ensaio se dá por meio de relações com outros conceitos que, de certa maneira, já

---

<sup>55</sup> Ibidem, p. 29.

estão determinados pela linguagem. A forma ensaio exige que se parte dessas significações dadas e leve-as adiante. Com isso, ele evita a *definição*, partido da determinação dada pela linguagem, o que faz avançar a significação de um determinado conceito com relação a outros conceitos e, por isso, se produz no ensaio um caráter antissistemático. Na ciência positivista, toma-se o conceito como se fosse necessário, primeiramente, determina-los, como se eles fossem em sua própria natureza indeterminados, como se eles fossem somente ajuntamento de sílabas. Na verdade, tal como aponta Adorno, todo conceito já está concretizado na linguagem na qual se encontram. É dessas configurações (constelação conceitual) que o ensaio parte para a concretização dos conceitos, sendo que essa concretização só pode se dar mediante o avanço na apresentação, levando-se em conta suas características históricas.

Com isso, ao mesmo tempo, o ensaio põe em dúvida uma certeza posta pela ciência: o ensaio duvida se seria possível saber com certeza se todos os sentidos possíveis de um conceito seriam alcançados por uma pessoa. Dessa dúvida surge sua principal diferença com a forma de apresentação conhecida como tratado. Se o ensaio resiste em eliminar aquilo que não cabe nos conceitos, o tratado, pelo contrário, tem como meta ser exaustivo com relação ao objeto, descartando exatamente aquilo que não cabe em conceitos. Apesar desse *modus operandi*, o ensaio não pode nem dispensar os conceitos universais, nem proceder com eles de maneira arbitrária. Como consequência, afirma Adorno, a *apresentação* é a característica mais importante para o ensaio, em comparação com o método científico dominante, onde se tem como principal característica o isolamento do objeto no procedimento metodológico; este seria completamente indiferente com relação aos objetos e sua história. Nesse sentido:

“O “como” da expressão deve salvar a precisão sacrificada pela renúncia à delimitação do objeto, sem todavia abandonar a coisas ao arbítrio de significados conceituais decretados de maneira definitiva. Nisso, Benjamin foi o mestre. O ensaio exige, ainda mais que o procedimento definitivo, a interpretação recíproca de seus conceitos no processo de experiência espiritual. Nessa experiência, os conceitos não formam um *continuum* de operações, o pensamento não avança num sentido único; em vez disso, os vários momentos se entrelaçam como num tapete. Da densidade dessa tessitura depende a fecundidade dos pensamentos. O pensador, na verdade, nem sequer pensa, mas sim faz de si o palco da experiência espiritual [*geistige Erfahrung*], sem dessemearhá-la. Embora o pensamento tradicional também se alimente dos impulsos dessa experiência ele acaba eliminando, em virtude de sua forma, a memória desse processo. O ensaio, contudo, elege essa experiência como modelo, sem, entretanto, como forma refletida, simplesmente imitá-la; ele a submete à mediação através de sua própria organização conceitual; o ensaio procede, por assim dizer, metodicamente sem método”<sup>56</sup>.

---

<sup>56</sup> Ibidem, p. 30.

Ao contrário da predisposição de ser exaustivo, tal como o tratado ou um ordenamento conceitual positivista tende a ser, o ensaio exige aquela interpretação recíproca dos conceitos, entre eles mesmos ao mesmo tempo; o pensar efetua a “experiência espiritual”, isto é, pensa os conceitos experimentando sua relação entre outros conceitos e a coisa que é conceituada. Por isso que “proceder metodicamente sem método” significa aqui tomar a articulação conceitual de outro modo, diferente daquele da filosofia tradicional. O que é metodicamente sem método é, na verdade, a apresentação de conceitos postos em relação com outros conceitos, evitando criar uma hierarquia dedutiva entre eles, ao mesmo tempo em que se faz a experiência dessa apresentação. Mais que isso, o pensar, ou melhor, o pensador se faz de palco da experiência espiritual, sem que haja uma força externa aos conceitos para que eles sejam definidos e se sejam coordenados de maneira hierárquica<sup>57</sup>. Por isso, não se trata de “definição”, mas sim de *constelação conceitual*<sup>58</sup>, termo este tão conhecido na bibliografia sobre Adorno e Benjamin. Esse modo de operar indica que todos os conceitos devem ser expostos no ensaio de tal maneira a carregar consigo o sentido de todos os outros: “cada conceito deve ser articulado por sua configuração com os demais”<sup>59</sup>. Em outras palavras, “definição” é substituída por uma “relação conceitual”, ou seja, constelação conceitual; cada conceito apoia o sentido de todos os outros de modo a apresentar seu sentido<sup>60</sup>, de tal maneira a criar um “campo de forças”, uma configuração conceitual determinada:

“No ensaio, elementos discretamente separados entre si são reunidos num todo legível; ele não constrói nenhum andaime ou estrutura. Mas, enquanto configuração, os elementos se cristalizam por seu movimento. Essa configuração é um campo de forças, assim como cada formação do espírito, sob o olhar do ensaio, deve se transformar num campo de forças”<sup>61</sup>

Com esta citação acima, Adorno termina a primeira parte de “O ensaio como forma”. Ou seja, depois de uma breve apresentação das características gerais da forma ensaio, depois de defender que essa forma possui uma autonomia própria, além de proporcionar um modo de pensar os objetos culturais livremente, Adorno passa, na segunda parte, a precisar o que significa esse “procedimento metodológico sem método”. Em suma, Adorno passa a afastar o

<sup>57</sup> Dez anos depois Adorno vai desenvolver essa posição do pensar em outros termos, a saber, na relação entre “passividade” e “atividade” do pensar. Cf. NOBRE, M.; JANUÁRIO, A. M. “Exercício de leitura de ‘Anotações ao pensar filosófico’ de Theodor Adorno in *Cadernos de filosofia alemã*. Vol. 19, nº 2, pp 39-65.

<sup>58</sup> Sobre a ideia de constelação, cf. GATTI, L., *Constelações. Crítica e verdade em Benjamin e Adorno*. São Paulo: Loyola, 2009

<sup>59</sup> ADORNO, *op. cit.*, 2008, p. 31.

<sup>60</sup> Essa forma de apresentação também exige uma construção de outra “linguagem”. Cf. von HOFFMANN, R. *Figuren des Scheins: Studien zum Sprachbild und zur Denkform Theodor W. Adorno*. Bonn: Bouvier, 1984.

<sup>61</sup> ADORNO, *op. cit.*, 2008, p. 31.

ensaio da noção de método científico, o que significa afirmar, ao mesmo tempo, que o ensaio deveria ser compreendido como um protesto contra as quatro regras do *Discurso do método* de Descartes. O motivo de citar essas quatro regras do *Discurso* é que Adorno compreende que a ciência dominante, do que ele chama de “positivismo”, opera segundo o “método” circunstanciado a essas quatro regras.

A primeira das regras apresentada por Descartes em seu livro diz respeito à percepção clara e distinta, a certeza livre da dúvida. Como já dito anteriormente, a forma ensaio põe diante de si, de saída, a dúvida quanto à precisão conceitual. Se os conceitos não são definidos de antemão, se o ensaio não exige a definição e fixação dos conceitos num sentido único e completo, ele deixa em suspensão constante a certeza de saber se o conceito corresponde à coisa conceituada. A consciência de não identidade está na própria forma do ensaio, permitindo que não se produza justamente as condições para a afirmação dessa primeira regra cartesiana.

A segunda regra do *Discurso*, que trata da divisão dos objetos em tantas parcelas possíveis e quantas necessárias para não só resolver as dificuldades de conhecimento do objeto, como também proceder de tal maneira a conhecer *completamente, em todas as suas partes*. Esse caráter analítico da ciência também é alvo de crítica da forma ensaio. Para Adorno, essa “segunda regra” vale ainda mais para os esquemas conceituais: na teoria tradicional, a organização dos conceitos pretende equiparar-se à “estrutura do Ser”, que pressupõe, por isso, ser possível de ser analisada. Mas os “artefatos que constituem o objeto do ensaio, *resiste* à análise de elementos e somente podem ser construídos a partir de sua ideia específica”<sup>62</sup>. No ensaio, por um lado, a totalidade não pode ser hipostasiada, deve-se considerar que, de fato, o objeto é constituído de “partes”; por outro, contudo, não se pode hipostasiar os produtos da análise, isto é, os elementos, a partes, em detrimento do todo. É diante de ambos, a totalidade e os elementos, que o ensaio se coloca como a expressão da ação recíproca entre esses dois extremos: “Os momentos não podem ser desenvolvidos puramente a partir do todo, nem o todo a partir dos momentos. O todo é mônada e, entretanto, não o é; seus momentos, enquanto momentos da natureza conceitual, apontam para além do objeto específico no qual se reúnem”<sup>63</sup>. Essa descrição já foi vista aqui anteriormente, no capítulo anterior. Em “Crítica cultural e sociedade” é exatamente dessa maneira que Adorno vai qualificar a crítica dialética imanente da cultura. No entanto, neste contexto, não se trata

---

<sup>62</sup> Ibidem, p. 31. Grifo nosso.

<sup>63</sup> Ibidem, p. 32. Como ficará mais claro no próximo capítulo, essas considerações estão diretamente relacionadas à leitura de Adorno de Hegel.

especificamente de opor-se a uma forma de crítica “dada” da cultura, isto é, não crítica e não dialética, mas sim especificar (e defender) que a própria forma do ensaio é “dialética”, sem se utilizar deste termo.

No que diz respeito à forma ensaio, apesar dela apontar para além do objeto, a forma ensaio não acompanha a apresentação até esse “além”. Sua disciplina, manter o objeto sempre à vista da experiência individual, o prende ao objeto e a seus momentos históricos específicos, evitando assim não só a redução do “parcial” a um universal, como também evitando a abstração impulsionada pelos conceitos. Tal com visto anteriormente, o ensaio não parte nem de princípios primeiros, nem procura encontrar definições últimas. Seu ponto de partida é sempre o que é *dado*. Por isso, a terceira regra cartesiana também é negada pelo ensaio. Essa regra é aquela que recomenda seguir por ordem os pensamentos, começando pelos mais simples até subir, pouco a pouco, até os conhecimentos mais complexos, pois o ensaio toma o que é dado admitindo que este pode ser, na verdade, produzido, resultado de um processo. Ora, se o ponto de partida do ensaio é o dado, então, contradizendo essa regra, seu ponto de partida é exatamente, ao mesmo tempo, o mais complexo. Por tomar os objetos e conceitos como são *dados*, de modo imediato, a complexidade desses últimos também já é dada. Mas mais que isso, o ensaio abala exatamente a suposta segurança que ciência dominante tem com essa regra:

“Contraopondo-se ao *convenu* da inteligibilidade, da representação da verdade como um conjunto de efeitos, o ensaio obriga a pensar a coisa, desde o primeiro passo, com a complexidade que lhe é própria, tonando-se um corretivo daquele primitivismo obtuso, que sempre acompanha a *ratio* corrente. Se a ciência, falseando segundo seu costume, reduz a modelos simplificadores as dificuldades e complexidades de uma realidade antagônica e monodologicamente cindida, diferenciando posteriormente esses modelos por meio de um pretense material, então o ensaio abala a ilusão desse mundo simples lógico até em seus fundamentos, uma ilusão que se presta comodamente à defesa do *status quo*”<sup>64</sup>.

A quarta regra, aquela que afirma que seria necessário fazer em toda parte enumerações tão completas e revisões tão gerais que nada reste a omitir, ou seja, a regra de esmiuçar o objeto até a exaustão, acusa o ensaio exatamente por não cumprir esse requisito ao máximo. Para Adorno, essa regra tem que pressupor necessariamente que o objeto se entregaria sem reservas às análises dos conceitos, “sem deixar nenhum resto que não possa ser antecipado a partir desses conceitos”<sup>65</sup>. Mais que isso, essa regra pressupõe que o objeto possa ser exposto numa cadeia contínua e lógica de deduções até a sua completude. Essa é, com certeza, uma

---

<sup>64</sup> Ibidem, p. 33.

<sup>65</sup> Ibidem, p. 33-34.

“suposição própria da filosofia da identidade”<sup>66</sup>, que pressupõe sem mais que o objeto corresponderá perfeita e completamente a seu conceito, que nada sobrar. Mesmo a ciência “aberta à empiria”<sup>67</sup> requer “revisões abrangentes” e “continuidade na exposição”<sup>68</sup>. Mas essa exigência de continuidade e de revisão abrangente, a regra do conhecimento exaustivo, acaba por prejudicar a coerência do objeto, sua harmonia própria. Sua coerência é exatamente a da descontinuidade, pois o objeto, posto na forma do ensaio, possui em si mesmo um caráter antagônico, ainda mais se tratando do objeto das ciências humanas ou ciências do espírito, pois eles partem de uma “realidade antagônica e cindida”. O ensaio, segundo Adorno, como já visto na primeira parte do texto, não pode nem pretender corresponder completamente ao objeto, nem deduzi-lo a partir de princípios gerais, não restando nada mais para ser dito:

“É inerente à forma do ensaio sua própria relativização: ele precisa se estruturar como se pudesse, a qualquer momento, ser interrompido. O ensaio pensa em fragmentos, uma vez que a própria realidade é fragmentada; ele encontra sua unidade ao busca-la através dessas fraturas, e não ao aplinar a realidade fraturada. A harmonia uníssona da ordem lógica dissimula a essência antagônica daquilo sobre o que se impõe. A descontinuidade é essencial ao ensaio: seu assunto é sempre um conflito em suspenso. Enquanto concilia os conceitos uns com os outros, conforme as funções que ocupam no paralelogramo das forças dos assuntos em questão, o ensaio recua diante do conceito superior, ao qual o conjunto deveria se subordinar; seu método sabe que é impossível resolver o problema para o qual este conceito superior simula ser a resposta, mas apesar disso também busca uma solução”<sup>69</sup>.

A regra do ensaio é aquela da “constelação conceitual”, de tal maneira a permitir a “consciência da não identidade” entre o objeto e os conceitos, e entre os conceitos, sem que esses sejam postos numa hierarquia. A “harmonia conceitual”, aquela da ordem lógica, acaba por dissimular a descontinuidade presente no objeto, a desarmonia de uma realidade fragmentada, dominada por uma forma de organização social histórica: o capitalismo tardio industrial<sup>70</sup>. Se fosse possível se referir à uma “harmonia dos conceitos”, esta seria alcançada com a aproximação dos conceitos numa constelação conceitual específica para cada objeto, ou seja, mediante a apresentação dos objetos. Embora se saiba que aquele conceito superior, que abrangeria todos os conceitos “secundário”, não seja a solução presente no ensaio, este busca uma solução específica na apresentação em conjunto com outros conceitos (a noção mesma de constelação). Mesmo o termo “*Versuch*” (ensaio), que em alemão também significa

---

<sup>66</sup> Ibidem, p. 34.

<sup>67</sup> Ibidem.

<sup>68</sup> Ibidem.

<sup>69</sup> Ibidem, p. 35.

<sup>70</sup> Em meu mestrado, tendei apresentar em que medida esse termo designa a forma de organização social nos textos tardios de Adorno. Cf., JANUARIO, *opus cit.*, 2013.

“tentativa”, é uma palavra que indica justamente a consciência da própria falibilidade e transitoriedade, na mesma medida em que “tenta”, por assim dizer, acertar no objeto. No ensaio, segundo Adorno, aparece aquela “intenção tateante”<sup>71</sup>. Nesse sentido, a composição do ensaio deve permitir que num traço parcial, no momento de transitoriedade do objeto, resplandeça o todo, sem que esse seja afirmado como uma totalidade que não deixa restos. Essa totalidade só poderia ser apresentada com relação a outros ensaios – tal como estaria constituído na ideia de enciclopédia<sup>72</sup>: “ele [o ensaio] corrige o aspecto contingente e isolado de suas intuições na medida em que estas se multiplicam, confirmam e delimitam, em seu próprio percurso ou no mosaico de suas relações com outros ensaios, mas não na abstração que deduz suas peculiaridades”<sup>73</sup>.

Citando Max Bense<sup>74</sup> - e concordando com ele – Adorno afirma que é exatamente essa aversão à compressão da totalidade do conceito sob a coisa, sob o objeto, que diferencia o ensaio do tratado. Este último, como dito anteriormente, é justamente a tentativa de exaurir o objeto em todos os seus elementos. Por isso que “escreve ensaisticamente quem compõe experimentando”<sup>75</sup> o objeto e não tentando descrevê-lo até a exaustão. Contudo, frente à ciência dominante, há um mal-estar explícito nesse procedimento. Esse mal-estar possui tanto verdade quanto não verdade:

“Sua verdade porque o ensaio, de fato, não chega a uma conclusão, e essa sua incapacidade reaparece como paródia de seu próprio *a priori*; a ele é imputada a culpa que na verdade cabe às formas que apagam qualquer vestígio de arbitrariedade. Mas esse seu mal-estar não é o verdadeiro, porque a constelação do ensaio não é tão arbitrária quanto pensa aquele subjetivismo filosófico que desloca para a ordem conceitual a coerção própria à coisa. O que determina o ensaio é a unidade de seu objeto, junto com a unidade de teoria e experiência que o objeto acolhe. O caráter aberto do ensaio não é vago como o do ânimo e do sentimento, pois é delimitado por seu conteúdo. Ele resiste à ideia de obra-prima, que por sua vez reflete as ideias de criação e totalidade”<sup>76</sup>

O ensaio não é rapsódico e nem arbitrário. Sua unidade está na unidade de seu objeto e de seu processo histórico de formação, sendo que este acaba por acolher em seu material uma unidade teórica e uma unidade de experiência, aquela da experiência individual. Em suma, o ensaio não é completamente aberto porque é delimitado pelo conteúdo presente no objeto e

---

<sup>71</sup> Ibidem.

<sup>72</sup> Essa ideia de “pensar enciclopédico” será desenvolvida posteriormente na *Dialética negativa*, principalmente o final da “Introdução” do livro de 1966.

<sup>73</sup> Ibidem, p. 35.

<sup>74</sup> BENSE, M. „Über der Essay und seine Prosa“ in *Merkur*. 1. (1947), p. 418.

<sup>75</sup> BENSE, M. *apud* ADORNO, ibidem, p. 35.

<sup>76</sup> Ibidem, p. 36.

pela experiência individual (subjéitiva) daquele que o compõe e “tenta” apresentar o objeto. O conteúdo do objeto é constituído historicamente, o que faz com que o ensaio, como já dito aqui, não parta de “Adão e Eva”, mas recebe o material do objeto tal como este foi produzido. Sua forma indica, portanto, que nada pode ser efetivamente criado do nada, que nada humano pode ser criação, pois sempre tem como tema algo já criado.

Retomando os critérios da teoria tradicional, Adorno aponta que o ensaio é mais aberto e mais fechado, ao mesmo tempo, com relação ao “pensar tradicional”. Ele é mais aberto porque nega qualquer sistemática, ou seja, não hierarquiza os conceitos. Ao mesmo tempo, ele é mais fechado porque trabalha efetivamente na forma da apresentação:

“A consciência da não identidade entre o modo de apresentação e a coisa impõe à apresentação um esforço sem limites. Apenas nisso o ensaio é semelhante à arte; no resto, ele necessariamente se aproxima da teoria, em razão dos conceitos que nele aparecem, trazendo de fora não só seus significados, mas também seus referenciais teóricos”<sup>77</sup>.

Ora, se o ensaio contém a consciência da não identidade e se seu esforço está na apresentação, a experiência espiritual acaba por absorver não somente os conceitos, mas também as experiências externas, aquelas cristalizadas no objeto e no saber sobre este último. Nesse sentido, o ensaio, com já dito aqui, não deixa de levar em consideração os desenvolvimentos das teorias e disciplinas especializadas. O conhecimento produzido por essas disciplinas também é dado, por assim dizer, em conjunto com o objeto no momento em que se inicia a investigação e apresentação deste objeto. Contudo, o ensaio absorve essas teorias e “experiências” de maneira crítica, ou seja, tendo em vista a não identidade entre os conceitos e o que é conceituado:

“O ensaio devora as teorias que lhe são próximas; sua tendência é sempre a de liquidar a opinião, incluindo aquela que ele toma como ponto de partida. O ensaio continua sendo o que foi desde o início, a forma crítica *par excellence*; mais precisamente, enquanto crítica imanente de configurações espirituais e confrontação daquilo que elas são com seu conceito, o ensaio é crítica da ideologia”<sup>78</sup>.

Com isso, o ensaio é acusado de não fornecer nenhum ponto de vista<sup>79</sup>. Se fosse permitido falar de ponto de vista no ensaio, este seria aquele do objeto e sua história, o único possível à sua forma. Essa crítica está fundada, segundo Adorno, justamente naquilo que ele

---

<sup>77</sup> Ibidem, p. 37.

<sup>78</sup> Ibidem, p. 38.

<sup>79</sup> Adorno vai retomar esse tema do ponto de vista na *Dialética negativa* para afirmar que a “dialética não é um ponto de vista”. Este é mais um ponto que faz ligação direta com o livro de 1966.

se opõe: a verdade como resultado. Essa doutrina do “ponto de vista”, contudo, deixou de fazer a crítica ao conceito supremo; ela o aceitou sem mais. Acabou por defender o resultado em face do processo em si mesmo descontínuo. Mesmo em sua “versão” dialética, essa doutrina do ponto de vista acabou por defender o “método dialético” como se este fosse algo enrijecido, fixo. É por isso que, segundo Adorno:

“O ensaio é mais dialético do que a dialética, quanto esta discorre sobre si mesma. Ele toma a lógica hegeliana ao pé da letra: a verdade da totalidade não pode ser jogada de modo imediato contra os juízos individuais, nem a verdade pode ser limitada ao juízo individual: a pretensão de singularidade à verdade deve, antes, ser tomada literalmente, até que sua inverdade tonar-se evidente”<sup>80</sup>.

Para Adorno, é o aspecto não completamente resolvido, a rejeição de tratar um tema até sua exaustão, que faz no ensaio tornar não verdadeiro aquilo que se apresenta como a verdade do processo, ou seja, o resultado. Mas a não verdade também se manifesta na mera forma do ensaio, já que ele não só se refere, como também tem como ponto de partida as formas culturais pré-formadas, prontas, como se fossem mesmo o resultado. Apesar disso, afirma Adorno, quanto mais o ensaio suspende a ideia de algo primordial que deveria ser alcançado a partir do ponto de partida do resultado, mais ainda o ensaio se torna verdadeiro, pois “reconhece a essência natural da própria cultura”<sup>81</sup>, ou seja, que ela seja transitória e historicamente constituída. O ensaio mergulha nos fenômenos culturais como se esses fossem uma segunda natureza, para suspender, na sequência, essa “segunda imediatidade”, suspendendo exatamente a ilusão da cultura ser segunda natureza. Sua forma põe em questão, de saída, a separação entre cultura e sociedade. E quanto mais o ensaio insiste na não verdade, que o resultado não foi produzido, mas sim, dado, mais ele aponta para o verdadeiro, que ele é produzido, ou seja, mediado:

“Pois nas palavras de Hegel, não há nada entre o céu e a terra que não seja mediado, o pensamento só permanece fiel à ideia de imediatidade através do mediado, tonando-se presa da mediação assim que aborda imediatamente o imediato. Astuciosamente, o ensaio apega-se aos textos como se estes simplesmente existissem e tivessem autoridade. Assim, sem o engodo do primordial, o ensaio garante um chão para os seus pés, por mais duvidoso que este seja, algo comparável à antiga exegese teológica das Escrituras”<sup>82</sup>.

---

<sup>80</sup> Ibidem, p. 39.

<sup>81</sup> Ibidem.

<sup>82</sup> Ibidem, p. 40.

Se a verdade do ensaio se move mediante a não verdade de seu meio, os fenômenos culturais, que são compreendidos como “segunda natureza”, dados, então é somente nessa não verdade que a verdade deve ser buscada, ou seja, que eles são historicamente produzidos. Contudo, esse meio é altamente instável. E é por isso que o ensaio se aproxima historicamente da retórica, pois foca muito mais na apresentação, nos elementos comunicativos; estes foram cada vez mais deixados de lado pela ciência dominante. Por isso: “No ensaio, as satisfações que a retórica quer proporcionar ao ouvinte são sublimadas na ideia de uma felicidade da liberdade face ao objeto, liberdade que dá ao objeto a chance de ser mais ele mesmo do que se fosse inserido impiedosamente na ordem das ideias”<sup>83</sup>.

É por isso também que o ensaio trata “o novo como novidade”<sup>84</sup> e não como uma *novidade* que deve ser *reduzida às categorias prévias*, ou seja, remetendo essa novidade a algo dado previamente. A comunicação dessa novidade, isto é, a apresentação, é o centro através do qual o ensaio mira o objeto. É por isso também que as “escandalosas transições da retórica, nas quais a associação livre a ambiguidade das palavras e a omissão da síntese lógica facilitavam o trabalho do ouvinte”, no ensaio, ocorre algo de outra ordem, esses elementos acabam por se mesclar ao seu “teor de verdade”<sup>85</sup>. Mas, ao contrário do que se pode supor, o ensaio obedece necessariamente a critérios lógicos na medida em que o discurso presente no ensaio tem de ser composto coerentemente para que haja comunicação. Ou seja, o ensaio não pode abandonar a lógica que ordena os conceitos em nome de uma *outra lógica*. Por isso:

“Não se deve haver espaço para meras contradições, a não ser que estas estejam fundamentadas em contradições do próprio objetos em questão. Só que o ensaio desenvolve os pensamentos de um modo diferente da lógica discursiva. Não os derivam de um princípio, nem os infere de uma sequência coerente de observações singulares. O ensaio coordena os elementos, em vez de subordiná-los; e só a quintessência de seu teor, não o seu modo de apresentação, é comensurável por critérios lógicos”<sup>86</sup>.

É por isso que o ensaio, com relação ao pensamento tradicional, mostra-se muito mais dinâmico, pois na relação entre a forma e o conteúdo, entre o modo de apresentação e o que é apresentado, há uma tensão constante e irrevogável. É nesse sentido que, para Adorno, o modo de pensar da ou do ensaísta, que num primeiro momento poderia ser tachado de “flexível”, exige uma intensidade com relação ao objeto muito maior do que aquele modo do

---

<sup>83</sup> Ibidem, p. 41.

<sup>84</sup> Ibidem, p. 42.

<sup>85</sup> Ibidem, p. 43.

<sup>86</sup> Ibidem.

pensar discursivo, retórico, pois na medida em que apresenta o objeto, experimentando-o ao mesmo tempo, ele deve também refletir sobre si mesmo e sua própria forma.

Nesse sentido, a “atualidade do ensaio é o anacrônico”<sup>87</sup>, pois ele se coloca entre duas formas dominante do conhecer, ou seja, entre o positivismo e as filosofias de cunho heideggeriano:

“Ele se vê esmagado entre uma ciência organizada, na qual todos se arrogam o direito de controlar a tudo e a todos, e onde o que não é talhado segundo o padrão do consenso é excluído ao ser elogiado hipocritamente como “intuitivo” ou “estimulante”; e, por outro lado, uma filosofia que se acomoda ao resto vazio e abstrato, ainda não completamente tomado pelo empreendimento científico, e que justamente por isso é visto pela ciência como objeto de uma ocupação de segunda ordem. O ensaio tem a ver, todavia, com os pontos cegos de seus objetos. Ele quer desencavar, com conceitos, aquilo que não cabe em conceitos, ou aquilo que, através das contradições em que os conceitos se enredam, acaba revelando que a rede de objetividade desses conceitos é meramente um arranjo subjetivo. Ele quer polarizar o opaco, liberar as forças aí latentes. Ele se esforça em chegar à concreção do teor determinado no espaço e no tempo; quer construir uma conjunção de conceitos análoga ao modo como estes se acham conjugados no próprio objeto. Ele escapa à ditadura dos atributos que, desde a definição do Banquete de Platão, foram prescritos às ideias como ‘existindo eternamente, não se modificando ou desaparecendo, nem se alterando ou restringindo’; ‘um ser por si e para si mesmo eternamente uniforme’; e entretanto o ensaio permanece sendo ‘ideia’, na medida em que não capitula diante do peso do existente, nem se curva diante do que apenas é”<sup>88</sup>.

A forma do ensaio *resiste* à dominação. Mais uma vez, ressoa aqui uma das linhas principais do que será desenvolvido na *Dialética negativa*, “abrir o não conceitual com conceitos, sem equipará-los a esses conceitos”<sup>89</sup>, ou seja, nesse contexto do ensaio, “desencavar, com conceitos, aquilo que não cabe nos conceitos”. A consciência de não identidade, bem como essa meta de mediante conceitos, alcançar o não conceitual, faz com que a forma ensaio escape da determinação daquilo que transforma os conceitos em algo “eterno”, em “imutável”. Embora não seja desenvolvida aqui, em outros escritos, Adorno deixa explícito que essa determinação em direção ao “eterno”, “imutável” advém da própria organização social capitalista<sup>90</sup>.

Mas, apesar de escapar dessa determinação, o ensaio apresenta seu limite: assim como a “cultura”, ele não é capaz por si só de transformar a sociedade. O ensaio permanece “ideia”, isto é, sua forma libera o pensar não só da tendência em tornar os conceitos e categorias fixos, como também não “capitula” diante do existente, ou seja, não aceita a configuração atual dada

<sup>87</sup> Ibidem, p. 44. Adorno vai utilizar essa mesma fórmula em *Theorie der Halbbildung*.

<sup>88</sup> Ibidem.

<sup>89</sup> ADORNO, *op. cit.*, 2009, p.17.

<sup>90</sup> Sobre a “ontologia do estado falso”, cf. NOBRE, *op. cit.* 1998.

como algo imutável. Sua forma é avessa ao que Adorno vai chamar posteriormente de *princípio de identidade*:

“Sua totalidade, a unidade do que não é total, uma totalidade que, também como forma, não afirma a tese da identidade entre pensamento e coisa, que rejeita como conteúdo. Libertando-se da compulsão à identidade, o ensaio é presenteado, de vez em quando, com o que escapa ao pensamento oficial: o momento do indelével, da cor própria que não pode ser apagada”<sup>91</sup>.

A forma ensaio privilegia a libertação da compulsão à identidade entre pensar e coisa. Sua “totalidade”, sua unidade, é uma totalidade que não afirma a identidade entre o conceito e o conceituado. É exatamente por isso que ao se produzir o ensaio, este é “presenteado” com aquilo que escapa ao pensar oficial: o *não idêntico*, aquilo que não está posto na ordem da dominação. Como se sabe, posteriormente, Adorno utilizará essa mesma fórmula na *Dialética negativa*: ir pelo conceito para além do conceito. No entanto, no livro de 1966, Adorno não vai apresentar essa fórmula a partir do tema, ou melhor, da constelação conceitual exigida pelo ensaio. A constelação conceitual utilizada por Adorno estará organizada em torno na noção de dialética, ou melhor, de uma *dialética negativa*, acrescida da noção de *enciclopédia*, ou melhor, de “pensar enciclopédico”. Por que Adorno teria passado para essa constelação conceitual para apresentar seu modelo crítico da década de 1960? Quais seriam as implicações de tal passagem?

Tal como já apresentado em outro lugar,<sup>92</sup> a hipótese é que Adorno teria mudando seu diagnóstico de tempo presente, apontando para potenciais de resistência mais amplos do que aquele que está pressuposto no exercício de apontar e denunciar a dominação. A esse diagnóstico de tempo corresponde algumas mudanças em seu modelo crítico cristalizado na década de 1960, tema da segunda (II) e terceira (III) parte desta tese. No entanto, nesse período, que compreende a década de 1940 até 1958, Adorno apresenta um diagnóstico de tempo presente que aponta para o bloqueio da práxis transformadora, aquela que indicaria tendências para a emancipação. Permanece, portanto, presente aquela tendência à integração total e a tendência de dissolução do sujeito (burguês), sem que outro sujeito tenha surgido no horizonte. Ao mesmo tempo, estaria presente a tendência de eliminação das qualidades e condições da formação do indivíduo, suplantando sua autonomia. É por isso que uma *forma* de apresentação e investigação que privilegie o exercício individual do pensar, da experiência individual, utilizando-se da interpretação e da liberdade em denunciar a dominação, essa

---

<sup>91</sup> Ibidem, pp. 36-37.

<sup>92</sup> Cf. JANUÁRIO, *opus cit.*, 2013.

forma mesma se mostra como *resistência*, apesar de não ser capaz de mudar, por ela mesma, as tendências presentes na sociedade. O ensaio, para Adorno, é a “forma crítica *par excellence*”. No entanto, a forma ensaio e seu modelo crítico permanecem voltados para denunciar a dominação. Não há, nesse período, qualquer indicação em seu diagnóstico de tempo de que haveria potenciais de resistência para além dessa denúncia. É por isso que “O ensaio como forma” se constitui como uma espécie de fechamento e aprimoramento do diagnóstico de tempo presente advindos da *Dialética do esclarecimento* e da *Minima moralia*.

Contudo, “O ensaio como forma” também consegue reunir vários aspectos daquilo que será apresentado na *Dialética negativa*. Adorno, a partir desse momento, por volta de 1958, começa também a mudar o traçado de seu diagnóstico de tempo presente, ou seja, passa a apontar que haveria potenciais de resistência presentes na sociedade dominada pelo capitalismo tardio industrial<sup>93</sup>. Ao mesmo tempo que esse diagnóstico ganha contorno, ele passa a desenvolver aquelas várias linhas apresentadas no contexto do ensaio, mas a partir de outra chave conceitual, a partir de uma *dialética negativa*. Ele passa a trabalhar com essa nova chave para pensar seu modelo crítico, desenvolvendo os temas centrais expresso em “O ensaio como forma”, tais com a relação entre sujeito e objeto, a hipostasiação entre as esferas da arte e ciência, a questão na não identidade entre conceito e conceituado e, principalmente, a experiência espiritual [*die gestige Erfahrung*]. E não por acaso, essa novidade nos trabalhos de Adorno vai surgindo também na medida em que este passa cada vez mais a ocupar uma posição importante no debate presente na esfera pública na Alemanha do pós-guerra, defendendo uma “posição dialética”, ou seja, a Teoria Crítica que, neste momento, também era conhecida como uma “teoria dialética”.

---

<sup>93</sup> Cf. JANUÁRIO, *op. cit.*, 2013. Esses potenciais passam a ser cada vez mais frequentes em seus textos ao longo da década de 1960.

## Parte II. Mudanças de diagnóstico de tempo e um conceito modificado de dialética

O objetivo desta segunda parte da tese consiste em avançar na compreensão de como Adorno lidou com a constelação conceitual em torno da noção de dialética para formular seu modelo crítico, apresentando, ao mesmo tempo, alguns traços de mudança em seu diagnóstico de tempo presente. Ou seja, esta parte da tese pretende apresentar alguns aspectos de seu livro *Três estudos sobre Hegel* (1963), o qual poderia ser caracterizado como um “laboratório” para um conceito “modificado de dialética”<sup>1</sup>, ou seja, para a *Dialética negativa* (1966).

Mas antes de entrar propriamente nessa apropriação do pensamento hegeliano e de preparação de um tal conceito modificado de dialética, é preciso apresentar qual poderia ter sido o projeto de Adorno ao assumir definitivamente o *Instituto de pesquisa social* de Frankfurt.

Obviamente, não há qualquer registro de que tal texto tenha sido escrito e publicado, ou mesmo projetado com essa intenção. No entanto, esta tese gostaria de sustentar a hipótese de que “*Theorie der Halbbildung*” [Teoria da quasiformação] (1959) poderia ocupar essa função, pois este texto em particular poderia apresentar alguns aspectos centrais do que irá se constituir as linhas gerais de investigação de Adorno ao longo da década de 1960 (capítulo 3). Essas linhas podem ser traçadas ao se investigar a apresentação da relação da noção de cultura com a posição do sujeito (burguês), com a noção de experiência individual e, principalmente, a posição da *Mündigkeit* [a maioridade] como um potencial de resistência, a qual poderia ser estimulada no campo da educação ao se recorrer à alguns aspectos da noção de formação – tema, aliás, que retornará na terceira parte desta tese.

Na sequência (capítulos 4 e 5), serão tratados os textos sobre a noção de dialética, tendo em vista o período entre 1958 e a publicação de *Três estudos sobre Hegel*, em 1963. O que é possível perceber é que há algumas mudanças sutis que podem ser perseguidas nos dois

---

<sup>1</sup> ADORNO, Th. W., *Drei Studien zu Hegel*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 2003, p. 250. Também foi utilizado a tradução de Ulisses Vacarri para cotejamento. As citações se referem aos trechos no original. Mesmo a tradução de Vacarri também se utiliza da numeração da edição de Suhrkamp. Cf. ADORNO, Th. W., *Três estudos sobre Hegel*. Editora Unesp: São Paulo, 2013.

primeiros estudos que compõe o livro de 1963.<sup>2</sup> Ou seja, trata-se de investigar e apresentar (capítulo 4) como a noção de dialética e experiência é estudada e resgatada por Adorno ao apresentar a filosofia de Hegel. Resgatar essas noções parece ter sido ser um dos motivos pelos quais Adorno retoma o texto base de “Aspectos. Este texto, conforme indicações do próprio Adorno, foi escrito em 1956, sendo que até 1963 ele não tinha sido publicado. Resgatar esse texto e colocá-lo em conjunto com os outros dois textos que compõe o livro de 1963 (“Teor de experiência” e “Skoteinos ou como ler”) parece indicar que a intenção de Adorno foi trabalhar com a noção de dialética na década de 1960, tendo em vista suas aulas preparatórias para o projeto de uma dialética negativa.

Após 1958, é possível acompanhar que a posição da noção de dialética vai tomando contornos cada vez mais claros, o que levou Adorno a colocar em tela o conceito de experiência. Com isso, o objetivo do capítulo 5 é especificar o que Adorno compreende por “experiência espiritual” [*geistige Erfahrung*]<sup>3</sup> no texto “Teor de experiência” (1958), cujo objetivo era apresentar “alguns modelos de experiência espiritual, de como eles motivaram a filosofia hegeliana”<sup>4</sup>. Nesse sentido, esta parte da tese pretende sustentar a hipótese de que a mudança no diagnóstico de tempo corresponde a uma mudança no modelo crítico de Adorno, sem que se tenha perdido o que foi desenvolvido anteriormente, isto é, sem que se tenham perdidos ou abandonados os desenvolvimentos do que foi apresentado até em “O ensaio como forma” (1958).

---

<sup>2</sup> Não será aprofundado aqui a discussão do terceiro estudo, “Skoteinos ou como ler”. Segundo as indicações do próprio Adorno, esse texto teria sido preparado em 1963, enquanto a base dos dois primeiros foi estabelecida antes de 1959. Isso não significa que Adorno não tenha mexido nos textos anteriores na preparação dos livros. Mesmo a intenção de reunir os dois primeiros textos ao terceiro indica de saída as intenções de Adorno: pensar o modelo crítico de uma dialética negativa. Contudo, ao invés apresentar a leitura de Skoteinos, por este ter sido escrito no momento em que Adorno já planejava sua *Dialética negativa*, julgou-se mais efetivos passar para o escrito desta última.

<sup>3</sup> ADORNO, *op. cit.*, 2003, p. 295.

<sup>4</sup> *Ibidem*.

### Capítulo 3. Cultura e autonomia do indivíduo: *Bildung* e *Halbbildung* no capitalismo tardio industrial

Para compreender as mudanças de diagnóstico de tempo presente, é possível seguir a pista deixada pela noção de cultura em “Crítica cultural e sociedade” (1949) a respeito da posição da cultura com relação à sociedade, Adorno retorna a esse tema posteriormente, mas a partir de um outro aspecto do mesmo fenômeno, a saber, do “lado subjetivo” da recepção da cultura: da relação entre formação (*Bildung*) e quasiformação (*Halbbildung*) em “Teoria da quasiformação”.<sup>1</sup> Escrito em 1959 para ser pronunciado no *Deutschen Soziologentag* em maio do mesmo ano, evento regularmente promovido pela *Sociedade Alemã para a Sociologia*,<sup>2</sup> este texto parece ser central para compreender a mudança do diagnóstico de tempo presente efetuada ao longo da década de 1950.

É notável o esforço de Adorno em descrever, logo na abertura, os traços da questão que pretende tratar, a saber, a *formação* e sua por assim dizer "contraparte", a *quasiformação*.

---

<sup>1</sup> Cf. ADORNO, Th. W. *Gesellschaftstheorie und Kulturkritik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1975, p. 66 et seq. O termo *Halbbildung* foi traduzido no Brasil principalmente por "teoria da semiformação". A dificuldade maior está no termo alemão "*halb*", pois pode-se dizer que o termo *Bildung* já encontrou certa consolidação ao ser vertido por formação. Mas "*halb*" pode ser traduzido por "o meio", ou "metade", ou ainda, tal como se adotou no Brasil, por "semi". Mas a questão central, o que inclui também a referência à interpretação do texto que se defende nesta tese, é que o termo *halb* possui também algumas nuances que permitem mais uma variação na tradução. Além da ideia de "metade" ou "semi", *halb* é também empregado como "algo que não é, o que deveria ser" (*etwas ist nichts so, wie es sein soll*). Esse sentido se torna claro ao se remeter mais diretamente ao texto de Adorno, quando este apresenta a ideia de *Halbbildung*. Como será visto, a *Halbbildung* não significa e nem pode significar uma "formação pela metade", uma "semiformação", tal como se faltasse uma parte para completar a formação ou que esta prosseguisse até certo ponto e depois seria interrompida. Pelo contrário, trata-se de outro processo, diferente daquele da *Bildung*, da formação, tal como pensado no início da ascensão burguesa, mas que se relaciona ao mesmo tempo com este processo. De modo geral e ainda um tanto abstrato – somente a apresentação do texto de Adorno pode sustentar a interpretação que oferecemos aqui desse termo –, o termo *Halbbildung* em Adorno indica que a "cultura" (burguesa), a partir da qual se constituía a "formação", foi reorganizada de outra forma, de tal maneira a fixar e anestesiar, por assim dizer, os potenciais emancipatórios que a ideia de formação carregava consigo no momento da ascensão da classe burguesa. Por isso mesmo ela não é mais a formação. Não se trata de "percorrer um caminho pela metade" ou de interromper o processo de formação lá onde ele ainda não se completou, mas sim trata-se de oferecer algo no lugar da formação, como se fosse essa. Nesse sentido, Seguindo essa interpretação do texto esboçada acima, é proposto aqui a tradução de *halb* pelo termo *quasi*, advindo do latim. A intenção é evitar a conotação que a palavra "quase" no português carrega consigo, a saber, que, do mesmo modo que o termo "semi", o "quase" pode referir-se também a um processo que não alcançou seu fim esperado, algo que iria ocorrer, mas não ocorreu completamente. Já o termo *quasi* do latim resguarda consigo a conotação que gostaríamos de indicar, a ideia de "como se fosse algo", "da mesma forma que". Por essas razões é proposto aqui a tradução de *Halbbildung* por quasiformação, isto é, uma "formação" que ocupa o lugar da formação burguesa tradicional, que se relaciona com a cultura burguesa, mas não é constituída exatamente por essa cultura.

<sup>2</sup> Logo na sequência do mesmo ano, o texto apareceu na revista *Monat*.

O modo mais adequado para entrar na questão, naquele momento, parece ter sido a apresentação das tentativas de solução daquilo que ficou conhecido na esfera pública alemã como "crise da formação" [*Bildungskrise*], geralmente confundida com a "crise da educação", a crise na *Erziehung*. Para Adorno, aquilo que se manifesta como a crise da formação não está diretamente ligado a este campo da educação, ao campo destinado somente à *Erziehung*, embora se relacione obviamente com aquela. Não se trata de um "mero objeto da disciplina técnica pedagógica"<sup>3</sup>, a crise no campo educacional é indício de uma crise muito maior e que atinge outros aspectos sociais.

Ao mesmo tempo, não se trata também de restringir essa crise à um objeto da "sociologia de hífens".<sup>4</sup> Os sintomas de colapso da formação não se apresentam somente com relação àqueles que, de saída, estão na base da pirâmide social e, portanto, não possuiriam tempo necessário para o "cultivo do espírito" e do contato mais constante e próximo com a cultura. Para Adorno, os sintomas da "crise" se apresentam também naqueles que também são considerados "formados" [*Gebildeten*].<sup>5</sup> Ou seja, trata-se de investigar alguns aspectos daquilo que é conhecido como *formação*, muito próximo do sentido que a tradição alemã ofereceu no decorrer de sua história<sup>6</sup>, mas que no momento presente apresenta-se em crise.

Por isso, os sintomas não se remetem diretamente às "insuficiências do sistema e dos métodos da educação".<sup>7</sup> Esses sintomas não decorrem somente das carências específicas desse sistema, o que poderia indicar que somente reformas pedagógicas, "que são indispensáveis"<sup>8</sup>, seriam suficientes para resolver a questão. Mais que isso, tomar meramente a reforma pedagógica como única forma de tratar da crise da formação, tendo em vista somente o aspecto pedagógico institucional, é possível que se contribua *ainda mais* para essa crise, pois estaria em mira apenas a relação dinâmica ensino-aprendizagem no interior do sistema educacional. A formação extrapola o objeto imediato da pedagogia. Um dos principais sintomas dessa crise consistiria exatamente na fragmentação do problema, do objeto, a tal ponto de não mais encontrar uma solução para um problema mais amplo, que se estende por

---

<sup>3</sup> ADORNO, *op. cit.*, 1975, p. 66.

<sup>4</sup> *Ibidem*. Adorno se utiliza dessa terminologia, "sociologia de hífens" ou "filosofia de hífens" de modo pejorativo, como se a junção de nomes por hífens tratasse de circunscrever o conceito da coisa, mas sem o trabalho do conceito, sem a reflexão sobre ele. Também se refere, obviamente, à "filologia de hífens" heideggeriana.

<sup>5</sup> *Ibidem*.

<sup>6</sup> Cf. BOLLENBECK, G. *Bildung und Kultur. Glanz und Elend eines deutschen Deutungsmusters*. Insel Verlag, 1994. O livro traz um ótimo mapeamento dos termos formação e cultura mediante o significado, isso faz com que a pesquisa de Bollenbeck retorne até o momento do estabelecimento da língua alemã com Lutero.

<sup>7</sup> ADORNO, *op. cit.*, 1975, p. 66.

<sup>8</sup> *Ibidem*.

toda sociedade. Para Adorno, não se pode esquecer da força da "realidade extra pedagógica"<sup>9</sup>, que exerce um poder gigantesco sobre todos, inclusive sobre a própria instituição escolar. A crise não se refere especificamente ao "sistema" de educação, mas também e talvez principalmente àqueles que "devem ser educados".<sup>10</sup>

O problema da tentativa de isolamento dessa questão a um campo específico do saber não se restringe somente à pedagogia. Do mesmo modo, "reflexões e pesquisas"<sup>11</sup> isoladas, as quais tendem a limitar um aspecto da realidade social onde se teria algum efeito sobre a crise da formação, que influenciaria positiva ou negativamente essa crise, não podem fornecer uma resposta satisfatória. Nem mesmo as pesquisas que visam apresentar a atualidade e os vários aspectos da relação entre a formação e a sociedade. O principal motivo, segundo Adorno, é que essas pesquisas tomariam o próprio conceito de *formação* como um *dado*, como se tal conceito correspondesse a um processo que se apresenta distintamente claro para todos. A categoria da formação estaria "definida antecipadamente"<sup>12</sup>, de modo que não haveria qualquer questionamento entre a formação, sua história e aquilo que ela corresponde na sociedade.

Para Adorno, pelo contrário, o conceito de formação e o processo social a que se refere não estão imediatamente claros. Mesmo quando o tema da formação é tratado nos "momentos parciais sistematizados no interior do todo social"<sup>13</sup>, tal como a ideia de "formação" voltada especificamente para uma determinada área do saber, o que é conhecido como "qualificação" ou "especialização", esse modo de compreender não consegue dar conta da *crise da formação*. Porque não se trata de ter uma boa ou má *Ausbildung*, não se trata especificamente de se qualificar melhor ou não para uma atividade determinada. O erro de uma tal investigação está em que esses momentos parciais do todo social deveriam ser compreendidos em seu movimento específico antes mesmo de tomar o conceito de formação como um dado a partir do qual pudesse ser pensado nos termos de uma boa ou má especialização. Mais precisamente: o diagnóstico é que tanto o conceito de *formação* não foi trabalhado e problematizado suficientemente, quanto o pensar sobre as áreas "parciais do todo social" também não foram devidamente trabalhadas e problematizadas no sentido de compreender o caráter da crise da formação.

---

<sup>9</sup> Ibidem.

<sup>10</sup> Ibidem.

<sup>11</sup> Ibidem.

<sup>12</sup> Ibidem.

<sup>13</sup> Ibidem.

A questão central se impõe. Consiste em compreender a partir das regras do movimento da sociedade e, por sua vez, a partir do conceito de formação, como que se sedimenta uma espécie de "espírito objetivo negativo"<sup>14</sup>, um espírito que se contrapõe à formação e, ao mesmo tempo, se relaciona com ela. Esse "espírito" é, para Adorno, a expressão da "crise da formação". Tomado no seu sentido atual, a formação se transformou, historicamente, no interior do movimento social, em outra coisa, em algo que se refere a ela e, ao mesmo tempo, não é ela mesma, porque nega seus pressupostos:

"Ela [a formação] se tornou quasiformação socializada, a onipotência do espírito alienado. Para gênese e sentido, ela [a quasiformação] não precede a formação, mas se segue dela. Tudo fica aprisionado no interior das malhas da socialização, nada mais tem natureza disforme; aquela rusticidade, a antiga não-verdade, mantêm-se em vida e se reproduz continuamente. Suma da autodeterminação de uma consciência exteriorizada, ela [a quasiformação] se agarra de modo indispensável em elementos culturais aprovados. Mas, sob seu encanto, estes elementos gravitam [em torno dela] como algo podre na direção da barbárie".<sup>15</sup>

A quasiformação se segue da formação. Ela não é uma *etapa* anterior para a formação, mas se coloca como se fosse esta. Não é etapa que foi interrompida por algo exterior. A quasiformação é a "formação" que o espírito alienado impôs no decorrer da história. Mais do que isso, ao contrário do sentido inicial que a formação burguesa carregava consigo, sentido este que estava limitado à classe que a corresponde, a quasiformação foi "socializada", isto é, não somente se tornou possível ter acesso a ela praticamente todas as pessoas que vivem nas sociedades capitalistas avançadas, como também e principalmente ela se tornou um dos elementos constituintes da sociedade atual.

Este é um dos motivos pelos quais o termo *Halbbildung* não pode ser compreendido como "semiformação", tal como este texto é costumeiramente traduzido para o português<sup>16</sup>. A quasiformação é outra forma de organizar e se relacionar com a "cultura", a qual, em outro momento histórico, esteve relacionada à formação burguesa. A quasiformação não precede à formação, ela não é um momento desse processo, não é etapa, mas sim outra coisa, algo que se sucedeu à formação e que no estado atual tende a substituir no lugar antes ocupado pela formação.

---

<sup>14</sup> Ibidem.

<sup>15</sup> Ibidem.

<sup>16</sup> Confira a nota 1 deste capítulo.

A tese central posta aqui é a de que ocorreu uma socialização total da sociedade, mas não no sentido de permitir a *emancipação*.<sup>17</sup> Não se trata de uma suplantação da dominação de modo a permitir às mulheres e aos homens o acesso mais igualitário e livre possível aos produtos sociais. O que foi "socializado" é a dominação e o bloqueio do surgimento da autonomia; a quasiformação foi socializada, mesmo para aqueles que são "mandantes", mesmo para os capitalistas. Por outro lado, trata-se de indicar também que a "socialização" significa que nada mais se passa fora do interior de suas "malhas"; todo elemento exterior, que era considerado "natural", pertencente à "natureza" que constituía os indivíduos foi alijado na atual sociedade. Nada há que possa causar surpresa por ainda pertencer a uma "natureza disforme". A quasiformação, para Adorno, como sintoma, é a "suma" [*Inbegriff*] da autodeterminação de uma consciência exteriorizada, uma consciência que não se reconhece mais a si mesma. Essa consciência é produto do "espírito alienado de si", as relações sociais.

Há ainda algo peculiar à quasiformação: ela se agarra a "elementos culturais aprovados"<sup>18</sup> no interior das "malhas da socialização", ou seja, o tema da quasiformação também se relaciona com a indústria cultural. O termo "elemento" descrito na citação acima, aponta de saída para a intenção de Adorno ao citá-lo: não se trata da "cultura", mas de certos "elementos" daquilo que foi outrora a *cultura burguesa*.<sup>19</sup> Esses elementos estão dissociados da *cultura* no interior da qual eles surgiram, isto é, eles são oferecidos sem o contexto social a partir do qual possuíam seu sentido. Era essa "cultura" que fornecia a "vida" desses "elementos"; a *cultura* burguesa era o ambiente, por assim dizer, onde esses elementos culturais floresciam. Em suma, a cultura burguesa era a matriz da *formação*. Por isso que Adorno utiliza a figura da putrefação, da morte, pois esses elementos culturais reapresentados pela indústria cultural, sem a cultura a qual faziam parte, estão mortos. Sua "vida" foi extirpada no momento em que a formação passou a ser quasiformação, ou seja, no momento em que os elementos culturais foram extirpados da cultura a qual faziam parte e retrabalhados no interior da indústria cultural de acordo com a "demanda", de acordo com a exigência do lucro. Por isso, apesar de ter sido "socializado" mediante a indústria cultural, esses elementos

---

<sup>17</sup> Como visto anteriormente, a emancipação significa, no interior da tradição da Teoria Crítica, a mudança estrutural da sociedade no sentido de realizar os melhores potenciais disponíveis. Uma das consequências seria a socialização da sociedade no sentido de permitir a todos os integrantes um acesso aos produtos dessa sociedade de modo igualitário. De modo irônico, Adorno afirma que a sociedade foi socializada no sentido que a dominação social, a "integração total" está presente para todas as classes, para todas as pessoas.

<sup>18</sup> *Ibidem*.

<sup>19</sup> Em *A mudança estrutura da esfera pública* Habermas apresenta o momento da ascensão da cultura burguesa a partir da noção de *esfera pública* e como esta mudança marca também a passagem para a sociedade moderna. Cf. HABERMAS, J. *Mudança estrutural da esfera pública*. São Paulo: Editora Unesp, 2014.

estão muito distantes dos potenciais que eles apresentaram no passado, de forma que não seria possível, por sua vez, reproduzir o projeto contido na formação sem mais.

Não obstante toda informação e esclarecimento [*Aufklärung*]<sup>20</sup> que se difunde nas condições sociais "atuais", isto é, não obstante a produção de conhecimento e desenvolvimento das mais diferentes esferas do saber, a quasiformação se tornou "forma dominante da consciência atual", o que faz necessário produzir uma "teoria abrangente"<sup>21</sup> sobre ela. Essa teoria deveria procurar compreender qual é o papel da *cultura* no interior do processo social em que essa mesma cultura está mediada pela indústria cultural, ou seja, compreender a partir do ponto de vista da produção de bens culturais como que se produz, do ponto de vista "subjetivo", a constituição da consciência individual nessas condições: a produção da quasiformação. É nesse ponto que o ensaio sobre a quasiformação está relacionado diretamente com a noção de cultura desenvolvida na parte anterior. Adorno questiona de saída o significado da noção de cultura como algo separado da sociedade, de tal modo a correlacionar a organização desta com a própria noção de cultura.

Sobre a noção de cultura, Adorno afirma que ela não pode ser considerada, de saída, "sacrossanta", principalmente depois que os "hábitos [*Gepflogenheiten*] da quasiformação" foram instaurados.<sup>22</sup> Mais do que isso, a cultura não pode ser encarada como "sacrossanta" porque a própria formação tradicional, a formação burguesa, nada mais era do que a cultura tomada a partir do "lado da apropriação subjetiva";<sup>23</sup> ela pertence ao universo de compreensão do sujeito. Uma possível teoria da quasiformação também pertenceria a esse lado da apropriação subjetiva. É nesse sentido que a cultura, inicialmente, pode ser tratada a partir de um duplo caráter. Por um lado, ela se remete à sociedade; ela é algo que decorre da sociedade e de sua organização e história próprias. Por outro, e ao mesmo tempo, ela perfaz, nas condições atuais, a mediação entre a sociedade e a quasiformação.

Em se tratando das condições atuais, na Alemanha do final da década de 1950, essa mediação entre a sociedade e a quasiformação estabelecida pela cultura está circunscrita à noção de cultura como "cultura do espírito" [*Geisteskultur*]. Essa noção foi posta em oposição à práxis social diretamente envolvida com a reprodução material da vida. Nessa oposição, cultura (do espírito) e práxis social, "espelha-se" [*spiegelt sich*]<sup>24</sup>, afirma Adorno, algo que *não* ocorreu historicamente e que pode fornecer o caminho para a compreensão da dominação

---

<sup>20</sup> Ibidem.

<sup>21</sup> Ibidem.

<sup>22</sup> Ibidem.

<sup>23</sup> Ibidem.

<sup>24</sup> Adorno, *op. cit.*, 1975, p 67.

massiva da quasiformação: a emancipação completa [*volle Emanzipation*] da burguesia<sup>25</sup>. Se a emancipação da classe burguesa tivesse ocorrida de fato e se tivesse sido realizado tudo aquilo que esta classe prometia, principalmente com relação à realização de seus ideais, até em seu último termo, não haveria provavelmente essa tendência de separar a cultura como algo que pertence ao espírito e práxis social propriamente dita.

Adorno interpreta essa tendência de compreensão da cultura como algo puramente “espiritual” – tal como esta apareceu em “Crítica cultural e sociedade” –, é resultado da história da burguesia. Esta teria se emancipado "até um certo momento no tempo" [*einem Zeitpunkt*] e ela, enquanto classe, não foi estendida "igualmente para toda humanidade".<sup>26</sup> A burguesia não cumpriu aquilo que pretendia e apregoava ao suplantando a ordem social anterior, o feudalismo, prometendo estender seus direitos para toda a humanidade. Se no momento de sua sublevação revolucionária ela se via como aquela classe que estaria imbuída de mudar a ordem social anterior, tal como se ela mesma fosse a humanidade como um todo, seu penhor revolucionário prosseguiu até o momento no qual ela atingiu o poder e suplantou de fato a ordem feudal. A partir desse momento ela teria se desviado de sua meta. Não levou até o fim seus princípios os quais a distinguiam da ordem anterior. A igualdade e a liberdade foram "bandeiras" que sociedade burguesa conseguiu realizar parcialmente, justamente porque ela não permitiu expandir para toda a sociedade esses ideais. Por isso a "humanidade não cabe" na definição de classe burguesa.<sup>27</sup> Uma mostra desse limite é o fracasso dos movimentos revolucionários nos países ocidentais onde se quiseram "efetivar o conceito de cultura como liberdade" e acabou por se "repelir" [*zurückwerfen*] as ideias de liberdade e igualdade, tornando estas muitas vezes "tabus".<sup>28</sup>

Mesmo no campo filosófico essa tendência de “espiritualização” da cultura se expressa de modo contumaz. Na linguagem da "filosofia desgastada", pode se dizer que a cultura se tornou um "valor" [*Wert*]<sup>29</sup>, sendo mais um indício de que a classe burguesa não conseguiu estabelecer concretamente seus ideais. A cultura espiritualizada se torna "valor" em detrimento da práxis social. Esse processo de espiritualização, para Adorno, confirma sua impotência enquanto mera *cultura*, subsistindo às cegas tanto em relação à "vida real das

---

<sup>25</sup> Adorno utiliza aqui a noção de emancipação como mudança profunda da organização social. Esse é um dos motivos pelos quais a tradução de *Mündigkeit* não corresponde sintaticamente ao termo “emancipação” tal como descrito aqui neste contexto. A maioria [*Mündigkeit*] está relacionada à noção de autonomia individual, a capacidade de pensar por si e fazer *experiências* tal como Adorno defende na década de 1960. Cf. o último capítulo dessa tese.

<sup>26</sup> Ibidem.

<sup>27</sup> Ibidem.

<sup>28</sup> Ibidem.

<sup>29</sup> Ibidem.

peças", como também no que diz respeito às "relações que estão em movimento" [*bewegenden Verhältnissen*] presentes na sociedade.<sup>30</sup> A cultura, tal como foi visto na parte anterior, compreendida dessa maneira, torna-se desligada da realidade social, da produção e reprodução da sociedade, enfim, desligada da práxis diária e da produção material da vida. Frente a esse processo de espiritualização, a cultura não permanece "indiferente", afirma Adorno. Nela se transformam e se amortizam os elementos que a fizeram pertencer de modo imediato a algo humano; ela se reifica. Adorno cita nessa ocasião uma observação de Max Frisch a respeito de que houve com as pessoas que se dedicavam a cultivar os chamados "bens culturais" [*Kulturgütern*] e que foram capazes, ao mesmo tempo, de executar as tantas atrocidades do nacional-socialismo. Tal acontecimento não indica somente o "índice de uma consciência progressivamente fendida"<sup>31</sup>, mas também apresenta de modo cabal a mentira daqueles bens culturais, enquanto esses sejam encarados meramente como *bens* culturais, como se fosse produtos dissociados de seus "produtores", ou seja, da sociedade burguesa.

Tomado dessa maneira, aqueles elementos da cultura burguesa tornaram-se anestesiados com respeito aos eventuais potenciais emancipatórios aos quais estavam ligados, aqueles antigos potenciais emancipatórios que a burguesia prometia. Numa palavra, os bens culturais completamente dissociados da "humanidade e de todos que nela habitam"<sup>32</sup>, produzem uma cultura "purificada" das demandas sociais reais. Para Adorno, qualquer tentativa de *formação* que se "abstrai disso, em si mesma se absolutiza, torna-se já quasiformação".<sup>33</sup> A quasiformação é a "formação" que se esquece, por assim dizer, que os bens culturais são produtos humanos e, por sua vez, no limite, produto de toda sociedade e só podem ser compreendidos dessa maneira. A quasiformação se caracteriza justamente por apresentar a cultura, ou melhor, os "bens culturais", como algo não produzido pelas pessoas, mas sim como algo dado – "bens" que podem ser "trocados" no mercado, dissociados do momento de sua produção social. Um modelo de certos elementos da cultura burguesa para bens culturais que fornecem o material da quasiformação pode ser encontrado, não por acaso, nos escritos de Dilthey, que "mais do que ninguém temperou ao gosto das entusiasmadas classes médias alemãs o conceito de cultura do espírito como fim em si mesmo e o entregou aos professores".<sup>34</sup>

---

<sup>30</sup> Ibidem. Esse tema da separação da cultura como espírito, separado da práxis social não é novo nos escritos de Adorno. Esse tema aparece de modo peculiar no texto "Crítica cultural e sociedade".

<sup>31</sup> Ibidem.

<sup>32</sup> Ibidem.

<sup>33</sup> Idem, p. 68.

<sup>34</sup> Ibidem.

Mas ao se tomar o movimento contrário, o oposto do processo de "espiritualização", onde a cultura reverteu [*umgekehrt hat*] meramente para a figuração da vida real [*Gestaltung des realen Lebens*], ela acabou por salientar unicamente o momento da adaptação.<sup>35</sup> Diante dessa situação, as pessoas passaram a se comportar "afiando-se umas às outras" [*sich aneinander abzuschleifen*]<sup>36</sup>, focando exatamente no processo de socialização e adaptação individual com relação ao todo social. Isso se deve ao fato de que a relação entre as pessoas, no interior do processo de socialização, se torna determinada por algo exterior a elas, isto é, o foco recai numa imposição adaptativa do indivíduo mediante sua "cultura". Tomado dessa maneira, como algo meramente ligado à "vida real" e à reprodução social, a formação seria compreendida como um processo de aprendizagem e adaptação com relação à sociedade, tal como esta se apresenta. Para tornar mais presente essa ideia, é possível pensar nos discursos que compreendem certos cursos universitários como "formação" que "deve se voltar para o mercado", isto é, a "formação" (um sentido específico dela) no interior da universidade deveria estar voltada, segundo alguns, para a adaptação do indivíduo às determinações concretas (apesar de abstratas) do mercado capitalista.

Contudo, contraposto a esse caráter meramente adaptativo, a formação, em seu surgimento em conjunto com a classe burguesa, tentou resguardar na sociedade algo que advinha da "natureza". Essa intenção inicial é possível de ser encontrada, afirma Adorno, na ideia "filosófica de formação". Em seu surgimento, em meio à ascensão burguesa, em meio ao crescente controle do processo de produção e reprodução social e que, no limite, corresponderia à cultura burguesa, a ideia filosófica de formação tentou produzir a adaptação cultural resguardando a "existência natural" [*natürliches Dasein*]<sup>37</sup>, aquilo que seria específico da espécie humana. Em seu surgimento, havia uma ambiguidade na ideia filosófica de formação que tentava, ao mesmo tempo, apresenta-la *como* adaptativa e *como* aquela que resguardaria a "existência natural".

O significado dessa dinâmica de adaptação, segundo a orientação da *formação* no sentido filosófico, estaria circunscrito a duas coisas: ao banimento do aspecto animalesco, mediante um processo social, mediante *socialização*; e a salvação [*Rettung*] do aspecto natural frente à sua contradição com o ordenamento social. Essa tensão presente na compreensão da formação (filosófica) se refere a um momento histórico específico, a saber, o desenrolar do Idealismo Alemão:

---

<sup>35</sup> Ibidem.

<sup>36</sup> Ibidem.

<sup>37</sup> Ibidem.

"A filosofia de Schiller, dos kantianos e de seus críticos foi a expressão mais preta dessa tensão entre esses dois momentos, enquanto a teoria hegeliana da formação - e na do Goethe tardio - triunfou, dentro do mesmo humanismo, sob o nome de desprendimento, o *desideratum* da adaptação. A tensão uma vez mais se desfez, e assim a adaptação tornou-se totalmente dominante, seu padrão [está] em conformidade ao que é previamente encontrável [*das je Vorfindliche*]"<sup>38</sup>.

Quando a tensão entre o "banimento do aspecto animalesco" e a salvação do "natural" se desfaz na concepção de formação, a tendência de tomar a cultura meramente como fator de adaptação [*Anpassung*] se tornou dominante. Essa adaptação nada mais é que um padrão de socialização que toma como referência a conformidade com aquilo que é dado, a conformidade com relação ao que é encontrado previamente, independentemente de sua origem ou de sua produção. Com efeito, afirma Adorno, se houver uma pressão crescente pela adaptação, acaba-se por reforçar nas pessoas justamente aquilo que se acreditava dominado e que pertencia ao aspecto animalesco, a saber, a agressão [*Aggression*]. Ao focar apenas no aspecto adaptativo da formação produziu-se um estado de engano, pois aquilo que se teria julgado já dominado, a agressão, não somente permanece, como também é reforçada. A ênfase na cultura como mera adaptação prolonga as pulsões agressivas; promovendo-se uma formação "regressiva", segundo Adorno. É exatamente este o ponto onde Freud pôde assegurar que havia um "mal-estar da cultura":

"A sociedade inteiramente adaptada é o que seu conceito faz lembrar histórico-espiritualmente: mera história natural darwinista. Ela premia a *survival of the fittest*. Se se coagular o campo de força que significa formação em categorias fixadas, seja espírito ou natureza, seja soberania ou adaptação, cada uma dessas categorias isoladas cai em contradição individualmente com seu sentido, oferecendo-se aqui para a ideologia; promove-se a formação regressiva"<sup>39</sup>.

Resgatar o sentido daquela tensão inicial, presente na ideia de formação defendida pelo Idealismo Alemão, pode possibilitar resgatar alguns potenciais dessa antiga concepção.<sup>40</sup> Não se trata de um capricho histórico: esses potenciais podem ainda se mostrar efetivos mesmo numa organização social dominada pelo capitalismo tardio industrial. É importante destacar, contudo, que não se trata meramente de "retorno ao passado" ou uma proposta reacionária contra as tendências atuais, mas sim se trataria de um "retorno ao passado" com o intuito de

<sup>38</sup> Ibidem.

<sup>39</sup> Idem, p. 69. Infelizmente, por motivos de espaço e coesão de tema, não será possível trabalhar a absorção da linguagem e dos conceitos da psicanálise na obra de Adorno, principalmente depois da década de 1950. Vários são os termos empregado por Adorno que advém de sua leitura e interpretação dos textos de Freud.

<sup>40</sup> Esse retorno ao Idealismo Alemão parece ter sido o que Adorno realizou nos anos seguinte, tal como o projeto da *Dialética negativa* parece indicar.

buscar no sentido inicial da formação burguesa os potenciais emancipatórios e contrapô-los às tendências regressivas presentes na quasiformação. Contudo, em vista do diagnóstico de tempo presente, aqueles potenciais que eram emancipatórios podem se tornar potenciais de *resistência*, já que não haveria tendência para uma mudança profunda da sociedade capitalista. A tensão existente na concepção filosófica de formação aparece, no capitalismo tardio industrial, como resistência. A quasiformação, ao contrário, expressa uma forma de resolução dessa tensão presente na cultura num sentido regressivo, ora fixando o conceito de formação a favor da adaptação, ora a favor da "cultura espiritualizada", perdendo extamente os potenciais iniciais.

Como já é possível perceber neste momento, essa tensão não é "natural" ao processo de formação em si mesmo. Ela nasce, na verdade, do antagonismo social não reconciliado, ou seja, da sociedade dividida em classes. A cultura, nesse ambiente, possui uma intenção que ela, sozinha, não é capaz de resolver: ela deseja resolver constantemente o antagonismo social. Como visto na parte anterior, nas obras que pertencem ao campo da cultura seria possível produzir indicativos de uma sociedade onde a liberdade seria efetivada. Isto é, a cultura teria a pretensão de se apresentar como capaz de, somente *enquanto cultura*, resolver esse antagonismo na base da sociedade. Mas por ser "mera cultura" é incapaz por si mesma de levar adiante essa intenção, pois lhe falta justamente a relação com a práxis social, tal como Adorno também apontou no texto de 1949 analisado aqui. Ao retomar a ênfase na cultura meramente como produto espiritual, a "hipóstase do espírito" que se realiza mediante a cultura, a reflexão mesma transfigura a separação, organizada socialmente, entre trabalho espiritual e corporal.<sup>41</sup> Nessa separação surge a "antiga injustiça" que se legitima mediante essa separação, permitindo assim a "repetição obstinada das relações de dominação" [*der sturen Wiederholung von Herrschaftsverhältnissen*].<sup>42</sup> Por outro lado, a "adaptação" é, de modo imediato, o esquema [*Schema*] da dominação progressiva. Para Adorno:

"O sujeito foi qualificado [*befähigt*] a controlar a existência, apenas mediante um igualar-se à natureza, mediante autolimitação para com o existente. Esse controle continua socialmente como que sob uma pulsão humana [*als eine über den menschlichen Trieb*], finalmente sobre o processo da vida da sociedade como um todo".<sup>43</sup>

---

<sup>41</sup> Ibidem, p. 69.

<sup>42</sup> Ibidem.

<sup>43</sup> Ibidem.

A adaptação ao existente impõe ao sujeito um "igualar-se à natureza" que exige, do lado subjetivo, a autolimitação exatamente na relação do sujeito com o existente. A tese de Adorno defendida aqui (pelo menos desde a *Dialética do esclarecimento*, como se sabe) está na ideia mesma de "controle" [*Kontrolle*] do existente mediante o igualar-se à natureza, dominando suas leis. Em outras palavras, é exigido que o sujeito compreenda as leis da natureza e às obedeça para, então, "controlá-las". Apesar disso, esse controle se dá somente como uma autolimitação do sujeito. Esse esquema da dominação, como dominação da natureza e, ao mesmo tempo, dominação interiorizada mediante eliminação da autonomia do sujeito, se estende para o interior do processo de vida em sociedade. Esta, contudo, exigiria cada vez eliminação do sujeito, já que a "natureza" – o que se mostra diferente do que é criado pelas pessoas – se encontra afastada, restando um mundo criado pelas pessoas.

Apesar do mundo social ser produto humano, o esquema da adaptação, presente no momento de dominação da natureza, ainda persiste na sociedade. Ela se impõe aos sujeitos de tal maneira que estes passam a tratar esta última *como se fosse natureza* (segunda natureza), tal como se não fosse criação humana, igualando-se a ela, "primeiramente mediante magia, finalmente mediante objetividade fortemente científica".<sup>44</sup> O preço pago por esse processo de adaptação mediante a eliminação das características subjetivas para fins de autoconservação, é que a segunda natureza (agora, a sociedade) triunfa necessariamente a favor das forças dominantes, aquelas expressas no capitalismo tardio industrial. Afirma-se a mera relação de natureza "inumana", supostamente não produzida, mas dada que, por sua vez, reforça ainda mais a sociedade reificada:

"O espírito envelhece na presença da dominação progressiva da natureza e se surpreende com a marca da magia com que ele uma vez estampou às crenças na natureza: ele emprega a força dos fatos à ilusão subjetiva substituída. Sua essência própria, a objetividade da verdade, passa para a não verdade [*Unwahrheit*]. No entanto, a adaptação, uma vez mais agora existente, não pode sair dessa sociedade essencialmente cega. A figuração das relações sociais vai de encontro aos limites do poder; mas ele, direcionando seu desejo de modo humano, faz sobreviver o poder como princípio que proíbe a reconciliação. Mediante isso, a adaptação se reinstala: ela se torna igualmente tanto fetiche quanto espírito: ela se torna primazia do meio universal sobre aquelas metas racionais, se torna elegância pseudoracional sem conceito; ela constrói uma estufa que se compreende como liberdade, e como tal se amalgama em si mesma com aquela consciência igualmente falsa e envaidecida do espírito".<sup>45</sup>

---

<sup>44</sup> *Ibidem*.

<sup>45</sup> *Ibidem*.

Essa dinâmica, similar àquela da "dialética do esclarecimento", dinâmica que repõe a todo momento a adaptação na relação entre as pessoas e a natureza e, entre as pessoas e a sociedade (como segunda natureza), se perfaz como meio para a autoconservação. Apesar da natureza, compreendida como ameaça no passado, como produtora do "medo", tenha sido superada, mesmo assim "o medo" foi repostado novamente na atual configuração social.<sup>46</sup> Não obstante a essa condição imposta aos sujeitos, essa dinâmica não é "invariante",<sup>47</sup> isto é, *ela não ocorre da mesma maneira* na história; ela se dá de modo diferente em cada momento histórico. É nesse sentido que a formação, entendida somente a partir deste aspecto do *processo de adaptação*, não pode ser facilmente "transportável" de uma época para outra: "Não somente seu conteúdo e suas instituições diferem em épocas diferentes, mas também sua própria ideia não é transportável para qualquer época".<sup>48</sup>

Na modernidade, no momento em que a burguesia "se emancipou" (para lembrar aqui, até *certo momento*) enquanto classe, sua ideia de *formação* também teria se emancipado igualmente. Para Adorno, essas condições históricas são inegáveis e intransponíveis. No momento em que a burguesia se torna a classe dominante e faz valer para toda a sociedade seus princípios, suplantando a ordem social feudal anterior:

"caracteres sociais do feudalismo como o *gentilhomme* e o *gentleman* são desligados, sobretudo a antiga erudição teológica, de sua existência social e de sua determinação específica, autonomiza-se contraposto ao contexto da vida [*Lebenszusammenhang*], na qual ela [a formação] esteve primeiramente enterrada".<sup>49</sup>

Os caracteres antigos do feudalismo, que ocupavam o lugar da formação burguesa, são abolidos por uma nova configuração social que exige, por sua vez, outros caracteres. A formação se emancipa das relações sociais anteriores que a mantinham soterrada, por assim dizer, abaixo da sociedade feudal, tornando-se agora, nas condições de uma sociedade moderna, vinculada à uma classe específica, à burguesia. É importante notar na citação acima a referência à separação das esferas de valor no quesito "erudição". O aspecto da erudição presente na formação também teria se "secularizado", ou seja, não seria mais uma erudição teológica. Essa seria uma marca da autonomização da formação.

Com isso, ela se torna, no processo de ascensão burguesa, "refletida", torna-se a "própria consciência" da burguesia, fazendo com que seja "pura e simplesmente transmitida

<sup>46</sup> Cf. NOBRE, M.; MARIN, I. "Uma nova antropologia. Unidade crítica e arranjo interdisciplinar na Dialética do Esclarecimento". *Cadernos de filosofia alemã*, São Paulo, nº 20, pp. 102-122, 2012.

<sup>47</sup> ADORNO, *op. cit.*, 1975, p. 69.

<sup>48</sup> *Idem*, p. 70.

<sup>49</sup> *Ibidem*.

às pessoas" no geral.<sup>50</sup> A formação, em conjunto com sua dinâmica própria, no momento em que a burguesia se legitima como a classe dominante, pretende que seus ideais também possam pertencer a toda humanidade. Mais que isso, a realização da formação "deveria corresponder a uma sociedade burguesa de livres e iguais"<sup>51</sup>, tal como essa classe uma vez legitimou sua revolução. A noção mesma de *formação* está diretamente relacionada com a consciência individual no interior da sociedade burguesa no que diz respeito aos conceitos de liberdade e autonomia:

"A formação deveria ser o que, fundado na consciência individual, é livre, mas que, na sociedade, perde efeito e suas pulsões, que são sublimadas, pertencem puramente ao indivíduo, tais como aquelas do espírito individual. Ela se oferecia silenciosamente como condição de uma sociedade autônoma: quanto mais lúcido o singular, mas lúcido o todo".<sup>52</sup>

A formação, acompanhando o destino da sociedade burguesa, se distanciou de suas metas iniciais. Ela, na "relação com a práxis"<sup>53</sup> posterior, acabou se degradando numa relação *heterônoma*. Esse juízo se fundamenta na própria ideia de formação, que pressupõe uma humanidade sem "status" e sem "vantagens". Na sociedade burguesa, a formação "traí a si mesma" em seu próprio sentido, ela nega à maioria o acesso à cultura da sociedade burguesa, principalmente ao se tomar o momento de sua ascensão. A formação, nessas condições, contradiz a ideia de uma humanidade tomada de modo igualitário e livre.<sup>54</sup> Por isso, sua "finalidade" é posta em questão, pois ela deveria tornar todos os indivíduos capazes de afirmarem como racional uma sociedade racional.<sup>55</sup> Mas ao negar que parte da humanidade (os proletários) não tenham acesso à formação, isto é, "quanto mais as diferenças econômicas" não cumprem aquela promessa inicial que legitimava a revolução burguesa, "tanto mais está proibido de pensar o sentido" da "finalidade da formação".<sup>56</sup>

Para Adorno, a meta da formação, que significava a libertação do que é "ditado pelos meios e pela estúpida e mesquinha utilidade",<sup>57</sup> ou seja, a libertação da ditadura levada à cabo mediante os meios de produção (e de quem os possui), bem como a dominação da ideia mesma de "utilidade" (que todas as ações coletivas ou individuais deveriam ser *úteis*) é falsificada por um mundo que faz apologia a uma organização social (burguesa) na qual o que

---

<sup>50</sup> Ibidem.

<sup>51</sup> Ibidem.

<sup>52</sup> Ibidem.

<sup>53</sup> Ibidem.

<sup>54</sup> Ibidem.

<sup>55</sup> Ibidem.

<sup>56</sup> Ibidem.

<sup>57</sup> Idem, p. 71.

há de valor supremo estaria dado justamente pelos meios de produção, bem como pela ideia mesma de utilidade. A formação estaria, desse modo, contraposta ao tipo de sociedade que a produziu inicialmente. Ela só pode ser compreendida, conforme Adorno afirmou anteriormente, em seu antagonismo próprio. Por isso que "no ideal da formação, onde a cultura se posiciona de modo absoluto, destila-se a problemática da cultura".<sup>58</sup>

Essa problemática, mais uma vez, está inscrita na história da classe burguesa. Historicamente, no momento em que a "jovem burguesia" toma o poder na Inglaterra do século XVII e, posteriormente, na França do século XVIII, ela se desenvolve economicamente. O desenvolvimento no aspecto econômico exigiu que se dominasse determinados saberes específicos, úteis, por assim dizer, à sociedade burguesa. As características que vão se juntar à qualificação daquele que é "formado" no interior dessa sociedade, a qualificação de quem passou pela formação burguesa, vai fornecer as qualidades para que parte dos indivíduos possam empreender suas tarefas diárias na economia e na administração. Nesse sentido, "a formação não era apenas sinal de emancipação da classe burguesa, não apenas o privilégio que os burgueses ultrapassavam em relação aos pequeninos (*geringen Leute*), os camponeses".<sup>59</sup> Mais que isso, sem a formação, o burguês não se qualificaria para ser "empresário, intermediário, funcionário".<sup>60</sup> Sem a dominação de certos saberes "práticos", voltados para as atividades econômicas, a classe burguesa não teria se instaurado de modo dominante a tal ponto de suplantar a ordem anterior.

Em sua origem, a formação não pode ser compreendida como algo meramente "espiritual", apartado da realidade social da qual tem origem. Retomando aquele diagnóstico apresentado por Adorno na abertura de sua intervenção, a noção mesma de formação significava, em seu início, mais do que "cultura" como o "lado espiritual" desenvolvido, tal como "hoje" se compreende; ela significava também a apreensão dos saberes necessários para se adaptar à sociedade burguesa, saberes também ligados à prática econômica. Tanto aqueles "elementos culturais" quanto os saberes técnicos, voltados para o funcionamento da sociedade burguesa se encontravam postos em conjunto na origem da ideia mesma de formação, no momento em que a sociedade burguesa se instaura contra a sociedade feudal. Para a nova classe emergente, enquanto ela não consolidasse a sociedade como "burguesa", não se consolidaria enquanto classe dominante e, com essa meta posta, a formação seria o meio para transformar uma cultura que era *feudal* em uma cultura *burguesa*.

---

<sup>58</sup> Ibidem.

<sup>59</sup> Ibidem.

<sup>60</sup> Ibidem.

Mas isso não significou, ao mesmo tempo, tornar “burgueses” todos os integrantes da sociedade. Nesse momento inicial, quando a classe burguesa toma o poder e instaura sua sociedade, o proletariado não era, de nenhum modo, "tal como as teorias socialistas procuravam despertar"<sup>61</sup>, mais avançado que a burguesia. Ao proletariado, segundo Adorno, faltava justamente os aspectos culturais mais desenvolvidos, tal como a burguesia já os tinha quando levou adiante a revolução burguesa frente ao feudalismo. Segundo Adorno, esse foi o motivo pelo qual as "teorias socialistas" baseavam suas críticas muito mais nas condições econômicas objetivas do que nas "qualidades espirituais" propriamente.<sup>62</sup> Por isso, "os que tem posses" (*Besitzenden*) tiveram o monopólio da formação, a qual se tonou também, em certa medida, exercício do poder numa sociedade que apenas é "formalmente igualitária".<sup>63</sup> Ou seja, demonstrar possuir formação (conhecer a literatura, a música, “falar corretamente”, ter conhecimento de algumas práticas administrativas etc.) significava também exercer poder. Esse monopólio significou ainda mais: a “desumanização” do processo de produção organizado na sociedade burguesa de tal modo a negar aos trabalhadores todos os pressupostos para a formação; colaborou ainda mais para embasar o privilégio da classe burguesa. Dentre esses pressupostos negados aos trabalhadores, um deles, talvez o principal, foi o ócio, tempo necessário para cultivar e desenvolver formação que se poderia obter de tal organização social.

Por isso, para Adorno, qualquer tentativa "meramente pedagógica"<sup>64</sup> de "formar" o proletariado no interior de uma cultura burguesa, de se implantar a formação isoladamente, sem mudar substancialmente a sociedade tal como esta se organiza, como sociedade de classes e injusta, com o intuito de "revogar a exclusão do proletariado", tornou-se mera "caricatura".<sup>65</sup> A "educação popular" (Adorno menciona o fato de que o nome foi cuidadosamente escolhido, não por acaso) é exatamente essa tentativa de *formar* o proletariado sem que se tornem burgueses, isto é, sem se tenha, de fato, revolucionado a organização social. Por isso, a formação, sem mudança social, só pode se constituir em "caricatura", pois ao se negar aqueles "pressupostos" necessários para a formação, ou seja, que a sociedade passe a ser *efetivamente* igualitária e livre, não se realiza de fato a "promessa" contida na formação. Tanto a formação quanto a educação, isoladamente, não é capaz de produzir a suplantação da ordem social capitalista e injusta.

---

<sup>61</sup> Ibidem.

<sup>62</sup> Ibidem.

<sup>63</sup> Ibidem.

<sup>64</sup> Idem, p. 72.

<sup>65</sup> Ibidem.

Além dessas considerações sobre a relação entre capitalistas e proletários, a posição da formação na sociedade burguesa poderia sugerir que se trata também de uma simples "não formação" [*Unbildung*] das populações campestres, justamente porque estas acabaram se opondo à burguesia pelo fato desta estar centrada nas cidades. Atualmente (final da década de 1950, é importante lembrar) seria de se esperar que o campo fosse "educado", implantando planejadamente o processo de formação burguesa. Mas, para Adorno, as zonas campestres se configuravam, naquele período, não como oposição à formação, mas como "estado bruto da quasiformação".<sup>66</sup> Sua hipótese está assentada na percepção de que o mundo que se constituía no campo antes da ascensão burguesa foi rompido subitamente, principalmente quando se inseriu nessas regiões os meios de comunicação de massa mais conhecidos do século XX: a televisão e o rádio.

No que concerne à formação, seu principal pressuposto sequer começou a se formar no campo: a autonomia. Ou seja, antes mesmo que a autonomia individual tivesse se desenvolvido entre os habitantes do campo, a indústria cultural e seu correspondente processo de "formação", a quasiformação, ocupou o espaço destinado antes à formação. No lugar daquilo que foi a cultura pré-burguesa, no lugar da "autoridade da bíblia", foi implantado diretamente o domínio dos "esportes, da televisão e das histórias reais", que "estão aquém da imaginação produtiva".<sup>67</sup> Se houvesse de fato uma intenção de promover a formação no campo, seria preciso uma "política cultural reflexiva" voltada para ele.<sup>68</sup> Mas mesmo essa política não seria suficiente frente à quasiformação dominante. Isso se deve ao fato de que esta permanece, no entanto, "tão burguesa quanto a formação", pois ela possuiu a "fisionomia da *lower middle class*".<sup>69</sup>

A quasiformação se segue da formação. Mas esta não teria desaparecido completamente frente à quasiformação; há uma espécie de zona indistinta entre ambas na atual sociedade dominada pelo capitalismo tardio industrial. Um dos aspectos dessa zona indistinta é o de que a quasiformação serve aos interesses daqueles que não fizeram parte do *privilégio* de passar pela formação burguesa. Retomando a ideia que Adorno havia levantado anteriormente, a formação é também e principalmente, na sociedade burguesa, *adaptação* ao existente, adaptação a essa sociedade burguesa. E os elementos adaptativos da formação, tal como ela se apresentou uma vez, também permanecem na quasiformação. É por isso que ela está de

---

<sup>66</sup> Ibidem.

<sup>67</sup> Ibidem.

<sup>68</sup> Ibidem.

<sup>69</sup> Ibidem.

acordo com os interesses daqueles que não foram formados, pois no estado atual, ela os provê com saberes adaptativos necessários à sociedade burguesa. Para Adorno, um profissional que conserta:

"rádios ou mecânico de automóveis é considerado inculto, dentro dos critérios tradicionais e, no entanto, precisa, no cotidiano de sua profissão, dominar muitos conhecimentos e destrezas que não poderia adquirir se lhe faltasse todo o saber matemático e das ciências naturais".<sup>70</sup>

O "saber técnico" também fazia parte da formação burguesa. No entanto, tomado assim, isoladamente, apenas como desenvolvimento de um saber específico para se executar uma profissão, esse saber também se reverte a favor da quasiformação. Por isso, não basta somente uma "fenomenologia da consciência burguesa" para explicar a situação "atual". Seria preciso, antes de mais nada, também investigar a posição daquela classe que historicamente se apresentou oposta à burguesia: a classe trabalhadora. Esta, o proletariado, para Adorno, era "contrária à representação que a consciência burguesa tinha de si mesma",<sup>71</sup> justamente porque não eram estendidos a estes os privilégios da burguesia.

Contudo, com o passar do tempo, também ocorreu uma mudança na posição do proletariado. Dentro da constelação conceitual da ideia de formação e no momento em que se iniciava o capitalismo avançado, o proletariado era "extraterritorial"<sup>72</sup>, apenas objeto das relações de produção; não era considerado sujeito histórico de qualquer transformação. Segundo Adorno, os primeiros proletários eram oriundos da pequena burguesia, artesãos e camponeses, de modo que estavam "expatriados"<sup>73</sup>. No momento em que o capitalismo avançou e atingiu diretamente essa população, os que pertenciam à classe operária ficaram obrigados a aceitar uma situação de baixos salários e longas horas de trabalho árduo, o que as excluíram do processo de formação burguesa. No que diz respeito ao fundamento econômico das relações de produção, nada muito substancial se modificou, isto é, proletários seguem sendo proletários, apesar dos avanços no sentido de aumentar a renda no salário, na diminuição das horas de trabalho, na "fragmentação" da classe em vários níveis de cargos e salários etc.

Contudo, aponta Adorno, a maior transformação se passou na "ideologia". Esta encobre (*verschleiert*)<sup>74</sup> a cisão entre burgueses e proletários. Ora, mas a que pode se referir ao termo

---

<sup>70</sup> Ibidem.

<sup>71</sup> Ibidem.

<sup>72</sup> Ibidem.

<sup>73</sup> Ibidem.

<sup>74</sup> Idem, p. 73.

"ideologia" que Adorno menciona neste contexto, já que em outro lugar ele afirma que a ideologia não é mais véu que encobre, mas tão somente "o rosto ameaçador do mundo"?<sup>75</sup> A resposta está no prosseguimento de sua argumentação. Essa noção de ideologia se chama atualmente integração (*Integration*),<sup>76</sup> ou seja, aquela tendência já diagnosticada na *Dialética do esclarecimento*. Os trabalhadores estão cada vez mais "emaranhados na rede do sistema", ou seja, estão *integrados*.<sup>77</sup> Subjetivamente, afirma Adorno, para a consciência, a cisão de classes torna-se, nessas condições, fluída, de tal modo que não é nada óbvio perceber a cisão entre burguesia e proletariado. A integração – principalmente do proletariado – à sociedade burguesa não pode ser considerada *somente* ideológica. Ela ocorre em diferentes graus no sistema capitalista, tais como aumento do ganho de salário, maior proteção social etc. O “ameaçador rosto do mundo”<sup>78</sup> é exatamente o da tendência à integração total. Esse processo *objetivo* de integração social alimenta a ideologia de que *todos*, burgueses e proletários, estão integrados à "sociedade socializada" do ponto de vista *subjetivo*. Contudo, ainda *objetivamente*, há classes, capitalistas seguem sendo capitalistas e proletários seguem sendo proletários. Se é subjetivamente onde a ideologia se configura, a quasiformação possui um papel central:

"Por inúmeros canais se oferecem às massas bens de formação (*Bildungsgütern*). Esses ajudam, como bens de formação neutralizados e petrificados, a manter como que por estaca nada daquilo que seja considerado elevado e caro (*hoch und teuer*). Isso se consegue ao ajustar, pelos mecanismos de mercado, o conteúdo da formação à consciência daqueles que foram excluídos do privilégio da formação - e que tinham mesmo que ser os primeiros a serem modificados. Esse processo é determinado objetivamente e não se organiza *mala fide*. Pois a estrutura social e sua dinâmica escondem que os bens culturais vivos se abjudicam daqueles que estão iniciando, tal como permanece em seu próprio conceito. Que milhões, os quais antes não eram conscientes deles e agora são inundados pelos mesmos, que mal se prepararam psicologicamente para eles, é talvez ainda o mais inofensivo [de tudo isso]. As condições materiais de produção, no entanto, padecem fortemente daquele tipo de experiência que se sintonizava [*abstimmen*] com conteúdo de formação tradicional, que se comunicava anteriormente".<sup>79</sup>

A indústria cultural e sua produção de "bens de formação" fornecem mercadorias que advém do material trabalhado pela cultura burguesa em sua história. Mas ao serem apresentados como “bens” de formação, ou seja, como mercadoria, extirpada de suas relações

---

<sup>75</sup> Cf. ADORNO, Th. W. "Beitrag zur Ideologienlehre". In: *Soziologische Schriften I*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Taschenbuch Verlag, 1995.

<sup>76</sup> ADORNO, *op. cit.*, 1975, p. 73.

<sup>77</sup> Sobre o diagnóstico da "tendência à integração total", cf. JANUÁRIO, *op. cit.*, 2013.

<sup>78</sup> ADORNO, Th. W., *Ideologia*. In: ADORNO e HORKHEIMER. *Temas básicos da sociologia*. São Paulo, ed. Cultrix, 1973.

<sup>79</sup> ADORNO, *op. cit.*, 1975, p. 73.

culturais profundas, como "bens de formação neutralizados e petrificados", contribuem para destruir aquilo que a cultura burguesa considerava como "elevado e caro" e que, portanto, precisava permanecer na tradição. Esse processo se dá justamente pelos mecanismos de mercado. Há uma adequação dos "bens", oriundos da cultura burguesa, em relação à "demanda", justamente para aqueles que estavam excluídos do processo de formação – todos que não são burgueses.

É mediante o desenvolvimento do capitalismo que a "cultura" se torna um "bem", que pode ser distribuído mediante troca no mercado. Ao se comportar dessa forma, os bens são deslocados de suas condições de origem, os quais mantinham unidos em torno da *formação* e, como consequência, novamente, nega-se para aqueles que não são burgueses, o proletariado, a formação mesma, embora sejam oferecidos esses "bens" culturais. Todo esse processo decorre "objetivamente", diz Adorno. Pertence à própria estrutura e dinâmica social da produção e reprodução social de tal maneira que aquilo que há de "vivo" nos bens culturais, e devido à carência das condições que proporcionavam a formação burguesa, acaba por negar aos "iniciantes" a "cultura viva" e, com isso, a formação. Aqueles que passam a "comprar" os bens produzidos pela indústria cultural passam cada vez mais a ter acesso a esses "bens culturais" (e não a *cultura*) graças à lógica do mercado. Por sua vez, a eles faltam justamente as condições sociais (por exemplo, tempo ocioso, ser proprietário dos meios de produção etc.) para desenvolver exatamente a *cultura* burguesa a que esses bens fazem referência.

À lógica do mercado corresponde, por sua vez, às "condições materiais de produção" inéditas do capitalismo, as quais permitem a produção em massa de bens culturais que, ao mesmo tempo, diz Adorno, "padecem" daquela experiência<sup>80</sup> que sintonizava o "conteúdo da formação tradicional". É mediante a perda da conexão com a cultura, com a perda da experiência pertencente à cultura burguesa, que o conteúdo da formação tradicional se "neutraliza" e se "petrifica" nos bens culturais. Essa situação é indicativo de que a organização social mudou profundamente, de tal maneira que a experiência atual, a experiência vinculada aos "bens culturais" da indústria cultural e à quasiformação, não pode ser a mesma do início da era burguesa. A sociedade e a *experiência* dela mudaram.

Para Adorno, o resultado da perda daquela experiência está diretamente ligado ao mundo cultural burguês em seu início, o que acaba por criar condições para que tudo "se esvaia da formação, contra sua própria exigência".<sup>81</sup> A cultura, vendida no mercado na forma

---

<sup>80</sup> Essa noção específica de "perda da experiência" será outro tema que terá que afastado aqui neste momento. Ele nos leva a outra "constelação conceitual" que não poderemos avançar nesta tese.

<sup>81</sup> *Ibidem*, p. 73.

de "bens culturais", é posta sem o processo de formação necessário para não só compreender esses bens, mas também executar o próprio processo de formação tal como foi concebido. A dinâmica social e sua reprodução simbólica e material exigem cada vez menos formação burguesa para sua compreensão. Por isso "quem conhece o que seja poesia, dificilmente consegue uma colocação bem remunerada como compositor de textos (*als Texter*)".<sup>82</sup> Dado esse gigantesco processo de transformação social, surge como resultado uma aproximação drástica entre as classes sociais, "tais como indicam algumas pesquisas recentes".<sup>83</sup> A burguesia, no capitalismo tardio industrial, não se esquivava do processo e das transformações sociais que produziram a quasiformação. Do ponto de vista "psicossocial", e não "estrutural-objetivo", as classes estão cada vez mais próximas.<sup>84</sup> Para ambas as classes está presente "o véu da integração, sobretudo nas categorias de consumo lá onde os sujeitos se deparam com a dicotomia existente, com antagonismos de interesses fortemente estabelecidos".<sup>85</sup> É nesse sentido que a "*underlying population*" seria "realista", pois ela expressa justamente os ideais presentes na indústria cultural e na formação que a corresponde, a quasiformação.

Ao mesmo tempo, não se pode esquecer que a integração é "ideologia", pois ainda permanece, objetivamente, a diferença de classes. Como resultado, a integração permanece, mas "quebradiça"<sup>86</sup>, pois sua objetividade está calcada meramente em ideologia; a integração não ocorre da mesma maneira com todas as classes sociais. É exatamente essa situação que permite produzir a crítica à integração total, porque a integração exclui justamente um dos elementos fundamentais da formação: a autonomia. A autonomia individual *depende* necessariamente de condições sociais para seu surgimento, depende que ela seja estimulada socialmente. É por isso que Adorno defende que a *educação* se volte *para a maioria* [*Mündigkeit*] e que, portanto, se volte para o desenvolvimento da autonomia individual, como será visto nos próximos capítulos. A autonomia resiste à integração total.<sup>87</sup>

Mas Adorno está consciente de que essas afirmações permanecem sem comprovação empírica. Suas afirmações estão baseadas em indícios sociais que se mostram no presente. A justificativa para tal avanço, sem o apoio de pesquisas empíricas, está fundada no fato de que

---

<sup>82</sup> Ibidem.

<sup>83</sup> Idem, p. 74.

<sup>84</sup> Ibidem. Essa disparidade entre o "psicossocial" e o "estrutural-objetivo" é importante destacar aqui, pois não se trata de uma sociedade mais igualitária do ponto de vista das desigualdades materiais e simbólicas, mas sim trata-se de indicar que do ponto de vista psicossocial há uma aproximação no sentido de reconhecer-se como parte de um mesmo ponto de vista que, neste caso, é o da quasiformação.

<sup>85</sup> Ibidem.

<sup>86</sup> Ibidem.

<sup>87</sup> Cf. O último capítulo desta tese.

"projetos teóricos"<sup>88</sup> iniciais possui o papel de ir para além desses possíveis resultados da pesquisa, *especular* com o sentido de produzir os contornos daquilo que se deseja saber. É para evitar "generalizações falsas", afirma Adorno, que são necessários os métodos da "sociologia empírica".<sup>89</sup> Apesar da falta de um embasamento empírico, sem os momentos da "especulação" [*Spekulation*], sem o momento de "não-verdade" próprio da teoria, esta não passaria de mera "abreviação dos fatos" e permaneceria aquém do científico e do significativo.<sup>90</sup> Sem sombra de dúvida, a tese da necrose da formação e da socialização da quasiformação, isto é, sua larga difusão sob as massas, teria que ser "confrontada com achados empíricos".<sup>91</sup>

Contudo, esses achados empíricos são muito difíceis de se produzir. Isso se deve ao fato de que o modelo da quasiformação, seu modo de funcionamento, é ainda hoje a camada dos "empregados médios". Tendo esses como modelo, seria difícil demonstrar os mecanismos da quasiformação em funcionamento nas camadas baixas ou mesmo numa "consciência nivelada em conjunto" da sociedade como um todo. Medida num "aqui e agora", isto é, se tomarmos aquele padrão da camada dos empregados médios como dominante na cultura "atual", a universalidade da quasiformação se torna indiferenciada e exagerada. Não se pode, de fato, subsumir sob seu conceito "todas as pessoas e todas as camadas indiscriminadamente".<sup>92</sup>

Apesar desse exagero, essa universalidade pode apontar para uma tendência que esboça a "fisionomia de um espírito, que determina também então a assinatura da época, se seu campo de valor (*Galtungsbereich*) for ainda bem delimitado quantitativa e qualitativamente".<sup>93</sup> Esse modo de conceber a teoria faz com que Adorno compreenda a quasiformação como *tendência* para a totalização, isto é, ela pode vir a se tornar dominante na sociedade dominada pelo capitalismo tardio industrial. Apesar disso, ela ainda não é completamente dominante. É bem possível, diz Adorno, que muitos trabalhadores, pequenos empregados e outros grupos, apesar de que sua "consciência de classe esteja enfraquecendo" (*abschwächende Klassenbewußtsein*), que eles não tenham caído nas malhas da quasiformação.<sup>94</sup> Embora haja essa possibilidade, a quasiformação se impõe como fato. Isso

---

<sup>88</sup> Ibidem.

<sup>89</sup> Ibidem.

<sup>90</sup> Ibidem.

<sup>91</sup> Ibidem.

<sup>92</sup> Idem, p. 75.

<sup>93</sup> Ibidem.

<sup>94</sup> Ibidem. É possível aqui antever o que Adorno irá desenvolver na década de 1960, a saber, o *potencial de resistência* à dominação social. Esse potencial apresenta-se como uma tendência contrária não somente à quasiformação, mas também contrária à *integração total*. Contudo, a formulação como *resistência* não ganhou

se deve à força da produção de bens culturais. Essa produção está tão completamente em acordo com as "formas de aparição culturais contemporâneas" (*allgegenwärtigen kulturellen Erscheinungsformen*),<sup>95</sup> que é difícil ignorar esses bens como um fenômeno marginal. Com isso, sua representatividade se impõe, "mesmo sem se garantir com a estatística".<sup>96</sup>

Diante dessa imposição da quasiformação, qual seria então o ponto de apoio para a crítica? Mediante qual conceito se pode apontar os limites da quasiformação? Para Adorno, não há outro senão a *formação* em seu sentido tradicional:

"No entanto é ainda a formação tradicional, mesmo que questionável, o único conceito que se serve da antítese da quasiformação socializada, o que expressa a gravidade de uma situação que não conta com outro critério, pois descuidou-se de suas possibilidades. Não se quer a volta ao passado e nem se abranda a crítica a ele. Nada sucede hoje ao espírito objetivo que não estivesse inscrito nele desde os tempos mais liberais ou muito menos este recolhe sua velha culpa. O que agora se porta no campo da formação não se permite ler em outro lugar a não ser em sua antiga figura, que, como sempre, também é ideológica. Potencialmente foram cortados os petrificados recursos com que o espírito podia escapar da formação tradicional e sobrepassá-la. A medida da nova maldade é a anterior. Mostra-se neste momento, pois está condenada frente à forma mais nova de constrangimento, como o desaparecimento de uma cor reconciliante. Somente por sua causa, e não por qualquer *laudatio temporis acti*, é que se recorre à formação tradicional".<sup>97</sup>

Frente a dominação do capitalismo tardio industrial, frente à tendência de *integração total*, recorrer à formação tradicional é a uma forma possível de se contrapor à quasiformação socializada. Contudo, não se trata de mudança social. Como visto no capítulo anterior, não estão disponíveis *potenciais emancipatórios* a partir dos quais seria possível uma transformação total da sociedade capitalista. A revolução, que seria levada a cabo pelo proletariado, está condenada e não há outra via disponível. Diante disso, a contraposição para mostrar os limites da quasiformação está na *formação* porque não surgiu no horizonte uma outra forma de conceber a cultura e a sociedade para além do capitalismo que se mostre como tendência social. A quasiformação decorre da formação, mas não realiza aquilo que a formação prometia no momento em que foi gestada.

Em suma, essa contraposição entre a formação e a quasiformação significa apresentar o que a quasiformação *não é*, frente àquilo que constituía o traço característico e a legitimação da formação. Por isso, não se trata de voltar ao passado e nem de "abrandar sua crítica", pois o que ocorre na quasiformação estava já inscrito no "espírito objetivo" do período da formação.

---

contorno forte neste momento em que Adorno escreve. Somente na década de 1960 esse contorno aparecerá com mais clareza. Cf. a Parte III desta tese.

<sup>95</sup> ADORNO, *op. cit.* 1975, p. 75.

<sup>96</sup> *Ibidem*.

<sup>97</sup> *Ibidem*.

Para Adorno, "a medida da nova maldade é a anterior".<sup>98</sup> No entanto, a nova maldade é carente de algo central na formação: a autonomia.

A "essência antinômica" da formação, frente a sociedade dominada pelo princípio de troca, possui como condição a "autonomia e a liberdade".<sup>99</sup> Estas, por sua vez, remetem a estruturas pré-colocadas a cada indivíduo em "sentido heteronômico". Para se formar, apesar da intenção e do pressuposto da autonomia e da liberdade, os indivíduos devem se submeter a essas estruturas, que são dadas. Por isso que "no momento mesmo em que ocorre a formação, ela já deixa de existir", em sua origem, afirma Adorno, "está o seu decair".<sup>100</sup> Por isso, é importante reforçar, a formação não é resposta ou uma contraproposta para a quasiformação, mesmo porque seria impossível uma volta ao passado. Apesar disso, aproximar a formação da quasiformação permite apontar para a autonomia como *resistência* à dominação social, sendo a quasiformação uma expressão dessa dominação. Não se trata de restaurar a formação, tal como esta ocorreu no período da ascensão burguesa, mas sim de atualizar e tomar a autonomia como resistência à quasiformação.

No entanto, há algo mais grave na situação "atual". Aquelas estruturas que eram impostas aos sujeitos para que estes desenvolvessem a autonomia e a liberdade foram substituídas por "modelos eficazes atuais".<sup>101</sup> Estes, por sua vez, não são, de fato, sequer modelos que se aproximam da ideia de formação. Eles não passam de "conglomerados de representação ideológicas que estão postos entre os sujeitos e a realidade".<sup>102</sup> Mais que isso, esses conglomerados "filtram" a realidade direcionando a atenção subjetiva para pontos determinados anteriormente. É importante notar novamente que não se trata de "não formação" [*Unbildug*], pois esta permitia, pelo fato de manter a mera ignorância e ingenuidade, uma "relação mais imediata" com os objetos, resguardando nela a possibilidade dos sujeitos se elevarem à "consciência crítica".<sup>103</sup> Pois é justamente contra essa possibilidade de consciência crítica que se impõe a quasiformação.

Uma das razões é que, anteriormente, a formação necessitava dos pressupostos que se encontravam na tradição, segundo a "doutrina de Sombart e Max Weber".<sup>104</sup> Essa tradição se instaurava justamente contra a "racionalidade burguesa", o que acabava também por fornecer o caráter "antinômico" da formação a que Adorno se referiu anteriormente. Mas com o

---

<sup>98</sup> Ibidem.

<sup>99</sup> Idem, p. 77.

<sup>100</sup> Ibidem.

<sup>101</sup> Ibidem.

<sup>102</sup> Ibidem.

<sup>103</sup> Ibidem.

<sup>104</sup> Ibidem.

processo de "desencantamento do mundo" perdeu-se justamente "a tradição", produzindo, ao mesmo tempo, um "estado de perda de imagens" (*einem Stand der Bilderlosigkeit*), transformando o espírito em "mero meio", o que se contrapõe frontalmente à noção de formação.<sup>105</sup> Nesta, o espírito não é e não poder ser meio, mas somente fim. Tomado dessa maneira, como mero meio, o espírito não se relaciona mais num "contato vivo" com as ideias. Uma das condições que fez com que se perdesse a tradição foi a perda de sua *autoridade*. Era esta que fazia a mediação entre a tradição e os sujeitos, embora fosse uma mediação que fazia mais mal do que bem, obviamente. Nesse sentido, a formação desenvolvia "tal como Freud sustenta, a autonomia, o princípio do ego, brotava da identificação com a figura paterna, enquanto as categorias a que se chega por intermédio desta se voltam contra a irracionalidade das relações familiares".<sup>106</sup>

Por tratar da questão da "perda da autoridade", frase esta tão repetida no ambiente escolar, Adorno sustenta uma tese um tanto polêmica: aquilo que aponta para algo melhor do ponto de vista da Teoria Crítica, o fim da autoridade, apresenta-se nas condições sociais "atuais" como resultado do enfraquecimento da dedicação e da interiorização espiritual. Essa dedicação e interiorização estavam relacionados ao desenvolvimento da liberdade; fazia parte da formação. A "pessoa de espírito" é um "caráter social em extinção" e a "pessoa realista", que o sucede, não está mais próxima das coisas, mas sim está disposta apenas a "ocupar uma existência espiritual e apoderar-se do que esta lhe traga".<sup>107</sup> Como consequência, Adorno nota que, de passagem, desapareceram do horizonte jovens que sonham em ser grandes compositores ou grandes poetas. Nem mesmo há, ainda que exagerando o diagnóstico, "grandes economistas, nem, em definitivo, ninguém com verdadeira vocação política".<sup>108</sup>

Ao contrário da quasiformação, a formação necessitava proteção de possíveis atrações do mundo exterior, certas considerações dos sujeitos individuais, e talvez até lacunas de socialização. Mesmo a formação alemã em sua melhor época não inclui em si mesma a filosofia contemporânea a ela, justamente o que se produziu entre 1790 e 1830. Contudo, essa filosofia era imanente à formação, pois:

"não só inspirou geneticamente as figuras de Humboldt e Schleiermacher a respeito de suas concepções de essência de formação, mas sim também o cerne do idealismo especulativo, a doutrina do espírito objetivo, o caráter transcendente da mera pessoa individual, era igualmente o princípio da formação como um princípio do espírito,

---

<sup>105</sup> Idem, pp. 77-78.

<sup>106</sup> Ibidem.

<sup>107</sup> Ibidem.

<sup>108</sup> Ibidem.

que não se pode medir imediatamente nem em seu fim e nem se servir imediatamente de um outro fim qualquer. A formação sepultou sob si mesma a queda da metafísica do espírito".<sup>109</sup>

Mas com o decorrer do tempo, a quasiformação se transformou em norma, um equivalente à cultura que se degenera em "palavrório de vendedores".<sup>110</sup> O "momento da espontaneidade", tal como está indicado em Bergson e Proust, e tal como é caracterizada a formação como algo distinto dos mecanismos do domínio social sobre a natureza, se configura agora, ou melhor, se decompõem na "agressiva luz das comprovações".<sup>111</sup> Quase tudo que surgia como espontâneo da cultura e que perpassava a formação, tornou-se meramente algo a "ser comprovado" por um diploma ou uma certificação formal de algum estabelecimento educacional. A formação, em seu sentido tradicional, "não se deixa adquirir"; não se deixa adquirir como se fosse um produto, um bem posto no mercado e que poderia ser "comprovado" por uma instituição. Ao mesmo tempo, justamente por escapar à vontade individual, a formação acabava sendo algo posto pelo "culpável contexto do privilégio".<sup>112</sup> Encarada como sucessora da antiga não-liberdade. No entanto, é impossível ela mesma realizar seus potenciais meramente como liberdade subjetiva enquanto perdurarem objetivamente as condições de não-liberdade.

Do ponto de vista do indivíduo, o processo de formação e diferenciação (entre indivíduos) se equivalem – a origem mesma da diferenciação é social e constitui a formação enquanto tal. Mas, no decorrer do tempo, a diferenciação foi suspensa, assim como a formação foi substituída pela quasiformação. Apesar disso, há um sucedâneo para a diferenciação nas condições atuais da sociedade dominada pela quasiformação: a sociedade do status social. Sua origem está posta em conjunto com a origem da sociedade burguesa. Mais que isso, ela nunca esteve "alheia à formação burguesa", quando esta já diferenciava os "formados", os que "sabiam latim", do povo, os que, no limite, não o sabiam.<sup>113</sup> Ao mesmo tempo, "somente dentro dos muros desse privilégio que podiam se colocar em ação as forças humanas que, voltadas para a prática, inaugurariam uma situação sem privilégios".<sup>114</sup>

Contudo, a tendência à integração social paralisou essas forças contraditórias, assim que se tornou uma espécie de "regência" (*Regie*): a "quasiformação é o espírito capturado do

---

<sup>109</sup> Ibidem.

<sup>110</sup> Ibidem.

<sup>111</sup> Idem, p. 79.

<sup>112</sup> Ibidem.

<sup>113</sup> Idem, p. 80.

<sup>114</sup> Idem, p. 81.

caráter fetichista da mercadoria".<sup>115</sup> O que se impõe nas condições sociais atuais é uma dialética da quasiformação com o material fornecido pela cultura burguesa. Mas, no limite, a quasiformação acaba por eliminar esta cultura, a qual correspondia a formação.<sup>116</sup> A energia das ideias que constituía a força da formação desapareceu na quasiformação. Hoje, afirma Adorno, frente a essa dominação da quasiformação, a antiga formação não atrairia as pessoas com conhecimento necessário, pois ela seria considerada atrasada em relação ao desenvolvimento da ciência. É por isso que aqueles pressupostos essenciais que embasavam a formação também perderam seu sentido: a liberdade e a humanidade perderam sua força frente a uma "totalidade fechada".<sup>117</sup> O estado atual é difícil: "os bens da formação não somente estão desregrados para aqueles que são cultos", como também estão desregrados de "seu teor de verdade".<sup>118</sup> O teor de verdade, por sua vez, não era algo de atemporal "como queria o idealismo", mas possui sua dinâmica profunda no interior da dinâmica histórico-social e pode, por isso mesmo, desaparecer.

Apesar dessa situação, há argumentos a favor de que as condições atuais permaneçam tais como são. Esses argumentos afirmam que o estatuto atual da produção de mercadorias culturais pode fornecer cada vez mais bens culturais para uma maior parcela da população, o que resultaria em mais pessoas com acesso à esses bens, algo que era, de fato, negado no início da ascensão burguesa. Mais que isso, esse tipo de argumento sugere que o desenvolvimento das forças produtivas teria influenciado "de modo benéfico" as "forças produtivas espirituais".<sup>119</sup> Mas a desproporção entre a resultante da transformação mais lenta da "superestrutura" em relação à "infraestrutura" aumenta ainda mais o retrocesso da consciência, pois a quasiformação se assenta exatamente nesse descompasso, no chamado "*cultural lag*".<sup>120</sup> Defender que o aumento de produtos culturais disponíveis resulta necessariamente no acesso de mais pessoas à formação, é "ideologia comercial pseudodemocrática".<sup>121</sup> A *forma* como a cultura é produzida e adquirida faz toda a diferença. De passagem, como comprovação de sua tese, Adorno cita o estudo de Edward Schumann sobre música erudita ouvida em rádio e em conservatórios, onde se teria demonstrado empiricamente que o modo como se recepcionou uma ou outra foi completamente diferente, de modo a mostrar que aqueles que escutavam mediante o rádio absorviam a música de modo

---

<sup>115</sup> Ibidem.

<sup>116</sup> Ibidem.

<sup>117</sup> Idem, p. 82.

<sup>118</sup> Ibidem.

<sup>119</sup> Ibidem.

<sup>120</sup> Ibidem.

<sup>121</sup> Ibidem.

muito mais superficial do que aqueles que estavam presentes nos concertos. No entanto, com o crescente nível de elevação dos meios de vida como um todo, incentivam-se camadas inteiras da população a almejar uma formação que não poderiam ter, não por incapacidade pessoal, mas simplesmente por não possuírem condições econômicas, sociais e culturais para adquirir essa cultura.

Mas ocorre ainda algo pior, afirma Adorno: a quasiformação se torna padrão de distinção social. O que antes era "reservado ao ricoço ou ao novo rico", agora se "converteu em espírito popular".<sup>122</sup> Um grande setor da indústria cultural vive exatamente dessa nova realidade, dessa carência, que acaba sendo estimulada, produzindo a demanda por quasiformação. Como exemplo, Adorno cita as "bibliografias romanceadas" e resumos de divulgação científica de "ciências inteiras", que são adulteradas substancialmente para simplificá-las e torna-las mais receptíveis. Por isso que, "confiante na burrice, o mercado cultural se nutre dela [da burrice], reproduzindo-a e reforçando-a. A alegre expansão da formação nas condições dominantes é, de modo imediato, sua negação".<sup>123</sup> O que se expande não é a formação, mas sim a quasiformação.

Colocar em dúvida o valor da popularização dos bens culturais sob as condições atuais é possível atrair sob si a suspeita de reacionarismo. Diante dos resultados, seria insensato se opor a tal tendência. Mas isso não significa tornar-se cego a respeito das implicações desse processo para a formação. Para Adorno, somente uma "representação linear e inquebrantável do progresso espiritual" consegue canalizar o conteúdo qualitativo da formação para a quasiformação.<sup>124</sup> Essa representação é falha e não consegue explicitar a ambiguidade do processo. Ao contrário, a "concepção dialética"<sup>125</sup> não abre mão da ambiguidade no sentido de apresentar esse processo como se fosse homogêneo. Ela consegue expor a ambiguidade da formação a partir da totalidade repressiva a qual ela está ligada. Os antagonismos presentes na totalidade social indicam que os progressos em relação à consciência da liberdade acabam por levar ao estado de não-liberdade.

Não existe uma espécie de "concepção ainda não alcançada de liberdade" ou um estado que seria intermediário entre a não-liberdade e a liberdade. A quasiformação não é esse estado intermediário. Essa situação se dá tanto na arte quanto na "experiência espiritual": "assim como na arte não existem valores aproximados e que uma execução medianamente boa de

---

<sup>122</sup> Idem, p. 83.

<sup>123</sup> Ibidem.

<sup>124</sup> Idem, p. 84.

<sup>125</sup> Ibidem.

uma obra musicais não expressa em termos médios seu conteúdo"<sup>126</sup>, isto é, o modo como se executa uma música não influencia seu conteúdo; ela é mal ou bem executada, sem que isso altere o conteúdo de verdade presente na música. O "quasientendido e o quasiexperimentado" não constitui um grau primário da formação, mas sim seu "inimigo mortal" (*Todefeind*).<sup>127</sup> A quasiformação acaba por produzir uma forma de experiência apropriada a ela, uma experiência que não leva em consideração justamente os pressupostos fundamentais que sustentavam a formação tradicional: a autonomia e a autodeterminação.

Os elementos da cultura que embasava a formação chegam à consciência, mediante a quasiformação, como *quasi*, isto é, como se fosse a cultura como um todo. Dessa maneira, tornam-se toxinas (*Giftstoffe*). Tornam-se nada mais que "superstições", mesmo que a quasiformação produza eventualmente crítica às superstições.<sup>128</sup> Os elementos não assimilados da formação reforçam ainda mais a reificação da consciência, justamente aquilo contra o qual a formação deveria lutar: "é o que ocorre, por exemplo, nos manuscritos dos amadores que pensam sobre o sentido do mundo e que colocam em fantasmagórica circulação citações dos chamados grandes pensadores em apoio a seus incompetentes escritos".<sup>129</sup> O que se segue desse trato com a cultura tradicional é "confusão e obscurantismo" e, pior ainda, uma relação cega com os produtos culturais, que acabam não sendo percebidos como tais e obscurecem igualmente o espírito a que esses produtos dariam uma "expressão viva".<sup>130</sup>

Para Adorno, a quasiformação se dedica à conservação de si mesma, mas sem "o si mesma". Isso quer dizer que a quasiformação pretende se manter e se reproduzir como tal, mas, para isso, ela necessita do que é autêntico, ela necessita dos elementos culturais que constituíram a formação em outro momento histórico. No entanto, o que é tomado de autêntico da formação não permanece imune, o autêntico se transforma a tal ponto que acaba por impedir o desenvolvimento da autonomia e a autodeterminação. A quasiformação atinge exatamente o mesmo ponto no qual a formação se desenvolvia de maneira esmerada, a saber, a subjetividade burguesa. No interior da quasiformação bloqueia-se justamente aquilo que constituía essa subjetividade, isto é, a "experiência e o conceito".<sup>131</sup> Esse processo de bloqueio possui consequências drásticas.

---

<sup>126</sup> Ibidem.

<sup>127</sup> Ibidem.

<sup>128</sup> Idem, p. 85.

<sup>129</sup> Ibidem.

<sup>130</sup> Ibidem.

<sup>131</sup> Idem, p. 88.

A experiência é compreendida, nesse contexto, como aquela que *sustentava* a subjetividade burguesa, isto é, ela é compreendida como aquela que estabelece "a continuidade da consciência em que perdura aquilo que não está presente, que o exercício e a associação instituem nos indivíduos a tradição".<sup>132</sup> A experiência seria responsável por estabelecer a tradição nos indivíduos, aquela que faria com que o que não está presente permanecesse perdurável por mais tempo. Na quasiformação, essa experiência foi substituída por um "estado de informação pontual, desconectado, intercambiável e efêmero, que será substituído pelo próximo momento em que outra informação o lavar".<sup>133</sup> No limite, na quasiformação não há *experiência*, pois a sequência de apresentação de informações intercambiáveis e efêmeras produzem um estado de não sedimentação subjetiva. Mais que isso, não há espaço para a reflexão. É nesse sentido que a autonomia e a autodeterminação acabam sendo eliminadas na quasiformação. Essas condições impõe uma certa maneira de "experienciar" o decorrer do tempo. Por isso, em lugar do "*temps duré*", tal como aparece em Bergson, conexão de um viver em si relativamente uníssono que desemboca num julgar, coloca-se um "é isso mesmo" sem qualquer julgamento ou reflexão.<sup>134</sup> Coloca-se em seu lugar a informação dada (e com ela toda a situação em que essa informação se encontra), o dado tornar-se meramente dado.

A quasiformação é "uma fraqueza com relação ao tempo, à memória, mediante a qual somente a síntese da experiência na consciência teve resultado (*ist geriet*), aquilo que uma vez a formação visou (*meint*)".<sup>135</sup> É por isso que o quasiformado faz alarde de sua falta de memória. Esta carência só se dá justamente porque não está mais presente na quasiformação a experiência que possibilitava a "síntese na consciência", que possibilitava o sentido da cultura. Mais que isso, "talvez todo esse barulho que a ideologia filosófica atual faz em torno do tempo resulte deste ter se extraviado das pessoas, e por isso, deva ser conjurado".<sup>136</sup> No que diz respeito ao conceito, este também perdeu sua importância no momento em que ele é substituído por qualquer clichê apreendido e que está "subtraído da correção dialética".<sup>137</sup> Nesse ambiente inóspito para a reflexão, os conceitos mesmos são tomados como "dados", de modo que não há espaço para a reflexão sobre eles. Toma-se irrefletidamente um conceito e com ele se tenta compreender o fenômeno, mas sem se avaliar qual é o caráter da relação

---

<sup>132</sup> Ibidem.

<sup>133</sup> Ibidem.

<sup>134</sup> Ibidem.

<sup>135</sup> Ibidem, p. 89.

<sup>136</sup> Ibidem.

<sup>137</sup> Ibidem.

entre o conceito e o conceituado, quais seriam os limites dessa relação. O resultado da "perda da experiência" e do trabalho sobre o conceito aponta para uma sociedade que se apresenta como imóvel (a sociedade e não o fluxo de informação e de "bens culturais").

Nesse sentido, "o que dá origem às formas psicóticas de reação social não é a complexidade, mas sim a alienação; a psicose em si é a alienação objetiva que o sujeito se apropriou até o mais íntimo".<sup>138</sup> Para Adorno, os sistemas coletivos delirantes da quasiformação conciliam justamente aquilo que seria incompatível: anunciam a alienação e a sancionam como se fosse um mistério obscuro, compondo assim um "substitutivo à experiência".<sup>139</sup> O resultado é o de que o quasiformado transforma, como que por encanto, tudo que é "mediato" em "imediativo". Nessa transformação, configura-se aquilo que é conhecido como a "tendência à personalização" presente na quasiformação: "as relações objetivas são transformadas em pessoas singulares". O "culto delirante", afirma Adorno, avança na mesma proporção em que se avança a "despersonalização do mundo". Isto é, por um lado, há um avanço no modo de encarar o mundo de "maneira objetiva", despersonalizado. Por outro lado, a quasiformação não encara as "relações objetivas" como produto da ação social, da interação entre humanos, mas sim *personaliza individualmente* essas relações.<sup>140</sup> Nesse sentido, são "cristalinas a afinidade entre a quasiformação e a pequena burguesia".<sup>141</sup> Essa afinidade, no entanto, acaba por se espalhar por toda a sociedade. Isto é, na medida em que se "socializou a quasiformação" seus "ímpetus patéticos começaram a contagiar toda a sociedade, instaurando o pequeno burguês, posto em circulação, como caráter e tipo socialmente dominante".<sup>142</sup> Do ponto de vista da "formação subjetiva", não importa mais em qual classe o indivíduo está para que corresponda a uma *quasiformação*. A "perda da experiência", impulsionada pela quasiformação, acabou por nivelar culturalmente a todos, porém, sob a figura do pequeno burguês. A esse tipo de caráter, afirma Adorno, corresponde um mundo: este é "o mundo dos livros que não são lidos, que parecem ser tão a-históricos, tão insensíveis frente às catástrofes históricas, do mesmo modo que são inconscientes delas".<sup>143</sup> É por isso que a quasiformação parece se apresentar sempre como "isenta de responsabilidades".

---

<sup>138</sup> Idem, p. 90.

<sup>139</sup> Ibidem.

<sup>140</sup> Ibidem.

<sup>141</sup> Ibidem.

<sup>142</sup> Ibidem, p. 91.

<sup>143</sup> Ibidem.

É exatamente essa aparência da quasiformação é que "dificulta sua correção pedagógica".<sup>144</sup> Essa correção só seria possível, afirma Adorno, com uma "atuação psicológica profunda", que poderiam ser levadas adiante em fases precoces do desenvolvimento. Nessas fases, devido ao afrouxamento psicológico, poderia se trabalhar no sentido de uma "consciência crítica" (*kritische Besinnung*).<sup>145</sup> Nessas condições poderia se apontar uma situação em que a cultura nem fosse sacralizada, conservada em seus restos, nem eliminada, porém, que se colocasse além da oposição entre cultura e não cultura, entre cultura e natureza. Essa concepção de cultura exigiria que se rejeitasse não somente uma concepção tornada absoluta, como também não dogmatize e não se enrijeça sua interpretação como algo dependente de outra coisa, como mera função da práxis e mero voltar-se a ela. Se o "espírito se reduz simplesmente à dependência de algo exterior a ele"<sup>146</sup> e se conforma por si mesmo ao papel de mero meio, então torna-se preciso reafirmar o contrário. Nesse ponto encontra lugar a preocupação nessa "atual" hora histórica a respeito da formação:

"que o espírito se separa das relações de vida reais e se independentize frente a elas não constitui apenas sua falsidade, mas também sua verdade, pois não cabe aqui desvirtuar nenhum conhecimento obrigatório, nem nenhuma obra de arte mediante alusão à sua origem social. Se as pessoas desenvolveram o espírito para se conservarem vivos, as imagens espirituais que antes não existiam, negam completamente sua qualidade como veio vital. A irrevogável autonomia do espírito frente à sociedade – a promessa da liberdade – é ela mesma algo tão social como a unidade de ambos. Caso se renegue simplesmente tal autonomia, o espírito fica sufocado e converte o existente em ideologia, tal como ocorria quando usurpava ideologicamente o caráter absoluto".<sup>147</sup>

Para Adorno, o que se enfrenta, para além do fetichismo da cultura, é o que se realiza em virtude da integridade da própria figura espiritual apenas mediatamente, repercutindo na sociedade imediatamente. A força para mostrar isso, para combater esse imediato "não pode surgir de outro lugar a não ser daquilo que foi uma vez a formação".<sup>148</sup> Isso se dá porque quando o "espírito" não realiza aquilo que é considerado socialmente justo, estamos no domínio do anacronismo. Como consequência, isso significa "agarrar-se a formação depois que a sociedade já a privou da sua base".<sup>149</sup>

---

<sup>144</sup> Ibidem.

<sup>145</sup> Ibidem. Na década de 1960, conforme já indicamos, Adorno trabalhará nesse sentido, apontar que a educação é potencial de resistência, na medida em que se poderia exercer a maioridade. Cf. o capítulo 7 desta tese.

<sup>146</sup> Idem, p. 93.

<sup>147</sup> Ibidem.

<sup>148</sup> Idem, p. 94.

<sup>149</sup> Ibidem.

Se os potenciais para a emancipação, ou seja, a transformação profunda da sociedade capitalista, não estão disponíveis segundo o diagnóstico de tempo, é possível, no entanto, nessas condições mesmas, resistir à tendência à integração total. A ideologia, para Adorno, se chama atualmente integração (*Integration*)<sup>150</sup> e resistir à integração total significa também resistir à forma atual da ideologia. Um dos aspectos do capitalismo tardio industrial que mais pode colaborar para tal tendência é, como visto neste capítulo, a quasiformação. Esta tende a anular as características centrais que poderiam sustentar a crítica e a resistência à essa organização social: a autonomia individual e a capacidade das pessoas decidirem por si mesmas, pensar e experienciar a organização social. Por isso, mesmo que anacrônico, mesmo que tenha perdido sua base social original, recorrer à noção de formação pode trazer à baila a "autorreflexão crítica sobre a quasiformação".

Contudo, não se trata apenas de uma "autorreflexão" sem consequências. Apresentar a formação frente à quasiformação consiste em trazer à tona um de seus principais potenciais emancipatórios: exatamente a noção de autonomia, maioridade [*Mündigkeit*] e capacidade de fazer experiências<sup>151</sup>. A formação burguesa tinha como uma de suas metas criar as condições para a efetivação da individualidade e da autonomia individual, de tal modo a realizar a liberdade e a igualdade. Retomando uma citação importante que aparece em "Teoria da quasiformação", Adorno afirma o seguinte:

"A formação deveria ser o que, fundado na consciência individual, é livre, mas que, na sociedade, perde efeito e suas pulsões, que são sublimadas, pertencem puramente ao indivíduo, tais como aquelas do espírito individual. Ela se oferecia silenciosamente como condição de uma sociedade autônoma: quanto mais lúcido o singular, mais lúcido o todo".<sup>152</sup>

A autonomia individual depende necessariamente de condições sociais para seu surgimento, depende de que ela seja estimulada socialmente. A noção de formação cumpriu seu papel histórico na ascensão da sociedade burguesa, mesmo que tenha sido, como visto, "até certo ponto" no tempo. Apesar da burguesia não ter cumprido suas intenções históricas, a realização da igualdade e da liberdade para, de fato, todas e todos, foram estimulados potenciais nesse movimento, exatamente quando se defendeu a "maioridade" e a formação da autonomia individual. É possível interpretar da intervenção concretizada em "Teoria da quasiformação" que Adorno defende a hipótese de que esse potencial poderia ser ainda

---

<sup>150</sup> ADORNO, *op. cit.*, 1975, p. 73.

<sup>151</sup> Adorno vai igualar maioridade e capacidade de fazer experiências em seus textos sobre educação. Esse aspecto central de seu diagnóstico será trabalhado na parte III desta tese.

<sup>152</sup> *Ibidem*.

estimulado naquelas condições “atuais” em que escreve. Ao longo da década de 1960, principalmente naqueles textos em que o tema da educação [*Erziehung*] aparece, Adorno irá defender que a educação deveria ter como meta a maioridade [*Mündigkeit*] e a resistência. Mais que isso, sua posição muda até mesmo com relação ao papel do *esclarecimento*. Seria também tarefa da educação produzir de modo mais amplo possível, inclusive se utilizando dos meios de comunicação em massa, tais como o rádio e a televisão (algo que ele mesmo, Adorno, tentou fazer), esclarecimento dos mais diferentes assuntos sobre os mais diferentes tabus se colocando, novamente, à contramão da tendência de integração total, que se caracteriza também por criar aquele contexto de ofuscamento [*Verblendungszusammenhang*]. A maioridade, a autonomia, como se verá, só pode advir de condições sociais em que os temas em discussão possam ser esclarecidos. Essa questão e esse forte aspecto na mudança de diagnóstico serão tratados com mais vagar na terceira parte desta tese.

Mas a essa mudança de diagnóstico de tempo presente corresponde também uma mudança na apresentação de seu modelo crítico, efetivado entre final da década de 1950 e ao longo da década de 1960, culminando no projeto de uma dialética negativa e no diagnóstico que aponta para potenciais de resistência. Para esta tese, esse processo se dá partir de 1958, quando Adorno assume definitivamente a direção do *Instituto de pesquisa social* de Frankfurt, o que muda sua relação com a esfera pública alemã do período, passando pela escrita e publicação da *Dialética negativa* (1966), alcançando até sua morte no ano de 1969. Em conjunto com a execução do projeto da dialética negativa, Adorno traçará um diagnóstico de tempo presente que leva em conta não mais o isolamento de um intelectual que expõe suas experiências individuais de modo aforismático, com o intuito de apontar as mazelas da dominação social capitalista, mas vai encontrar em fenômenos marginais concretos, que se expressam na sociedade concreta, potenciais de resistência à dominação capitalista. Como se sabe, a dialética entre *indivíduo* e *sociedade* é “um dos eixos centrais na obra tardia de Adorno”,<sup>153</sup> algo que não aparece na década de 1940, pois a *dialética* estaria bloqueada por uma dominação profunda de uma racionalidade que se tornou dominante e uma tendência avassaladora em direção à integração total. Nos próximos dois capítulos (capítulos 4 e 5) serão apresentados como Adorno pensou e articulou a constelação conceitual em torno da noção de dialética ao se apropriar do pensamento de Hegel, avaliando e experimentando as linhas gerais de sua *dialética negativa*.

---

<sup>153</sup> Cf. NOBRE, *op. cit.*, 1998, p30.



## Capítulo 4. Aspectos da filosofia hegeliana

O livro *Três estudos sobre Hegel* foi publicado em 1963 e tem como origem principal as preparações para os seminários assumidos por Horkheimer e Adorno a partir de 1953<sup>1</sup> na Universidade Goethe de Frankfurt. O primeiro estudo, “Aspectos” – objeto de análise deste capítulo –, segundo as próprias indicações de Adorno, foi o resultado dos primeiros anos desse trabalho inicial que marcou seu regresso à Alemanha, tomando uma formulação final no texto escrito para um discurso em ocasião do 125º ano da morte de Hegel na Universidade livre de Berlin, em 1956. Mas “os trabalhos prévios”<sup>2</sup>, ou seja, os trabalhos produzidos ao longo dos anos que antecederam o discurso em 1956, eram muito mais extensos do que aquilo que foi apresentado em Berlin, por isso, Adorno teria elegido um “complexo”<sup>3</sup> de questões, as quais foram acrescentados alguns “complementos essenciais”<sup>4</sup> para o texto. Ou seja, embora a base do texto seja de 1956, Adorno teria acrescentado e mexido no texto perto de sua publicação em 1963 com o intuito de resgatar a noção de dialética e experiência ao se atualizar, investigar e apresentar a filosofia de Hegel.

Mas isso significa também sustentar a hipótese de que, não por acaso, “O ensaio como forma” demorou cerca de quatro anos para ser escrito (entre 1954 e 1958, segundo indicações de Adorno<sup>5</sup>). O texto de 1958 parece ter incorporado várias de suas análises sobre o pensamento hegeliano, tais como a noção de conceito, de especulação – similar à de interpretação, tal como aparece na noção de ensaio –, de não identidade, experiência espiritual, bem como o modo de tratamento dessas questões. Pretende-se, com isso, sustentar a hipótese de que complexo de questões levantadas na formulação do texto “Aspectos” pode ter contribuído para constituir um quadro conceitual mais denso para a apresentação do primeiro projeto explicitado em “O ensaio como forma”, mas sob a “chave conceitual” ensaio.

Ao mesmo tempo, tal como também se pretende sustentar nesta tese de doutorado, Adorno passa, após 1958, a se concentrar cada vez mais numa *concepção modificada de*

---

<sup>1</sup> ADORNO, Th. W., *Drei Studien zu Hegel*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 2003, p. 250. Também foi utilizado a tradução de Ulisses Vacarri para cotejamento. As citações se referem aos trechos no original. Mesmo a tradução de Vacarri também se utiliza da numeração da edição de Suhrkamp. Cf. ADORNO, Th. W., *Três estudos sobre Hegel*. Editora Unesp: São Paulo, 2013

<sup>2</sup> Idem, *opus cit.*, 2003, p. 381.

<sup>3</sup> Ibidem.

<sup>4</sup> Ibidem.

<sup>5</sup> Cf. nota 82 da “Introdução” desta tese.

*dialética*<sup>6</sup>, o que significa dizer, que a chave conceitual “ensaio” acaba sendo incorporada à constelação conceitual em torno da noção de dialética. Esta passa a orientar seu modelo crítico da década de 1960, a saber, o modelo crítico de uma dialética negativa, sem abrir mão, é claro, de produzir um novo diagnóstico de tempo presente, aquele que vai apontar para potenciais de resistência presentes na sociedade capitalista<sup>7</sup>. Investigar uma concepção renovada de dialética, bem como uma concepção de experiência ligada a esta última, fará com que Adorno trabalhe mais de perto com o pensamento hegeliano. Mas não se trata aqui de resgatar a posição de Adorno *como um pensador ou comentador de Hegel* frente a outros comentadores, mas sim como alguns “aspectos” da filosofia hegeliana entraram como componentes do pensamento de Adorno neste período – a formulação do primeiro traçado do projeto da dialética negativa –, tendo em vista o que vai constituir seu diagnóstico da década de 1960. Não se fará aqui, como consequência, uma reconstrução da interpretação do pensamento de Hegel no período, a não ser quando Adorno o faz, no sentido de apresentar seu “diagnóstico” da apropriação de Hegel, se afastando, ao mesmo tempo, de outros autores e comentadores.

Em “Aspectos”, a intenção de Adorno parece constituir, num primeiro momento, em proteger Hegel, por assim dizer, da apropriação de algumas teorias contemporâneas. Mais que isso, como ser verá a seguir, enquanto a letra do texto de Adorno tenta demonstrar que o pensamento de Hegel permanece superior a algumas teorias filosóficas da década de 1950, o espírito de seu texto indica que seria possível atualizar o pensamento hegeliano e propor um novo modelo crítico, principalmente a partir da atualização do conceito de dialética. É por esses motivos que Adorno inicia o texto questionando a noção de “homenagem”<sup>8</sup>, lembrado que o contexto em que esse “estudo” foi escrito está relacionado ao evento que tem como tema o 125º ano de morte de Hegel. Para ele, a homenagem possui um significado regressivo, limitador, justamente porque pretende investir naquele que veio depois do homenageado uma autoridade ilegítima. A homenagem parte do pressuposto de que, pelo fato de estar no presente, é possível julgar tudo que foi pertencente ao passado a partir de cima, isto é, como se o passado fosse inferior necessariamente com relação ao presente. Estaria presente na homenagem, por isso, não só uma certa arrogância indevida, como também um ponto de partida que deturpa as potencialidades que estavam presentes no passado e que não foram realizadas.

---

<sup>6</sup> ADORNO, *op. cit.*, 2003, p. 249

<sup>7</sup> Cf. a introdução deste texto.

<sup>8</sup> *Ibidem*, p. 251.

Essa "arrogância" pode ser encontrada, por exemplo, em perguntas tais como qual seria o significado de Kant (ou Hegel, ou qualquer outro filósofo) para o presente. Mas é facilmente perceptível que quase nunca se inverte a pergunta: o que o presente significaria diante de Kant, Hegel etc. Para Adorno, fazer esta pergunta mudaria completamente o teor e o recorte do que se tem como meta, isto é, com perguntas desse tipo – o que o presente significa diante de Hegel – é possível assumir também o ponto de vista daquilo que não se realizou, o ponto de vista do que se perdeu na história frente ao que se “realizou”.

Como ponto de partida, então, há duas possibilidades de se relacionar com o pensamento de Hegel, feitas a partir de duas perguntas. A primeira, “o que haveria de vivo e de morto na filosofia de Hegel”<sup>9</sup> expressaria exatamente aquela arrogância do presente, focando-se somente "naquilo que está vivo" de um pensamento. Dessa maneira, nada mais se faz do que justificar a configuração atual do presente, tal como este se apresenta. A segunda – e é esta a noção que Adorno pretende defender nesse “estudo” –, pretende investigar o que foi abandonado enquanto potencial na filosofia hegeliana, mostrando, por exemplo, que a “razão hegeliana”<sup>10</sup> poderia ser superior a noção “atual” de razão – década de 1950, não custa lembrar –. A noção de razão defendida naquele momento, segundo Adorno, estaria aquém daquela defendida no interior do pensamento de Hegel por um motivo, embora crucial: ela se acomodou ao “mero existente”<sup>11</sup>.

Apoiando-se em Hegel e retornando àquela noção de homenagem, Adorno afirma que esta noção deveria ser posta no interior do juízo da *Fenomenologia do espírito*, a saber, os que se colocam “acima” das coisas, ou seja, aqueles que homenageiam, estão, por sua vez, fora da coisa e, portanto, posiciona-se exteriormente à própria coisa. Para entrar na coisa, isto é, neste caso, no pensamento de Hegel, deve-se tomar como fio condutor a "pretensão de verdade [*Wahrheitsanspruch*] de sua filosofia”<sup>12</sup>. Por isso, não se trata de homenagem, mas de motivar o pensar a avançar no conhecimento da filosofia de Hegel “por dentro”, investigando principalmente suas potencialidades.

Contudo, para entrar no pensamento de Hegel é preciso tratar da organização de seus textos em vista de seu sistema. Em Hegel, não há totalidade sem suas partes. É por isso, mais uma vez, que a filosofia hegeliana não permite "nenhum tipo de crítica”<sup>13</sup> externa, ou seja,

---

<sup>9</sup> Ibidem.

<sup>10</sup> Ibidem.

<sup>11</sup> Ibidem.

<sup>12</sup> Ibidem, p. 251.

<sup>13</sup> Ibidem.

toda crítica, em Hegel, deveria ser interna ou, em outras palavras, *imane*nte<sup>14</sup>, o que significa que o todo e as partes devem ser levados em consideração, em conjunto, ao se investigar sua filosofia. Aplicando o motivo da crítica imanente à própria filosofia hegeliana, Adorno baliza suas análises ponderando que, por um lado, não é possível permanecer na crítica parcial de seu sistema, sob risco de não se atingir o todo. Por outro lado, a crítica ao todo permanece "abstrata, não mediada"<sup>15</sup> sem passar pelas partes de seu sistema. Isso diz respeito a um dos pilares da filosofia hegeliana: que ela não permite *resumir* e que a verdade se mostra no processo. Com isso, ela não se deixa reduzir a "máximas"<sup>16</sup> universais, destiladas de seu teor próprio. Todo e parte estão intimamente ligadas na filosofia hegeliana, de tal maneira que haveria uma unidade entre processo e resultado, unidade esta que não pode ser desfeita.

Além disso, no pensamento hegeliano, há um outro aspecto central que Adorno destaca: a noção de "especulação"<sup>17</sup>, fonte de crítica constantes. Faltaria a Hegel, segundo alguns críticos, justamente um procedimento que permitisse um experimento, uma comprovação empírica de suas ideias especulativas. Mas, segundo Adorno, essa perspectiva sobre a especulação contrasta com os resultados de sua filosofia, pois mesmo sem essas comprovações, Hegel teria avançado em vários acertos sobre a sociedade burguesa. Mas que isso, indica Adorno, essa crítica falha de saída, já que sem o momento especulativo não haveria *qualquer* teoria, não haveria a formulação daquilo que se gostaria de ser comprovado por um experimento ou por um dado.

É possível perceber muitas semelhanças entre o que Adorno chama aqui de "especulação" com a noção de "interpretação" apresentada como um dos elementos centrais da forma ensaio, tal como visto no capítulo II. Tanto a "interpretação" quanto a "especulação" teriam seu papel naquele momento da "formulação de hipótese", sendo este momento, na verdade, o momento principal da construção de qualquer teoria, pois, sem este, não haveria o que ser comprovado "empiricamente", já que tanto a especulação quanto a interpretação estão

---

<sup>14</sup> Esse é mais um dos aspectos da filosofia hegeliana que Adorno incorporou em seus escritos. Apesar disso, em Adorno crítica imanente está relacionado à experiência do não idêntico: "Para Adorno, crítica imanente não significa comparação do conceito com o conceituado em vista da sua unidade (atual ou potencial), mas não identidade de conceito e conceituado em vista da ilusão necessária de sua identidade real. Com isso, a crítica imanente está obrigada a acolher dentro de si propriamente o elemento material do conceituado que não pode ser absorvido pelo conceito. Cf., 1 NOBRE, *op. cit.*, 1988, p.175.

<sup>15</sup> ADORNO, *op. cit.*, 2003, p. 252.

<sup>16</sup> *Ibidem*.

<sup>17</sup> *Ibidem*.

diretamente relacionadas à experiência individual ou, como Adorno indica em “O ensaio como forma”, relacionada à experiência espiritual [*geistige Erfahrung*]<sup>18</sup>.

Com isso, é possível afirmar que a especulação está intrinsecamente ligada à noção de experiência em Hegel. Esta, como se sabe, é central em sua filosofia, principalmente ao se tomar a *Fenomenologia do espírito* como referência. A filosofia hegeliana tem como uma de suas metas uma análise profunda da experiência que, para Adorno, tanto é aquela “experiência da consciência”, isto é, a experiência de como a consciência alcança a “ciência da experiência da consciência”, quanto a experiência corporal [*leibhafte Erfahrung*]<sup>19</sup> das pessoas. E é nessa imbricação entre a “experiência da consciência” e “experiência corporal” que resulta, segundo Adorno, aquilo que há de mais interessante no pensamento de Hegel: as “intuições de conteúdo” (*die inhaltlichen Einsichten*)<sup>20</sup>, as quais levaram Hegel até o momento em que fosse possível a compreensão do caráter irreconciliável da sociedade burguesa.

Tomando essas considerações como referência, a filosofia hegeliana não deve ser separada da *especulação*, caso contrário, elas perderiam “sua substância”<sup>21</sup> na medida em que essas considerações sobre a sociedade burguesa fossem consideradas meramente empíricas. Ou seja, para Adorno, a especulação é fruto da *experiência espiritual* presente no pensamento de Hegel, tanto aquela “ciência da experiência da consciência” quanto a experiência corporal. É por isso que Adorno defende que Hegel teria levado adiante aquela “doutrina programática”<sup>22</sup> de Fichte de que o *a priori* é também o *a posteriori*. Foi essa doutrina que acabou por inspirar seu pensamento a criticar tanto os limites da mera empiria quanto o “apriorismo estático”<sup>23</sup> da filosofia de seu tempo. Nesse sentido, em Hegel, para Adorno, o termo central de sua filosofia, o *espírito* não é tratado como se fosse um palavreado vazio, mas sim o nervo vital de seu pensamento.

Com relação à experiência presente no pensamento de Hegel, num primeiro momento, o pensamento hegeliano, segundo Adorno, pode parecer tratar somente de “conceitos abstratos” pertencentes à uma *teoria do conhecimento*. Mas é muito mais do que isso, pois a dinâmica da *Fenomenologia do espírito* começa por questionar uma teoria do conhecimento, tal como é esboçada na introdução, para então implodir uma tal teoria isolada e, na linguagem hegeliana,

---

<sup>18</sup> Espiritual [*geistig*] no sentido que Adorno indica, parece ser pertencente à Hegel, ou seja, o espírito como “trabalho social”, como produção e reprodução material e simbólica da sociedade capitalista.

<sup>19</sup> ADORNO, *op. cit.*, 2003, p. 252.

<sup>20</sup> *Ibidem*.

<sup>21</sup> *Ibidem*.

<sup>22</sup> *Ibidem*. p. 252.

<sup>23</sup> *Ibidem*.

“abstrata”<sup>24</sup> – esse sentido de “abstrato” é justamente aquele sentido que Adorno apontou como parte constituinte do positivismo: tomar o resultado, ou seja, o conceito, tal como esse se apresenta, sem seu processo de produção<sup>25</sup>. Ao contrário do que a crítica ao pensamento de Hegel aponta, que este seria abstrato por demais, “a abundância da objetividade” [*die Fülle des Gegenständlichen*]<sup>26</sup>, a qual é interpretada a partir dos pensamentos, ou seja, dos conceitos, essa objetividade “se aproxima” [nähert] dos pensamentos, não devido ao seu “sentido realístico”<sup>27</sup>, mas ao mergulho do espírito em si mesmo. Se é intenção salvar o conteúdo material da filosofia hegeliana contrapondo-se ao que seria uma especulação ultrapassada, restaria apenas de seu pensamento um “positivismo canhestro”<sup>28</sup> ou uma história do espírito meramente superficial.

A especulação é o coração da filosofia hegeliana e dela não pode se afastar ao se investigar essa filosofia. E é justamente o afastamento da noção de especulação que acabou por empobrecer a teoria do conhecimento, de tal maneira a propor um “método seguro” para conhecer os objetos. Como visto no segundo capítulo, o ensaio privilegia a interpretação – que, na filosofia de Hegel, aparece como especulação – e por isso carece de um “método” claro para se conhecer o objeto, tal como a ciência positivista requer para si como algo legítimo. É por isso que, para Adorno, ao se estudar a obra de Hegel:

“Dá por vezes a pensar que o progresso que o espírito imagina ter feito, desde a morte de Hegel e em oposição a ele, por meio de uma metodologia clara e do respeito não vulnerável à empiria, seria uma regressão, enquanto os filósofos que acreditam fixar sua herança, no mais das vezes, deixam escapar aquele conteúdo concreto no qual o pensamento de Hegel se comprova”<sup>29</sup>.

Uma dessas tradições que pretendem fixar o pensamento de Hegel, deixando escapar o conteúdo concreto – principalmente a crítica a uma teoria do conhecimento onde os conceitos permanecem fixados – é a teoria *Gestalt*. Com relação a esta teoria, que defende um primado do todo [*Vorrang des Ganzes*], Hegel, de fato, reconheceu este primado com relação as “partes finitas”, que são, no limite, contraditórias em confrontação com o todo. Apesar disso, segundo Adorno, Hegel jamais derivou uma metafísica a partir do princípio abstrato do todo. Ou seja, apesar da primado do todo, este não é independente de suas partes:

---

<sup>24</sup> Ibidem, p. 253.

<sup>25</sup> Ibidem.

<sup>26</sup> Ibidem.

<sup>27</sup> Ibidem.

<sup>28</sup> Ibidem.

<sup>29</sup> Ibidem.

“Assim como as partes não são tomadas de maneira autônoma contra o todo, que é o elemento delas, o crítico dos românticos sabe também que o todo apenas se realiza por meio das partes, apenas por meio da separação, da alienação, da reflexão, em suma por meio daquilo tudo que é anátema para a teoria da *Gestalt*”<sup>30</sup>

À *Gestalt* faltaria o sentido de dialética entre todo e suas partes. Disso se infere a superioridade de Hegel: sem se o *processo* de avançar pelas partes contraditórias, não há todo concreto, mas sim uma abstração da parte, que, em linguagem hegeliana, é chamado de o infinito limitado, ou mau infinito. O conceito de “totalidade” [*Totalität*]<sup>31</sup>, em Hegel, nada mais é do que a “suma” [*Inbegriff*]<sup>32</sup> daquilo que está presente nos momentos parciais. Mas essa “suma” não é nem resumo, nem muito menos um terceiro elemento entre as partes e todo como partes somadas, tal como defende e *Gestalt*. Para Adorno, a totalidade em Hegel é a suma dos momentos parciais, sendo que estes sempre apontam para além de si mesmos, ao mesmo tempo em que se produzem uns a partir dos outros. Por isso, “nada há para além disso”<sup>33</sup>, isto é, não há um todo independente do que é produzido mediante suas partes finitas e contraditórias. É por isso também que essa noção de totalidade é incompatível com a noção de uma “negação harmônica”<sup>34</sup>. Segundo Adorno, em Hegel não haveria harmonia das partes, as quais apontariam para o todo, pois as partes tendem sempre para além si mesma, mas de modo contraditório entre si. É nesse sentido que o pensamento crítico de Hegel supera tanto a constatação do descontínuo, ou seja, uma “parte” contradiz a outra, quanto o princípio de continuidade, ou seja, a passagem de uma parte a outra de modo harmônico – ou de uma “figura” a outra, tal como aparecem os termos na *Fenomenologia do espírito* –. A conexão, a continuidade entre elas, segundo Adorno, não se dá pela “passagem permanente” [*stetigen Übergang*]<sup>35</sup>, ou seja, uma passagem gradual até que se alcance o todo, mas sim pela mudança brusca, mediante uma “ruptura”<sup>36</sup>. Tal como apareceu em “O ensaio como forma”, a descontinuidade faz parte do pensamento de Hegel, assim com pertence à forma ensaio: “A descontinuidade é essencial ao ensaio: seu assunto é sempre um conflito em suspenso”<sup>37</sup>. No pensamento de Hegel foi desmantelado a ideia de passagem gradual para algo diferente: a

---

<sup>30</sup> Ibidem.

<sup>31</sup> Embora o artigo tenha como principal fonte a *Dialética negativa*, sobre a noção e totalidade em Adorno, a partir da crítica à Hegel, cf. REPA, L. “Totalidade e negatividade: a crítica de Adorno à dialética hegeliana” in *CADERNO CRH*, Salvador, v. 24, n. 62, p. 273-284, Maio/Ago. 2011.

<sup>32</sup> ADORNO, *op. cit.*, 2003, p. 253.

<sup>33</sup> Ibidem, p. 254.

<sup>34</sup> Ibidem.

<sup>35</sup> Ibidem,

<sup>36</sup> Ibidem.

<sup>37</sup> ADORNO, *op. cit.*, 2008, p. 35.

passagem para o diferente é sempre uma passagem brusca, uma ruptura com a figura anterior mediante a negação determinada.

Mesmo que a *Gestalt* tenha criticado a teoria tradicional do conhecimento, esta, contudo, também está aquém do pensamento hegeliano, segundo Adorno. Ao interpretar o “material dos sentidos” como já determinado e estruturado pelo sujeito – conhecido também como subjetivismo tradicional –, não só Hegel como também a *Gestalt* acabou por mostrar as limitações dessa concepção tradicional. Contudo, diferentemente da *Gestalt*, Hegel, segundo Adorno, não “idolatrava a certeza sensível”, nem muito menos a “intuição intelectual” [*intellektuelle Anschauung*]<sup>38</sup>. Isso se deve justamente a seu “idealismo absoluto”<sup>39</sup>, que arrasta tudo para dentro do sujeito, “estendido para o infinito”<sup>40</sup>, para o circuito da imanência. É dessa maneira, mediante o idealismo absoluto, que desaparece a cisão entre consciência que concede a forma e a simples matéria. Por isso que toda crítica ao formalismo da teoria do conhecimento, bem como do formalismo da ética, “já se encontra explícita em Hegel”<sup>41</sup>.

Somente mediante o sujeito estendido para o infinito, a expansão ilimitada do sujeito em *espírito absoluto*<sup>42</sup>, que se tem consequências para os termos centrais da teoria do conhecimento, ou seja, tanto para o sujeito quanto para o objeto aparece substancialmente na pretensão do “ser” do espírito a totalidade, a qual permite a abundância material no pensamento de Hegel. Essa abundância material se deve, não obstante à toda crítica dirigida a este aspecto da filosofia de Hegel, ao pensamento especulativo, em suma, a seu idealismo:

“Foi seu pensamento especulativo que o ajudou a falar algo de essencial, não apenas sobre os instrumentos do conhecer, mas sobre seus objetos essenciais, sem suspender, no entanto, a auto reflexão crítica da consciência. Na medida em que se pode falar de um realismo em Hegel, ele repousa na marcha de seu idealismo, e não é heterogêneo a ele. Em Hegel, o idealismo tende a ultrapassar a si mesmo”<sup>43</sup>.

Mas o que pode significar então essa afirmação: o idealismo ultrapassa a si mesmo em Hegel? O primeiro aspecto dessa superação, para Adorno, está em que Hegel não a inventou: ela já se encontra em Immanuel Kant. Neste haveria uma “força secreta”<sup>44</sup> exposta na condição de que o mundo bifurcado em sujeito e objeto, “que temos que nos fazer prisioneiros

---

<sup>38</sup> ADORNO, *op. cit.*, 2003, p. 254.

<sup>39</sup> *Ibidem*.

<sup>40</sup> *Ibidem*.

<sup>41</sup> *Ibidem*.

<sup>42</sup> *Ibidem*.

<sup>43</sup> *Ibidem*, pp. 254-255.

<sup>44</sup> *Ibidem*.

do que nós mesmos constituímos como fenômeno”<sup>45</sup>, não é a única coisa que Kant postula ao formular essa bifurcação. Neste, a “coisa-em-si”, para além da experiência, para além, portanto, do fenômeno, é o indicativo de que há algo que a razão não abarca. Para Adorno, Hegel acrescenta algo de não kantiano ao pensamento de Kant<sup>46</sup> e avança para além do limite entre fenômeno e coisa-em-si: quando se apreende conceitualmente os limites postos para a subjetividade, como mera subjetividade, estaríamos já, segundo Hegel, para além dos limites:

“Hegel, que em relação a muitas coisas é um Kant que chegou à si mesmo, é impulsionado pelo conhecimento, que, se há, deve ser, então, segundo sua própria ideia, o conhecimento do todo; que todo o juízo unilateral visa [*meint*] o absoluto mediante sua simples forma e não descansa até que ele seja superado no absoluto. O idealismo especulativo não despreza temerariamente os limites de possibilidade do conhecimento, mas procura por palavras que expressam aquele conhecimento que se refere à verdade de modo inerente; que o conhecimento, para que seja tal e não uma simples duplicação do sujeito, deve ser mais do que meramente subjetivo, deve ser uma objetividade igual à razão objetiva de Platão, cuja herança em Hegel se impregna quimicamente com a filosofia transcendental subjetiva”<sup>47</sup>

A superação do idealismo por si mesmo se dá, portanto, com a construção do sujeito absoluto, aquele que supera a dicotomia entre sujeito e objeto. Para Adorno, Hegel faz justiça à objetividade, sem deixar se desfazer em mera subjetividade: “de modo paradoxal, historicamente, apenas o idealismo absoluto liberta o método que, na Introdução da *Fenomenologia do espírito*, é designado como a ‘mera observação’”<sup>48</sup>. A “mera observação” diz respeito à teoria do conhecimento moderna, que toma o ponto de vista do sujeito que “enxerga” apenas o fenômeno, de tal maneira que só haveria acesso ao conhecimento mediante o sujeito. Em Hegel, não se trata de uma teoria do conhecimento que avalie as condições de possibilidade do conhecimento dos fenômenos – o “mero ver” –, mas sim de uma teoria do conhecimento que visa o “saber absoluto”.

Nesse sentido, não se trata de produzir uma *teoria do conhecimento* que fosse possível explicar *qualquer fenômeno*. O resultado da crítica de Hegel a essa teoria tradicional do conhecimento é criar as condições para que o pensar possa partir da própria coisa: justamente porque a coisa [*Sache*]<sup>49</sup> é referida à identidade com o sujeito absoluto, ele pode se “entregar

---

<sup>45</sup> Ibidem, p. 255.

<sup>46</sup> Sobre um comentário mais aprofundado sobre esse elemento não kantiano acrescentado ao pensamento de Kant por Hegel, cf. NOBRE, *op. cit.*, 1998, p. 111.

<sup>47</sup> Ibidem.

<sup>48</sup> Ibidem.

<sup>49</sup> Ibidem.

por assim dizer de modo passivo a seu próprio conteúdo”<sup>50</sup>. Mais uma vez, aqui, é possível encontrar semelhanças com “O ensaio como forma”. Este último, tem como ponto de partida as “configurações culturais” dadas, para então avançar na apresentação. Há uma certa passividade do ensaio ao apresentar o conceito-objeto, vinculando a outros conceitos. Do mesmo modo, em Hegel também haveria essa “passividade”, pois “as próprias coisas falam”<sup>51</sup> numa filosofia que se esforça em provar que ela própria é uma e mesma coisa *com* as coisas, com a *Sache*.

Por isso, não há “método” em Hegel. Em sua filosofia há sempre o movimento de curvar-se frente à “essência própria do objeto”<sup>52</sup> [*dem eigenen Wesen des Objekts*]; a todo momento o objeto está sempre posto como imediato, sem que se saia dele para teorizar *sobre ele*. Essa subordinação ao objeto, à “disciplina da coisa”<sup>53</sup>, contudo, exige um extremo esforço do conceito. Ou seja, aquela passividade em deixar a coisa apresentar seu conteúdo, exige uma atividade, um esforço do conceito por permanecer passivo. Para Adorno, a disciplina da coisa triunfa no momento em que as intenções do sujeito se desfazem no objeto. É por isso que Hegel permanece superior com relação à “ciência instituída”<sup>54</sup>. Esta última pressupõe uma “teoria residual da verdade” segundo o qual seria verdadeiro tudo aquilo que sobraria ao se retirar todas os impulsos e determinações subjetivas. Em Hegel, não há objetividade sem sujeito que, ao mesmo tempo, não impõe “as formas” ao objeto. Ao contrário de uma das críticas voltada para esse aspecto da filosofia hegeliana, não há uma unidade irracional entre sujeito e objeto, mas sim uma preservação dos momentos distintos dos subjetivo e do objetivo, de tal maneira que esses momentos se apresentam um mediado pelo outro:

“Que no campo das chamadas ciências sociais, sobretudo ali onde o objeto é ele próprio mediado pelo ‘espírito’, a fecundidade do conhecimento não se dê por meio da eliminação do sujeito, mas sim muito mais graças a seu mais árduo empenho, por meio de todas as suas inervações e experiências, essa visão que a autoconsciência [*die Selbstbesinnung*] está imponente hoje às ciências sociais resistentes [*widerstrebenden Sozialwissenschaften*], deriva da totalidade sistemática de Hegel. Tal ideia confere a seu sistema uma superioridade científica em relação à ciência instituída que, enquanto se enfurece contra o sujeito, regride ao registro pré-científico de fatos, realidades e opiniões soltas, ou seja, regride ao subjetivismo mais precário e mais acidental”<sup>55</sup>.

---

<sup>50</sup> Ibidem. Esse ponto entre a passividade e atividade do pensar será tema dez anos depois em outro ensaio: Anotações ao pensar filosófico. Cf. “Anotações ao pensar filosófico” in *Cadernos de Filosofia alemã*. Vol. 19, nº 2.

<sup>51</sup> ADORNO, *op. cit.*, p. 255.

<sup>52</sup> Ibidem, p. 256.

<sup>53</sup> Ibidem.

<sup>54</sup> Ibidem.

<sup>55</sup> Ibidem.

Para Adorno, haveria então, nas “ciências sociais resistentes” uma autoconsciência motivada pela totalidade sistemática de Hegel em considerar não a eliminação do sujeito em nome de uma suposta objetividade, mas sim, pelo contrário, levar em conta todas as inerções e experiências que compõe o sujeito para que surja, de fato, a objetividade. Não se trata, portanto, de eliminar o sujeito. Tomando como referência principal a *Fenomenologia do espírito*, trata-se de afirmar que é a *experiência* subjetiva, a “experiência da consciência” com a qual o sujeito “progride” nas figuras da consciência, toma como característica central do sujeito a ideia de pensar como “fazer experiências” com os objetos, ou seja, fazer a experiência das “figuras”, no caso da *Fenomenologia do espírito*. Para avançar nas ciências sociais, ou seja, para que estas se tornem “ciência” em seu nível mais elevado, não se trata meramente de registrar fatos, registrar a funcionalidade da realidade social e das opiniões<sup>56</sup>: a experiência com objetos, a experiência e inerções subjetivas, devem ser levadas em consideração na formulação do objeto.

Na experiência do objeto, na relação com a coisa, é onde se é possível encontrar a verdade. Segundo Adorno, Hegel interpreta o movimento, o processo, que deve ser a verdade como automovimento, isto é, um movimento que é motivado pelo objeto, pela experiência do objeto. Mais que isso, em Hegel, a verdade não pode ser uma simples qualidade do juízo, não é uma atividade meramente subjetiva. Para Adorno, a verdade não pode ser um juízo subjetivo com relação ao objeto; ela transcende essa relação. Ela se relaciona com o *tempo*:

“A verdade hegeliana não está nem no tempo, como o era a verdade nominalista, nem acima do tempo, segundo a forma ontológica: o tempo, para Hegel, se torna um momento da própria verdade. Como processo, a verdade é um ‘percorrer todos os momentos’ em oposição a uma ‘sentença sem contradições’ e, como tal, possui um núcleo temporal. Isso liquida aquela hipóstase da abstração e do conceito idêntico a si mesmo, que domina a filosofia tradicional”<sup>57</sup>

A verdade possui um núcleo temporal. Este será um dos termos empregados por Horkheimer e Adorno para justificar a suspensão da tendência à integração total, tal como aparece no prefácio de 1969 da *Dialética do esclarecimento*. Uma teoria que “atribui à verdade um núcleo temporal”<sup>58</sup>, não pode se fixar num diagnóstico de tempo, se a sociedade não corresponde mais a esse diagnóstico. Tal como Adorno compreende o pensamento de Hegel, a verdade consiste em percorrer todos momentos, o que significa dizer que a verdade é

<sup>56</sup> Não por acaso, este comportamento seria aquele da “teoria tradicional”.

<sup>57</sup> *Ibidem*.

<sup>58</sup> HORKHEIMER, M.; ADORNO, Th., *Dialética do Esclarecimento*. (Trad.: Guido A. de Almeida). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985, p. 9.

dependente do tempo e da mudança. A noção de experiência, portanto, está diretamente relacionada a esse núcleo temporal da verdade, ou seja, em percorrer todos os momentos, que, em última instância se relaciona com a dinâmica de transformação da sociedade.

Retornando aos “aspectos” da filosofia hegeliana, o resultado dessa “disciplina da coisa” é o de que, quanto mais Hegel tem em mira a determinidade de seu objeto, “na verdade”, segundo Adorno, quanto mais ele se fia à “dinâmica objetiva da sociedade”<sup>59</sup>, mais está afastado da possibilidade de aceitar a “fachada de modo não crítico”<sup>60</sup>. A fachada seria aquela proporcionada pela identidade absoluta que o conceito tende a fornecer. Por isso que, para Adorno, não é por acaso que a “dialética entre essência e aparência é posta no centro da *Lógica*”<sup>61</sup>. É por isso também, ao mesmo tempo, que a noção de dialética do “leste” – União Soviética – lá onde “administram a dialética em sua versão materialista”<sup>62</sup> é limitada, empobrecida. Dela foi retirada seu caráter crítico, a saber, que sujeito e objeto estão mediados um pelo outro:

“Os polos opostos estão mediados uns aos outros, forma e conteúdo, natureza e espírito, teoria e prática, liberdade e necessidade, coisa-em-si e fenômeno, são atravessados em conjunto pela reflexão, de modo tal que nenhuma dessas determinações subsiste como um termo último. Para poder ser pensado e existir, cada um [desses polos] precisa, de maneira inerente, do outro que Kant lhe opõe”<sup>63</sup>.

Tendo em vista essa noção de dialética, seria crucial compreender o conceito de mediação. Em Hegel, não se trata de um terceiro momento entre dois, ou de um campo que está no meio, por assim dizer, entre coisas; pelo contrário, a mediação se dá “através dos extremos e neles mesmos”<sup>64</sup>. E são exatamente esses extremos conceituais que a filosofia tradicional tenta fixar em entidades ontológicas fundamentais. Hegel mostra que os dois extremos postos numa relação dialética não são meramente ideias separadas, que *por mediação* de algo terceiro, se colocariam em relação, mas sim exige seu oposto para que faça sentido. É nessa relação dialética entre todos os opostos, a exigência do outro para que um dos extremos se determine, que Hegel chama de “processo”<sup>65</sup>. Nessa interpretação de Hegel oferecida aqui por Adorno é impossível sustentar o sentido de uma ontologia que seria

---

<sup>59</sup> ADORNO, *opus cit.*, p. 257.

<sup>60</sup> Ibidem.

<sup>61</sup> Ibidem.

<sup>62</sup> Ibidem.

<sup>63</sup> Ibidem.

<sup>64</sup> Ibidem.

<sup>65</sup> Ibidem.

aplicável a uma “estrutura fundamental” a seu pensamento, pois sua essência é não ter “fundamento”<sup>66</sup> último:

“Da mesma forma como, para Kant, nenhum mundo, nenhum *constitutum* é possível sem as condições subjetivas da razão, sem o *constituens*, nenhuma condição produtiva do espírito é possível que não seja abstraída de sujeitos efetivos e, por fim, daquilo que não é meramente subjetivo, do ‘mundo’. Devido à resposta que estavam lhe dando, Hegel perdeu a confiança na herança fatal da metafísica tradicional, na busca pelo princípio último ao qual tudo deveria se deixar remeter”<sup>67</sup>.

Na dialética hegeliana não há “fundamento”, pois, em última instância, toda produtividade do espírito está diretamente vinculada, segundo Adorno, aos sujeitos efetivos, portanto, a uma atividade social e histórica. É por isso que o verdadeiro está posto no processo produtivo. O “fundamento”, a “essência última fundamental” está posta para fora do pensar; ela está presente, na verdade, nos “sujeitos efetivos”, de tal maneira que a “estrutural fundamental” estaria em constante movimento histórico, o que impede qualquer tentativa de encontrar algo assim. É nesse sentido que a dialética não pode ser compreendida como nenhum princípio ontológico ou metodológico; ela não pode ser confundida como algo fixo e atemporal aplicável invariavelmente a objetos quaisquer, sem que ela mesma tenha que se modificar diante do conteúdo desses objetos<sup>68</sup>: a dialética é dialética de algo. Sendo a dialética a “quintessência da filosofia hegeliana”<sup>69</sup> é dela que advém o cerne dessa filosofia. Contra aquela posição que tenta fixar a dialética em princípio ontológico ou método, em Hegel, contra a “tendência dominante”:

“A dialética não significa nem mero procedimento do espírito, por meio do qual ele se furta da obrigatoriedade do seu objeto – em Hegel ela produz literalmente o contrário, o confronto permanente do objeto com seu próprio conceito – nem uma visão de mundo em cujo o esquema se pudesse colocar a força a realidade. Do mesmo modo que a dialética não se presta a uma definição isolada, ela não fornece nenhuma. Ela é o esforço imperturbável para conjugar a consciência crítica que a razão tem de si mesma com a experiência crítica dos objetos”<sup>70</sup>

Dois pontos são centrais para se compreender a noção de dialética em Hegel, segundo Adorno. O primeiro é afirmar que ela não é “procedimento do espírito” através do qual se poderia abrir mão da “obrigatoriedade do objeto”, isto é, através do qual se pudesse se furta a não ter a frente de si, a todo momento, o objeto, ou seja, dialética não é “método”, tal como

<sup>66</sup> Ibidem, pp. 257-258. Essa é a crítica dirigida a interpretação heideggeriana de Hegel.

<sup>67</sup> Ibidem, p. 258.

<sup>68</sup> Mais uma vez, há uma similaridade entre o ensaio e a dialética hegeliana.

<sup>69</sup> Ibidem.

<sup>70</sup> Ibidem, p. 258.

aquela defendida no positivismo. O objeto e seu conteúdo são obrigatórios para que haja dialética. Mais que isso, afirma Adorno, em Hegel o objeto é confrontado com seu conceito permanentemente, de tal maneira que o objeto nunca é dispensado em nome da identidade proporcionada pelo conceito.

O segundo ponto consiste em dizer que a dialética não é também uma “visão de mundo” na qual seria possível encaixar toda a realidade com a qual ela se confronta. Não é um ponto vista<sup>71</sup> fixo. Por isso ela depende sempre daquilo com que ela se relaciona: a dialética é dialética de algo. Por isso também, ao mesmo tempo em que ela não se presta a nenhuma definição isolada, ela não fornece nenhuma, pois sua essência, sua qualificação própria, depende daquilo com que está relacionada. Nesse sentido, ela é o “esforço de conjugar a consciência crítica que a razão tem de si mesma com a experiência crítica dos objetos”. É exatamente nesse sentido que é crucial para a compreensão da dialética, a compreensão do que se entende pela “experiência crítica dos objetos” na medida em que há o esforço pela conjugação dessa experiência com a consciência crítica.

Nesse sentido, a noção de verificação [*Verifizierung*]<sup>72</sup>, termo central para a noção de “ciência positivista”, pois defende um tipo de experiência que *verifica* a verdade do conteúdo e, portanto, restringe a experiência a confirmar aquilo que já se sabe, participa do “reino contra o qual Hegel declarou guerra”<sup>73</sup>, justamente porque com essa noção é indicada a separação rígida de conceitos científicos, tais como o de “teoria e experiência”<sup>74</sup>. Para a ciência dominante, a experiência, ou melhor, o experimento, serve como comprovação da “teoria”, como se ambos momentos fossem rigidamente separados, de tal maneira que na formulação da teoria não estivesse presente em sua própria formulação a experiência subjetiva. Ou seja, a experiência, no sentido atual da “ciência institucionalizada”, estaria *reduzida* a ser meramente uma comprovação da teoria. Ora, em Hegel, afirma Adorno, é possível recuperar essa posição mais complexa da tentativa da consciência crítica em conjugar a si mesma com a experiência dos objetos, ou seja de relacionar os objetos com os conceitos. Nesse sentido, não haveria, em Hegel, dois momentos fixos, teoria e experiência, ambos estariam imbricados um ao outro.

Apesar de Hegel ter demonstrado que o mundo não pode ser reduzido ao polo subjetivo fixo, que o mundo e o polo subjetivo estão em movimento, e por mais que ele tenha

---

<sup>71</sup> “A dialética não é um ponto de vista” será o nome que Adorno dará para um dos seus parágrafos na *Introdução da Dialética negativa*.

<sup>72</sup> *Ibidem*.

<sup>73</sup> *Ibidem*.

<sup>74</sup> *Ibidem*, p. 258.

“perseguido metodicamente a negação e a produção recíprocas dos momentos subjetivos e objetivos”<sup>75</sup>, a filosofia de Hegel, “enquanto filosofia do espírito”, permaneceu no idealismo, pois somente a doutrina da identidade entre sujeito e objeto, algo inerente ao idealismo “outorga a ela aquela força da totalidade que permite o trabalho do negativo, a fluidificação dos conceitos particulares, a reflexão do imediato e então novamente a superação [*Aufhebung*] da reflexão”<sup>76</sup>. Para Adorno, Hegel procurou superar Kant sem sair do idealismo, sem abandonar essa doutrina da identidade entre sujeito e objeto. Mas não ocorre a Hegel que justamente as “fissuras do sistema kantiano” constituía exatamente o “momento de não identidade”<sup>77</sup>, esta, contudo, parte indispensável de sua própria concepção de identidade. Por isso, para Adorno, Hegel ultrapassa toda metafísica pré-especulativa do idealismo, sem, contudo, abandonar essa última:

“Bem compreendida, a escolha do ponto de partida, do eternamente primeiro, é indiferente para a filosofia hegeliana; ela não reconhece um tal princípio como um princípio seguro, que permanece inalterado em relação a si mesmo na medida em que o pensamento progride”.<sup>78</sup>

Mesmo o ponto de partida está posto em movimento, ele não permanece o mesmo enquanto o pensamento progride; esta seria uma forma de superar as limitações do idealismo. Mas Hegel permanece no idealismo, pois, para Adorno, quando o “espírito” contemplativo pretende demonstrar que tudo aquilo que é, é possível de ser comensurável à ele, com o *logos*, com as determinações do pensamento – princípio de identidade – o espírito se erige, com isso, como termo ontológico último, ainda que, “compreenda a inverdade que ele implica”<sup>79</sup> e se esforce para eliminar essa tese geral, aquela do princípio de identidade. O sujeito-objeto hegeliano é, ao fim e ao cabo, sujeito e afirmação da doutrina da identidade: a “quintessência do condicionado é o incondicionado”<sup>80</sup>, isto é, o espírito absoluto acaba por afirmar a identidade. Mas, para Adorno, isso não se deve a uma falta de coerência do pensamento hegeliano; pelo contrário, a incoerência, ou seja, a identidade absoluta, é “o preço que Hegel tem de pagar pela coerência absoluta, que se choca com os limites do pensamento coerente, mas sem poder tirá-los do seu caminho”<sup>81</sup>. O limite do pensamento hegeliano está em acabar

---

<sup>75</sup> Ibidem, p. 259.

<sup>76</sup> Ibidem.

<sup>77</sup> Ibidem.

<sup>78</sup> Ibidem, p. 261.

<sup>79</sup> Ibidem.

<sup>80</sup> Ibidem.

<sup>81</sup> Ibidem, p. 261.

suplantando, ao final, o não idêntico. Mas, ao mesmo tempo, essa atitude da filosofia hegeliana é completamente coerente consigo mesma<sup>82</sup>.

Sua coerência acaba, então, por expor seu pensamento à crítica no idealismo, a saber, aquela crítica imanente que ele mesmo, Hegel, exigiu de toda crítica, pois, “ele próprio alcançou seu limiar”<sup>83</sup>. Partindo de uma citação de Richard Kroner a respeito da relação entre Hegel e Fichte,<sup>84</sup> Adorno indica que essa relação desemboca na crítica à filosofia de Kant e a compreensão do “limiar” da crítica ao idealismo que Hegel alcançou. Este limiar está na compreensão dos termos discutidos entre esses três autores. A “reposta à condicionalidade do eu” realizada pelo Idealismo Alemão está posta na “distinção ficheteana entre indivíduo e sujeito e, por fim, a distinção kantiana entre o eu como substrato da psicologia empírica e como eu penso transcendental”<sup>85</sup>. Nessa distinção, o sujeito finito, o eu psicológico, o indivíduo, é também um “fragmento do mundo”<sup>86</sup> [*ein Stück Welt*]. Se é um fragmento do mundo, o eu psicológico não pode, ao mesmo tempo, “fundar o absoluto”. E se é assim, na distinção entre eu psicológico e eu transcendental, este último teria que estar completamente apartado de toda a facticidade espaço-temporal, pois somente assim o eu psicológico poderia ser *condicionado* pelo eu transcendental, ou seja, constituir-se como identidade pura.

Mas, em Kant, segundo Adorno, esse passo para uma identidade que pudesse apresentar-se como aquela capaz de se mostrar efetivamente *constituens* do mundo, como capaz de “dissolver todo o existente sem resto em seu conceito”<sup>87</sup>, não foi dado. Kant, sem ser consciente disso, segundo Adorno, manteve tenso a referência do eu transcendental ao eu empírico, ao eu psicológico, sem que este fosse completamente *dissolvido* no primeiro:

“Assim como, por um lado, as formas categoriais do eu penso necessitam, para tornar possível a verdade e o conhecimento da natureza, de um conteúdo que lhes é dado, e não de um conteúdo que surge delas mesmas, por outro, o próprio eu penso e as formas categoriais de Kant são respeitadas como uma espécie de algo dado. Nessa medida, ao menos a *Crítica da razão pura* é mais uma fenomenologia da subjetividade do que um sistema especulativo. No “para nós”, que Kant, em sua ingenuidade introspectiva, usa incessantemente de modo irrefletido, reconhece-se a relação das formas categoriais, não apenas no que se refere à sua aplicação, mas também segundo sua origem, com algo existente, a saber, com as pessoas, que, por sua vez, resultam apenas do jogo mútuo das formas com a matéria sensível. A reflexão

---

<sup>82</sup> Mais adiante, Adorno vai afirmar que se trata de pensar como a “inverdade” de Hegel aponta para sua verdade, ou seja, para a sociedade burguesa nascente.

<sup>83</sup> *Ibidem*, p. 262.

<sup>84</sup> *Ibidem*.

<sup>85</sup> *Ibidem*.

<sup>86</sup> *Ibidem*.

<sup>87</sup> *Ibidem*.

de Kant se interrompeu nesse ponto e, com isso, testemunhou a irredutibilidade do factual ao espírito, a inter-relação dos momentos”<sup>88</sup>.

Para Adorno, Kant testemunhou exatamente a *não identidade* entre o factual e as categorias, isto é, o espírito. As formas do “eu penso”, em Kant, estão relacionadas a algo externo a elas de duas maneiras, isto é, mesmo sem que tome consciência disso, elas indicam algo externo a elas mesmas. Por um lado, as formas do eu penso necessitam de um “conteúdo” externo a essas formas, caso contrário não haveria conhecimento da natureza, ou muito menos “verdade”. Por outro lado, ao formular as formas categoriais do “eu penso”, Kant as toma com algo dado. Ou seja, nem o conteúdo com o qual essas formas do eu penso é produto delas mesmas, nem essas categorias são produzidas por elas mesmas.<sup>89</sup> É por isso que Adorno afirma que naquele “para nós” de Kant, em sua “ingenuidade introspectiva”, está presente o reconhecimento da relação das formas categoriais com algo existente, a saber, as pessoas [*die Menschen*], que, por sua vez, resultam do “jogo livre das formas com a matéria sensível”. E foi exatamente nesse ponto que a reflexão de Kant parou. E exatamente por isso testemunhou a irredutibilidade do factual no espírito, em suma, do não idêntico.

Tendo esse resultado da filosofia de Kant em mãos, Fichte, e depois Hegel, radicalizaram essa distinção entre o sujeito transcendental e empírico, muito além de Kant, de modo que Fichte tentou arrancar o princípio do “eu” da facticidade e justificar o idealismo mediante o absoluto, o qual se tornará depois o “*médium* do sistema hegeliano”<sup>90</sup>. Esse radicalismo de Fichte liberou aquilo que Kant evitava, a saber, o processo de abstração ou, no limite, *uma abstração*, presente no eu penso transcendental. Ou seja, essa radicalização leva a posicionar o “eu puro” como condicionante daquilo de que ele é abstraído e aquilo que ele próprio, por sua vez, é condicionado, na medida em que ele próprio, afirma Adorno, não pode ser pensado *sem essa abstração*, sem a referência ao sujeito psicológico, sem referência àquele “fragmento do mundo”:

“O que resulta da abstração nunca deve ser considerado absolutamente autônomo em relação àquilo de que se separou. Como o abstrato deve permanecer aplicável ao que é a ele subsumido e como o retorno deve ser possível, a qualidade daquilo de que ele é abstraído está num certo sentido sempre preservado nele, mesmo que também numa generalidade mais elevada”.<sup>91</sup>

---

<sup>88</sup> Ibidem.

<sup>89</sup> Futuramente, Adorno irá desenvolver o que ele chama de “primado do objeto” exatamente nesse sentido que aqui ele apresenta a “grandeza de Kant”. Para isso, cf. “Anotações ao pensa filosófico”.

<sup>90</sup> Ibidem, p. 263. “*Medium*” como meio no sentido de “ambiente no qual algo ocorre”, como “elemento” que envolver as coisas.

<sup>91</sup> Ibidem.

Do ponto de vista lógico, a abstração necessariamente deve carregar alguma conexão com aquilo de que foi abstraído, pois, caso contrário, não seria possível “aplicar” essa abstração à coisa mesma. Com isso, se o sujeito transcendental ou o “espírito absoluto”<sup>92</sup> não guardar consigo alguma relação com a consciência individual e com o espaço-tempo no qual essa consciência está envolvida, ele não poderia em si “ser resgatado” [*einlosen*], ou seja, não seria possível sequer ser compreendido. Nesse sentido, para Adorno, o sujeito transcendental se torna fetiche: Fichte teria hipostasiado o “eu abstraído” e Hegel permaneceu preso a esta hipostasiação. Eles teriam passado por cima do fato de que tanto o eu transcendental quanto o empírico deve contar com uma “consciência”<sup>93</sup> [*Bewusstsein*].

Contudo, mesmo nessas condições onde teria ocorrido essa hipostasiação, Hegel tomou emprestado da “experiência de si mesmo do sujeito finito”<sup>94</sup> suas expressões mais enfáticas, tais como as de “espírito” e “consciência de si”<sup>95</sup>, pois ele também não pode cortar a ligação umbilical entre o espírito e a “pessoa empírica”. Pois caso se cortasse completamente a relação com a “facticidade contida no conceito”, não haveria mais a o “ser de si mesmo do espírito”. Com isso, afirma Adorno, o eu se mostraria como um completo *non sense*:

“Um eu que não fosse mais um eu em sentido algum, portanto desprovido de toda relação com a consciência individual e com a pessoa espaço-temporal, seria um *non sense*, não apenas porque ele seria oscilante e assim indeterminado, tal como Hegel censurou no conceito inverso, o de ser, mas também porque ele não poderia ser compreendido como eu, a saber, como um eu mediado pela consciência”<sup>96</sup>.

Essa conexão entre o eu transcendental e empírico se dá necessariamente, caso contrário o eu transcendental sequer faria sentido ao ser enunciado. A compreensão mínima do “eu” depende da relação com a consciência individual, ele é mediado pela consciência. Por isso que:

“A análise do sujeito absoluto deve reconhecer a indissolubilidade de um momento empírico não idêntico, o qual as doutrinas dos sujeitos absoluto, os sistemas idealistas de identidade não podem [*dürfen*] reconhecer como indissolúvel. Nessa medida, a filosofia de Hegel, segundo a sentença de seu próprio conceito, é não verdadeira. Mas então de que forma ela é verdadeira?”<sup>97</sup>

---

<sup>92</sup> Ibidem.

<sup>93</sup> Ibidem.

<sup>94</sup> Ibidem. p. 264.

<sup>95</sup> Ibidem.

<sup>96</sup> Ibidem.

<sup>97</sup> Ibidem.

Para Adorno, por mais que os sistemas idealistas não reconhecem (e não podem reconhecer) a indissolubilidade de algo “empírico não idêntico”, esses sistemas, tem em si mesmo a referência para essa indissolubilidade, necessariamente. É esse “não idêntico” empregado aqui que será um dos conceitos centrais recuperados na *Dialética negativa* (1966). Nesse contexto onde Adorno pretende apontar a “inverdade” dos sistemas idealistas, principalmente em Hegel, o “não idêntico”, o “momento empírico não idêntico”, é aquilo que resiste à abstração sem o qual o sujeito absoluto não faria sentido. É por isso que, nesse ponto específico, a filosofia de Hegel seria não verdadeira segundo seus próprios critérios.

Mas, afirma Adorno, ao mesmo tempo, ela é também verdadeira, num sentido específico. A verdade da filosofia hegeliana está, segundo Adorno, naquilo que a perpassa como um todo, a saber, “o espírito”<sup>98</sup> [*der Geist*]. Na filosofia hegeliana, o espírito não se apresenta como contraste direto com algo material [*Stofflichen*], nem muito menos em contraste com objetos particulares, tais como aqueles que vão compor, futuramente, segundo Adorno, “objeto das ciências humanas”<sup>99</sup> [*Geistwissenschaft*]. Em Hegel, o sentido do espírito apresenta-se muito mais ilimitado, ou seja, “absoluto”, do que esses objetos das ciências humanas. Por isso mesmo, ele é denominado *livre*. Em comparação com a filosofia transcendental de Kant, que teria fixado as categorias como dadas e, portanto, estáticas, o espírito é essencialmente ativo, produtivo, tal como a razão prática kantiana “se diferencia essencialmente da teórica ao criar seu objeto, a ação”<sup>100</sup>. Por isso, Adorno aponta que o momento kantiano da “espontaneidade”, o eu penso, tornou-se total em Hegel, a saber, “princípio do ser assim como do pensamento”<sup>101</sup>.

Mas, para Adorno, Hegel foi mais além. Ele acabou por se aproximar do “segredo”<sup>102</sup> [*Geheimnis*] que se esconde por detrás da apercepção sintética, justamente por não contrapor o espírito à matéria, por não contrapor o produzir e o agir como simples atividade subjetiva contraposta à matéria. Citando Marx, Adorno afirma que “tal mistério, entretanto, não é outro que o trabalho social, aquilo que foi reconhecido pela primeira vez nos *Manuscritos econômicos-filosóficos* do jovem Marx, descoberto apenas em 1932”<sup>103</sup>. Embora inconsciente, esse mistério está também presente em Kant e, principalmente, na concepção de ciência do empirismo lógico. O momento da universalidade do sujeito transcendental ativo, contraposto

---

<sup>98</sup> Ibidem, p. 265.

<sup>99</sup> Ibidem.

<sup>100</sup> Ibidem.

<sup>101</sup> Ibidem.

<sup>102</sup> Ibidem.

<sup>103</sup> Ibidem.

àquele mero sujeito empírico, isolado e contingente não é uma ideia mais absurda do que a validade de sentenças lógicas em face do curso factual dos atos particulares e individuais do pensamento. O absurdo, portanto, está em dissociar completamente o sujeito transcendental do empírico. Apesar disso, essa universalidade do sujeito transcendental (Kant) e do espírito (Hegel) indica algo mais:

“Essa universalidade é, na verdade, a expressão da essência social do trabalho, cujo sentido é ao mesmo tempo exato e oculto a si mesmo em virtude da tese idealista geral. Pois o trabalho apenas se torna trabalho como algo para um outro, como algo comensurável com os outros, como algo que transcende a contingência do sujeito eternamente individual. A auto conservação dos sujeitos individuais, já segundo a *Política* de Aristóteles, depende do trabalho dos outros em grau não inferior do que a sociedade depende dos indivíduos. A referência do momento produtivo do espírito a um sujeito universal, em vez de a uma pessoa individual, que trabalha, define o trabalho como algo organizado, social. Sua “racionalidade” própria, a ordenação das funções, é uma relação social”<sup>104</sup>

Para Adorno, partindo da leitura de Marx, a universalidade presente no espírito é expressão da essência social trabalho. Essa essência social se dá no momento em que o trabalho é realizado para um outro, isto é, por ser trabalho “social” ele pode ser comensurável com outros trabalhos individuais, de tal maneira que “transcende a contingência do sujeito eternamente individual”. Em sociedade, o indivíduo, para a efetivação de sua autoconservação individual, necessitaria do trabalho realizado por outros, de tal maneira que todos estão postos em relação na sociedade, mediante trabalho. Do mesmo modo que o indivíduo depende do trabalho de outros indivíduos, a sociedade depende dos indivíduos. Em Hegel, portanto, essa referência ao momento produtivo do espírito, a um sujeito universal que extrapola a condição individual subjetiva, indica, ou melhor, *define* o trabalho como algo organizado socialmente, de tal maneira que a ordenações das funções é sempre uma relação social.

Mas fazer essa tradução de espírito por trabalho, afirma Adorno, desencadeia a censura de sociologismo, ou seja, que toda teoria, todo pensamento filosófico etc. seria possível de ser reduzido à sociologia. De fato, admite Adorno, Hegel foi um “filósofo transcendental analítico” e as categorias hegelianas, tais como a de espírito, permanecem no domínio do transcendental. A sociedade, no sistema hegeliano, aparece como algo externo ao absoluto, este definido com a noção de espírito, ou seja, espírito absoluto. Apesar disso, em Hegel, a sociedade aparece no espírito como aqueles momentos empíricos particulares. Esses momentos, contudo, são necessariamente mediados pela sociedade. Mais que isso, segundo, Adorno, a sociedade manifesta-se nesses fenômenos particulares, sendo que esta é um

---

<sup>104</sup> Ibidem, p. 266.

conceito tão essencial quanto o de espírito no pensamento de Hegel. É por isso que na sociedade:

“enquanto unidade dos sujeitos que reproduzem por meio de seu trabalho a vida da espécie, o espírito se torna objetivo, independente de toda a reflexão e a despeito das qualidades específicas dos produtos do trabalho e dos trabalhadores. O princípio de equivalência do trabalho social conduz a sociedade, no sentido burguês moderno, ao abstrato e ao mesmo tempo ao que há de mais real, exatamente como ensina Hegel com o enfático conceito de conceito. Por isso, todo passo dado pelo pensamento tropeça na sociedade, e nenhum deles é capaz de apropriar-se dela como tal, com uma coisa entre outras coisas.”<sup>105</sup>.

No pensamento de Hegel, é na sociedade e no trabalho social que o espírito se torna objetivo. Essa objetivação se dá independente da qualidade dos trabalhos específicos, individuais e diferentes entre eles. Essa indiferença quanto à qualidade dos trabalhos individuais é explicitada pelo “princípio de equivalência” – que será retomado posteriormente, na *Dialética negativa*, como componente tanto da troca quanto do “pensar identifiante” –, que acaba por conduzir a sociedade ao abstrato e, ao mesmo tempo, o que há de mais real, pois como determina a organização social, é abstrato e real, ao mesmo tempo. É exatamente esse o sentido de “conceito de conceito” em Hegel. Nesse sentido, afirma Adorno, todo o pensar, por ser “abstrato”, por lidar com conceitos, acaba por “tropeçar na sociedade” e, ao mesmo tempo, nenhum pensamento é capaz de apoderar-se da sociedade enquanto tal.

Segundo Adorno, “o Hegel da *Fenomenologia*” reconheceu o espírito espontâneo como trabalho, senão na teoria, pelo menos na linguagem. A leitura de Hegel aponta que o caminho da consciência natural até a identidade do saber absoluto é caminho que leva até o trabalho<sup>106</sup>. A relação do espírito com o que é dado se manifesta como o “modelo de um processo social”, mais precisamente “o processo de trabalho”. Por isso, a noção mesma de “trabalho do conceito”, segundo Adorno, aponta para uma atividade real: “A função do filósofo é justamente exprimir aquilo que é ativo na própria coisa, aquilo que, enquanto trabalho social, tem uma forma objetiva que confronta as pessoas, mas que, não obstante, permanece como o trabalho das pessoas”<sup>107</sup>. Essa função do filósofo seria uma função que o modelo crítico de Adorno procura assumir. Exprimir o que é ativo na própria coisa é exprimir, ao mesmo tempo, o que resulta do “trabalho social”. De mesmo modo, como visto em “O ensaio como forma”, as configurações culturais objetivas que se contrapõe às pessoas são, ao final, fruto da atividade, do trabalho das pessoas na sociedade. De fato, o trabalho é crucial

<sup>105</sup> Ibidem, p. 267.

<sup>106</sup> ADORNO, *op. cit.*, 2003, p. 268.

<sup>107</sup> Ibidem, p. 269.

para suprir as necessidades humanas em todos os níveis, ele se configura, segundo Adorno, num “prolongamento do braço para disponibilizar meios de sobrevivência”<sup>108</sup>. Mais que isso, o trabalho, na sociedade capitalista, é “o princípio de dominação da natureza que se tornou autônoma e, desse modo, alienado de seu conhecimento”<sup>109</sup>. Contudo, apesar de expressar essa condição do trabalho, que é verdadeira, segundo Adorno, o idealismo teria se tornado falso:

“Mas o idealismo se torna falso na medida em que transforma a totalidade do trabalho em algo existente em si, quando sublima seu princípio num princípio metafísico, num *actus purus* do espírito, transfigurando tendenciosamente aquilo que é contingente e condicionado, inclusive o próprio trabalho, que é produzido pelas pessoas, em algo eterno e certo”<sup>110</sup>.

Ao sublimar a “totalidade do trabalho” em espírito, o idealismo acaba tornando o que foi “sublimado em espírito”, ou seja, essa forma de trabalho na sociedade capitalista, em algo eterno, em princípio metafísico que rege o ordenamento social *necessariamente*, se esquecendo de que o trabalho é, também, “trabalho físico”<sup>111</sup>. É por isso, segundo Adorno, que se fosse possível especular sobre a “especulação hegeliana”, seria possível defender a hipótese de que no momento em que o espírito se torna totalidade, estaria presente uma inversão nesse processo, na verdade o “espírito não seria princípio isolado, uma substância autossuficiente, mas um momento do trabalho social que é separado do trabalho físico”<sup>112</sup>. Mesmo o trabalho físico depende daquilo que ele não é, ou seja, da “natureza”<sup>113</sup>. Por isso, ao se isolar o trabalho do que *não é idêntico a ele*, ou seja, se não se levar em conta o não idêntico relacionado ao trabalho, este “se torna ideologia”<sup>114</sup>. Essa condição do trabalho como totalidade é “contingente e condicionada”<sup>115</sup>, é produto histórico e não pode ser estabelecido como algo de eterno. Mais que isso, segundo Adorno, na sociedade burguesa, aqueles que se apropriam do trabalho alheio – a burguesia – acabam por atribuir um caráter absoluto e originário por causa de sua natureza na sociedade capitalista: o trabalho é sempre algo para os outros. É nesse sentido que, em Hegel, ao formular o espírito absoluto que, no

---

<sup>108</sup> Ibidem.

<sup>109</sup> Ibidem.

<sup>110</sup> Ibidem, p 269.

<sup>111</sup> Ibidem.

<sup>112</sup> Ibidem, pp. 269-270.

<sup>113</sup> Ibidem, p. 270.

<sup>114</sup> Ibidem.

<sup>115</sup> Mais uma vez, Adorno se apoia em Marx para apresentar essa leitura de Hegel.

entender de Adorno, constitui a “metafísica do trabalho”, este acaba por se coadunar com a apropriação do trabalho na sociedade capitalista:

“A metafísica do trabalho e a apropriação do trabalho alheio são complementares. Essa relação social dita a não verdade em Hegel, o mascaramento do sujeito como sujeito-objeto, a negação do não idêntico pela totalidade, não importa quanto o não idêntico seja reconhecido na reflexão de cada juízo particular”<sup>116</sup>.

Todas as considerações levantadas até aqui, a noção de especulação, de dialética, espírito, bem como a “tradução” deste por trabalho, apontam para uma questão central que vai exigir de Adorno uma investigação e uma apresentação mais cuidadosa: o teor de experiência em Hegel. Esse teor, segundo Adorno em “Teor de experiência”, é apresentado por Hegel em sua filosofia, ao apresentar seu “sistema”. Mais que isso, a própria filosofia de Hegel seria um modelo de como o pensar pode se alimentar, por assim dizer, da riqueza fornecida pela experiência ao invés de ser posta como mera comprovação de teses e hipóteses. A experiência seria parte do pensar:

“É incomparável a plenitude de experiência que o pensamento se alimenta em Hegel: ela é posta dentro do próprio pensamento, nunca como simples matéria, como ‘material’ ou como mero exemplo e prova exterior a ele. O pensamento abstrato é transformado novamente em algo vivo mediante o experimentado, assim como a simples matéria é transformada pelo ímpeto do pensamento”<sup>117</sup>.

É possível encontrar em outros textos de Adorno muito do que foi desenvolvido em “Aspectos”. Seria possível até sustentar a hipótese de que essa investigação sobre a experiência em Hegel teria sido diretamente incorporada na própria noção de ensaio, tal como é possível perceber na citação abaixo:

“A relação com a experiência – e o ensaio confere à experiência tanta substância quanto a teoria tradicional à meras categorias – é uma relação com toda a história; a experiência meramente individual, que a consciência toma como ponto de partida por sua proximidade, é ela mesma já mediada pela experiência mais abrangente da humanidade histórica; é um mero autoengano da sociedade e da ideologia individualistas conceber a experiência da humanidade histórica como sendo mediada, enquanto o imediato, por sua vez, seria a experiência própria de cada um”<sup>118</sup>.

---

<sup>116</sup> Ibidem, p 271.

<sup>117</sup> Ibidem, p.294.

<sup>118</sup> ADORNO, *opus cit.*, 2008, p. 26.

Nessa citação retirada de “O ensaio como forma”, Adorno parece ter juntado tanto aquele aspecto da plenitude da experiência, quanto a dialética entre imediato e mediato, e a dialética entre indivíduo e sociedade, incluindo ainda a importância desta última do ponto de vista histórico. Contudo, como visto no capítulo 2 desta tese, o diagnóstico de tempo presente que sustenta “O ensaio como forma” parece ser de outra ordem, aquela da denúncia da dominação, sendo a tendência exatamente a da integração total. Isso poderia indicar que mesmo a denúncia da dominação, mesmo ao se mostrar os meandros do ordenamento social, a tendência seria de desaparecimento do indivíduo e até mesmo da possibilidade de se produzir tal denúncia, ou seja, a incapacidade de fazer experiências. A crítica e a denúncia da dominação se constituiria como resistência, mas, ao mesmo tempo, tenderia a desaparecer.

No entanto, entre os anos de 1958 e 1959, tal como visto no capítulo anterior, é possível sustentar a hipótese de que Adorno parece começar a mudar sutilmente esse diagnóstico da tendência à integração total. Aquela indicação de que alguns aspectos da formação poderiam ser postos contra a quasiformação – a ideia de maioria e autonomia individual –, parece se ampliar cada vez mais ao longo da década de 1960 a tal ponto que Adorno passa a sustentar que poderia haver mais potenciais de resistência presentes na sociedade capitalista tardia industrial, mesmo no campo da indústria cultural<sup>119</sup>. Isso pode ser observado mais explicitamente nos textos com os quais Adorno lida com a questão da educação<sup>120</sup>.

Apesar dessa mudança ficar mais explícita na década de 1960, no período entre 1958 e a publicação de *Três estudos sobre Hegel*, em 1963, há mudanças sutis, as quais se pretende perseguir nesta parte da tese. Um caminho para essa meta é compreender a noção de dialética e experiência que Adorno pretende resgatar ao se atualizar, investigar e apresentar a filosofia de Hegel. Esse parece ser um dos motivos pelos quais Adorno retoma “Aspectos”, um texto que foi escrito em 1956, mas que até 1963 não tinha sido publicado, segundo as próprias indicações de Adorno. Resgatar esse texto e colocá-lo em conjunto com os outros dois textos que compõem o livro de 1963 (“Teor de experiência” e “Skoteinos”) indica, de saída, a intenção de Adorno em trabalhar com a noção de dialética, tendo em vista já suas aulas e preparações para “um conceito modificado de dialética”, ou seja, o projeto de uma dialética negativa. A hipótese é que a mudança no diagnóstico corresponde a uma mudança no modelo crítico, sem que se tenha perdido o que foi desenvolvido anteriormente, isto é, sem que se tenham

---

<sup>119</sup> Cf. ADORNO, Th. W., *Tempo Livre* in ADORNO, T. W. *Palavras e Sinais: Modelos Críticos 2*. Petrópolis: Vozes, 1995, p70 et seq.

<sup>120</sup> Cf. o último capítulo desta tese.

perdidos ou abandonados os desenvolvimentos do que foi apresentado em “O ensaio como forma”.

## Capítulo 5. Experiência e dialética: o teor de experiência

“Teor de experiência” foi escrito inicialmente para uma conferência comemorativa na Sociedade Hegel alemã em 25 de outubro de 1958 e publicado na revista *Arquivo para a filosofia* em 1959. Se a hipótese dessa tese estiver correta, após 1958 a posição da noção da noção de dialética vai tomando contornos cada vez mais claros, mas não sem antes Adorno investigar mais de perto o “teor de experiência” presente no pensamento de Hegel. Ou seja, trata-se de especificar o que Adorno compreende por “experiência espiritual” [*geistige Erfahrung*]<sup>1</sup>, termo este que será utilizado para apresentar “alguns modelos de experiência espiritual, de como eles motivaram a filosofia hegeliana”<sup>2</sup>. É importante notar que este termo (experiência espiritual) também irá ocupar o título do texto que será integrado, com algumas modificações, à “Introdução” da *Dialética negativa*.<sup>3</sup> O objetivo deste capítulo é avançar na compreensão do que Adorno entende por experiência em Hegel, e como esta configura o que ele vai chamar de “teor de experiência”, isto é, como a experiência é central para a produção de um diagnóstico de tempo presente.

É com o estudo “Teor de experiência” que não só o conceito de experiência é apresentado mais abertamente, posto como fio condutor dos modelos da “*geistige Erfahrung*”, de experiência espiritual, como também Adorno apresenta aquilo que ele considera como sendo a caracterização da dialética na filosofia hegeliana. Com essa empreitada, Adorno parece pretender, a seu modo, atualizar certos aspectos da posição de Hegel, mostrando, ao mesmo tempo, como essa posição permanece crítica em relação a 1958. Como se verá a seguir, a noção principal de dialética defendida por Adorno – aquela que apresenta a correção do conceito com a coisa, em termos hegelianos – é central para a compreensão do caráter negativo da dialética: “um novo objeto que surge do exame da consciência consigo mesma, com seu saber e com o objeto”. É essa noção de dialética defendida na “Introdução” da *Fenomenologia do espírito* que será apresentada como uma das características centrais de uma “dialética negativa”, ou seja, aquela dialética que está posta constantemente no exame da

---

<sup>1</sup> ADORNO, *op. cit.*, 2003, p. 295.

<sup>2</sup> *Ibidem*.

<sup>3</sup> A base do texto da “Introdução” à *Dialética negativa* se chamava “Para a teoria da experiência espiritual”. Cf. ADORNO, Th. W., *Vorlesungen über Negative Dialektik*. Suhrkamp Verlag: Frankfurt am Main, 2007, p. 227 et seq.

coisa conceituada com seu conceito, de modo que um novo objeto aparece, de tal maneira que este novo objeto será analisado novamente pela consciência e por seu conceito. Neste ponto, seria possível sustentar a hipótese de que o projeto da *dialética negativa* poderia constituir um modelo crítico que considera, de saída, que “a verdade possui um núcleo temporal”. Ou seja, esse modelo levaria em conta as mudanças históricas dos “objetos”. Para fazer isso, Adorno resgata principalmente alguns aspectos do “teor de experiência” da filosofia hegeliana: a noção mesma de experiência, a crítica ao dado, noção de crítica imanente e, finalmente, a relação entre o todo e parte. No livro de 1966, este último aspecto vai aparecer como mais uma das caracterizações de uma dialética negativa: o caráter de antissistema, tentando “colocar no lugar do princípio de unidade e do domínio totalitário dos conceitos supra ordenado a ideia daquilo que estaria fora do encanto de tal unidade”<sup>4</sup>.

Ao se iniciar a leitura do texto “Teor de experiência”, é possível perceber que Adorno defende, de saída, a interpretação de uma passagem específica da *Fenomenologia do espírito* contra a conhecida interpretação de Heidegger sobre a Introdução deste livro. A primeira afirmação é central para compreender o fio condutor do texto como um todo: “Tem-se como incumbência tratar de alguns modelos de experiência espiritual [*gestige Erfahrung*], como ela motiva objetivamente [*sachlich*] – não biográfica e psicologicamente – a filosofia hegeliana e abre seu teor de verdade”<sup>5</sup>. A primeira delimitação que Adorno estabelece nesse texto é que o objeto, alguns modelos de experiência espiritual e como estes motivam objetivamente a filosofia hegeliana, serão os delineadores de seu argumento ao longo do texto. É o teor da experiência espiritual que pode “abrir o teor de verdade” da filosofia hegeliana, o que significa apontar os momentos de sua filosofia que se constituirão os aspectos centrais de uma dialética negativa.

Mas o que pode significar o termo “objetivamente” citado anteriormente nesse contexto de uma apresentação do teor de experiência da filosofia hegeliana? É preciso lembrar que a principal característica da Teoria Crítica é produzir um *diagnóstico de tempo presente*, capaz de apontar o estatuto da dominação em vista dos potenciais de emancipação ou de resistência, oferecendo uma teoria da sociedade que não seja meramente descritiva. O que Adorno pretende apresentar aqui é aquilo que, segundo ele, motivou o *teor de verdade* da filosofia hegeliana, ou seja, aquilo que se apresentou como diagnóstico de tempo presente da filosofia hegeliana. No entanto, esse diagnóstico não “paira no ar”, não é tirado do nada, mas

---

<sup>4</sup> ADORNO, T. W. *Dialética Negativa*. Tradução de Marco Antonio Cassanova. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2009, p. 8.

<sup>5</sup> ADORNO, *opus cit.*, 2003, p. 295.

está ligado diretamente à produção do conhecimento no tempo de Hegel e é produto do que Adorno designa nesse texto como *experiência espiritual* [*geistige Erfahrung*].

Essa experiência, no entanto, está para além do indivíduo Hegel. Como se verá na sequência, não se trata de apresentar nem as características psicológicas, nem muito menos alguns aspectos biográficos específicos que poderiam jogar alguma luz em algumas posições de Hegel. O que importa é mostrar como a experiência espiritual, no pensamento de Hegel, abre [*ausmacht*] sua filosofia – apesar das críticas a seu sistema filosófico – para o teor de verdade, o que significa compreender como a filosofia de Hegel, mediante a experiência do seu tempo, apresentou um diagnóstico de tempo presente, acabando por fixá-lo na apresentação de sua filosofia, principalmente com seu conceito de experiência. No caso de Hegel, essa experiência foi *elaborada* no interior do Idealismo Alemão. Essas afirmações possuem várias implicações. Uma delas, por exemplo, afirma que aquilo que se seguiu da filosofia de Hegel foi regressivo, pois esta, em sua significação de dialética, acabou por apontar o todo antagônico, algo que a via “positivista” e “historicista” que se seguiu da filosofia de Hegel não conseguiu apontar. A dialética, tal como Hegel tentou atualizá-la na modernidade, e a experiência espiritual possuem sua origem nesse todo antagônico. É essa caracterização que precisa ser perseguida nos escritos de Hegel, segundo Adorno. E é essa caracterização, por sua vez, que permite compreender a ampliação da significação do conceito de experiência e como este modela uma dialética negativa.

Para Adorno, como visto anteriormente, a experiência espiritual sustenta o teor de verdade da filosofia de Hegel. Por isso, o teor de experiência da filosofia de Hegel é apresentado não a partir dos resultados das várias ciências, mas sim a partir da história da filosofia e como ele lidou com as contradições presentes na filosofia de seu tempo. A experiência espiritual é ela mesma a experiência já refletida, em termos hegelianos – a consciência que faz surgir um novo objeto mediante o exame dela mesma, do objeto e de seu saber. Se aquele processo descrito na *Fenomenologia do espírito* é chamado de experiência, a experiência espiritual que Adorno se refere é aquela da sociedade burguesa ascendente no período em que Hegel produz seu diagnóstico, isto é, o “todo antagônico” em que ele se defronta. No entanto, o que haveria de mais elaborado na filosofia de Hegel está presente na sua elaboração do Idealismo Alemão.

É por isso que Adorno inicia o texto citando mais uma famosa passagem da *Fenomenologia*, mostrando que nada se põe antes da experiência: “nada é sabido que não

esteja na experiência”<sup>6</sup>. Ou seja, não há em Hegel nada subjacente, nada que possa ser conhecido que já não esteja na experiência. Contra a conclusão de Heidegger a respeito da sua leitura da introdução da *Fenomenologia*, aquela que afirma que haveria algo além da experiência, o “Ser” que subjaz a existência, Adorno cita essa passagem para afirmar que a *experiência* no pensamento de Hegel, ao contrário do que quer “forçar” Heidegger com sua interpretação, só pode se apresentar como algo que não é fixo, pois o conceito de experiência consiste em “movimento *dialético*, que a consciência exercita em si mesma, tanto em seu saber como em seu objeto, *enquanto* dele surge o *novo objeto verdadeiro* para a consciência”<sup>7</sup>. Segundo os próprios critério e o modo como Hegel apresenta a experiência, não há qualquer subjacente fixo que daria “sustentação” a ela. A experiência só poderia ser concebida como movimento dialético ininterrupto, o que faz com que o conceito enfático de dialética, ao mesmo tempo, não poderia permitir seu término em algo positivo, numa completa *identificação entre sujeito e objeto*, entre *conceito e conceituado*, mas sim em negação daquilo que se antepõe frente ao pensar ou, em termos hegelianos, frente à “consciência”. Como resultado, o “novo objeto” que surge da experiência é novamente posto no “movimento dialético”, a cada vez, mesmo que seja negação da “figura”, tal como o termo “negação determinada” significa no interior da *Fenomenologia do espírito*.

Mais do que isso, conforme Adorno vai apontar na sequência, se a sociedade capitalista é antagonica, se ela não realiza o que promete, a saber, justiça, igualdade etc., então, o conceito posto em movimento pelo pensar não pode corresponder sem lacunas ao conceituado. A tese de Adorno é que a teoria é também momento social. Por isso, se não há a efetivação da liberdade e da igualdade na sociedade, não é possível que haja uma completa identificação entre conceito e coisa na teoria. Fazer isso, para Adorno, é ideologia. É por isso que a efetivação da filosofia (e da dialética) é, ao mesmo tempo, a supressão dela mesma ou do movimento dialético. Dessas condições, surge a proposta de uma dialética negativa: uma dialética enfática é aquela em que o conceito não se adequa ao conceituado, em que o pensar não fixa seu movimento em algo positivo: é a consciência de não identidade entre conceito e conceituado. Por isso que a experiência é central para compreender esse modelo crítico: ela é o movimento dialético que a consciência, o “pensar”, exercita em si mesmo, com seus critérios por assim dizer, de julgamento, classificação etc., no objeto e no saber desse objeto. Tudo é posto em movimento na experiência espiritual, o “sujeito”, o pensar, o objeto, e o saber desse objeto, consciente da não identidade, sendo nesse movimento onde surge “um

---

<sup>6</sup> HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do Espírito*. Tradução Paulo Meneses. Vozes: Bragança Paulista, 2011, p539

<sup>7</sup> *Ibidem*, p80.

novo objeto” que é novamente posto em exame. O termo “espiritual” indica, em Adorno, que não se trata somente de uma experiência individual: esta está sempre posta em contato com toda a história e produção da sociedade, de tal maneira que a experiência do imediato é sempre ponto de partida para avançar nas mediações.

Com isso, a pretensão de Adorno é mostrar que Hegel possui uma experiência determinada do mundo em que viveu, o que traz à tona a interpretação da filosofia de seu tempo. Ao mesmo tempo, isso significa dizer que ele tinha uma certa experiência do Idealismo Alemão, o campo do conhecimento mais avançado para ele. Mais precisamente, Adorno tenta mostrar a experiência da sociedade burguesa em seu período inicial, cristalizada à sua maneira na tradição do Idealismo Alemão, considerando que Hegel seja o autor mais destacado desse movimento. É dessa experiência que a dialética é resinificada. Ou seja, o “ressurgimento” da dialética na modernidade se contrapõe à visão “geométrica” da filosofia cartesiana, não só para propor uma outra forma de conceber o conhecimento (de maneira efetivamente histórica), mas sim que essa forma é capaz de expressar à sua maneira a experiência da sociedade antagônica, da sociedade burguesa. O “teor de experiência” da filosofia hegeliana, juntamente com a crítica à filosofia de seu tempo, permitem a Adorno atualizar o sentido de dialética tal como esta aparece na modernidade.

Adorno destaca que não se trata de apresentar o teor de experiência *na* [*in der*] filosofia hegeliana, mas sim o teor de experiência *da* [*der*] filosofia hegeliana. Essas duas formas de abordagens sobre o teor de experiência são centrais. Adorno pretende, com essa afirmação, afastar a primeira (teor de experiência *na* filosofia hegeliana), pois não se trata de reconstruir as observações empíricas isoladas de Hegel, que “teriam sido trabalhadas sinteticamente” [*synthetisch verarbeitet würden*] em sua filosofia, mas sim a posição de seu pensamento frente à objetividade. Em suma, segundo Adorno:

“Se tentará traduzir numa experiência contemporânea possível aquilo que se passou essencialmente [*wesentlich*] para ele, aquilo que ele viu no mundo ainda antes das categorias tradicionais da filosofia, inclusive das hegelianas e de sua crítica. Está fora de consideração [*Betrachtung*] a controvérsia sobre a prioridade histórica espiritual dos motivos teológicos ou políticos sociais [presentes] na biografia de Hegel. O interesse [em sua filosofia] não está em jogo [*gilt*] [para apresentar] como Hegel chegou subjetivamente a essa ou àquela doutrina, mas sim, num espírito hegeliano, está em jogo a força dos fenômenos objetivos que se refletiram e se sedimentaram em sua filosofia”<sup>8</sup>

---

<sup>8</sup> ADORNO, *opus cit.*, 2003, p.296.

Não estão em jogo, para Adorno, as observações empíricas isoladas presentes na filosofia de Hegel sobre seu momento histórico. Não importa ao texto “Teor de experiência” a reconstrução e apresentação da posição de Hegel sobre esta ou aquela obra de arte, sobre este ou aquele livro, sobre este ou aquele filósofo etc. O alvo é o que em sua filosofia se apresenta como *essencial* [*wesentlich*] para ele, Hegel. Por isso não importa reconstruir o processo lógico e histórico mediante o qual Hegel chegou a “esta ou aquela doutrina” subjetivamente, mas sim o que importa é apresentar a “força dos fenômenos objetivos que se refletiram e se sedimentaram em sua filosofia”. O que importa é compreender o teor de experiência da filosofia hegeliana, o que significa dizer, ao mesmo tempo, compreender como se constitui seu diagnóstico de tempo presente, pois se se tem em mira os “fenômenos objetivos” que estão refletidos e sedimentados em sua filosofia, é de um diagnóstico de tempo presente da sociedade burguesa do período, que despontava “objetivamente” diante de sua filosofia, que se tem em mira. É a reconstrução desses aspectos (para usar a terminologia utilizada por Adorno no primeiro ensaio dos *Três estudos sobre Hegel*) que melhor traduz a citação da Introdução ao *Sistema da filosofia*, utilizada por Adorno ainda no começo deste texto: a “posição do pensamento com respeito à objetividade”<sup>9</sup>. Essa posição, no caso do texto “Teor de experiência”, é a própria posição de Hegel frente à objetividade, frente a seu tempo que, no entanto, é destacada por Adorno não sem interesse.

Levando em consideração o alvo do texto, Adorno também deixa explícito que serão deixados de lado aquela interpretação daquilo que foi “codificado como a realização histórica da filosofia hegeliana”<sup>10</sup>, isto é, sua concepção do desenvolvimento do conceito e sua estreita ligação com a metafísica. Do mesmo modo, não serão levados em consideração os aspectos de sua filosofia que foram absorvidos pelas ciências particulares. Em suma, a questão que estará no horizonte do texto “Teor de experiência” é o que “sua filosofia expressa enquanto filosofia: o que tem de substância em sua filosofia e que não se esgotou das descobertas das ciências particulares”<sup>11</sup>. É aquilo que a filosofia de Hegel se expressa *enquanto filosofia* é o que Adorno compreende por teor de experiência que corresponde, por sua vez, à reconstrução do diagnóstico de tempo presente.

Mas como seria possível apresentar aquela posição do pensamento de Hegel frente à objetividade? Como seria possível *traduzir* [*übersetzen*] numa experiência contemporânea possível o teor de experiência de uma filosofia produzida a cerca de duzentos anos? O

---

<sup>9</sup> Idem, p296.

<sup>10</sup> Ibidem.

<sup>11</sup> Ibidem.

“recurso para isso” [*Der Rekurs darauf*]<sup>12</sup>, afirma Adorno, está no tempo histórico em que Hegel produziu sua filosofia. Para ser mais preciso, o recurso ao tempo histórico leva a considerar a filosofia hegeliana no interior do movimento filosófico conhecido como *Idealismo Alemão*, cujo movimento encontra na filosofia de Hegel a “figura mais obrigatória” [*verbindlichste Gestalt*]<sup>13</sup>. Ou seja, trata-se de compreender esse movimento e seu programa, utilizando-se daquele “recurso ao tempo”.

Acima de tudo, o princípio [*Ansatz*] presente na filosofia de Hegel está posto de modo *transversal* [*quer*] com relação ao programa de uma aceitação imediata do assim chamado *dado*, aquele que seria a base de qualquer conhecimento designado como científico<sup>14</sup>. Em outras palavras, Hegel – e o Idealismo – se coloca contra a obviedade do *dado*, contra aquilo que nele se mostra como *imediato*. O *dado* é, principalmente para aquele programa chamado por Adorno de “positivista”, a base e fundamento para todo conhecimento. Esse programa “se tornou quase indiscutível não apenas no positivismo, mas também em seus opositores mais autênticos, tais como Bergson e Husserl”<sup>15</sup>. Esse programa acabou se tornando, depois de Hegel, o princípio de várias filosofias que, por sua vez, acabam entrando em acordo com a organização social capitalista. Em termos teóricos críticos: essas filosofias estão em relação com as ciências que foram designadas por Horkheimer em *Teoria tradicional e teoria crítica* (1937)<sup>16</sup> de *teoria tradicional*. Por se fiar no *dado imediato* como base do conhecimento, elas acabaram entrando em acordo com os mecanismos “onipresentes de mediação de trocas”<sup>17</sup>, os quais não toleram, segundo Adorno, a “imediatidade humana”<sup>18</sup>. A figura aqui é aquela que aparece na seção sobre fetiche da mercadoria d’*Capital*, de Karl Marx: na sociedade capitalista, as relações pessoais se tornam relações reificadas ao mesmo tempo em que as relações de troca entre “coisas” se tornam “pessoais”. É nesse sentido que a imediatidade humana não é tolerada na sociedade dominada pela organização voltada para a troca no mercado: essa imediatidade é *mediada* pela troca numa sociedade capitalista, sendo a “imediatidade humana” mediada por esta. É por isso que uma filosofia complacente, que não põe em questão o processo pelo qual o que é *dado* é, na verdade, resultado de um longo e

---

<sup>12</sup> Ibidem.

<sup>13</sup> Ibidem.

<sup>14</sup> Como se sabe, a palavra “ciência”, *Wissenschaft*, possui uma significação específica na filosofia hegeliana. Nas palavras da *Fenomenologia do espírito*, “o saber efetivo do que em verdade é”. Nesse sentido, o saber efetivo do é aquele que não conta somente com o resultado, com o *dado*, mas sim toma este como parte do processo.

<sup>15</sup> Ibidem.

<sup>16</sup> HORKHEIMER, M., “Teoria tradicional e teoria crítica”. In: HORKHEIMER, Max e ADORNO, Theodor W. *Textos escolhidos*. 5 ed. – São Paulo: Nova Cultural, 1991. (Os Pensadores; 16).

<sup>17</sup> ADORNO, *opus cit.*, 2003, p. 296.

<sup>18</sup> Ibidem.

complexo processo, ou seja, não questiona o ordenamento social capitalista – uma *teoria tradicional* –, acaba por entrar em acordo em essa forma de organização social: “quanto menos a imediatidade humana é tolerada pelos mecanismos onipresentes de mediação de trocas, tanto mais fervorosamente uma filosofia complacente afirmará possuir o fundamento das coisas no imediato”<sup>19</sup>. É esse o caráter de uma teoria que meramente justifica o ordenamento social tal como aparece e é esta uma das características mais marcantes do que Horkheimer (e Adorno) designam como *teoria tradicional*.

Para Adorno, “tal espírito” conformista triunfou não apenas nas ciências particulares modernas, mas também naqueles que seriam seus opositores e que surgiram depois da filosofia hegeliana, sem estar vinculada a esta. No entanto, esse triunfo do *dado* não se trata apenas de uma “mudança de estilo” do pensar, tal como haveria uma “mudança de estilo” na pintura ou na escultura, tal como “as visões estetizantes e psicologizantes gostam de pintar”<sup>20</sup>, como se fosse uma mudança neutra, por assim dizer, sem que houvesse qualquer força externa. O idealismo e sua linguagem foi esquecido, segundo Adorno, por força [*Zwang*] e necessidade [*Notwendigkeit*]:

“Por força, na consciência crítica, por necessidade, na tendência evolutiva de uma sociedade que cumpre cada vez menos os prognósticos hegelianos de que ela seria o Espírito absoluto, racional. Também os pensamentos um dia firmemente estabelecidos possuem uma história de sua verdade e não uma simples vida posterior [*kein bloßes Nachleben*]; não permanecem em si indiferentes àquilo que lhes sucede”<sup>21</sup>.

O *dado imediato* como base do pensamento e da verdade também possui sua história, isto é, como se estabeleceu como *um dado*. Isso quer dizer que nem sempre foi “óbvio” que somente este poderia ser a base indiscutível de todo conhecimento. O dado foi aceito “por força”, fruto da consciência crítica da modernidade e, ao mesmo tempo, por necessidade, levada adiante pela tendência evolutiva da sociedade burguesa, a qual encontrou na troca seu princípio de organização social. Diante desse desenvolvimento e estabelecimento do dado imediato, a “filosofia hegeliana, assim como todo pensamento dialético, traz hoje em si o paradoxo de ser ao mesmo tempo antiquada ante a ciência e mais atual do que nunca diante dela”<sup>22</sup>. Compreender esse paradoxo é compreender *o teor de experiência* presente na filosofia hegeliana, se afastando, ao mesmo tempo, de pensar essa filosofia em termos de um

---

<sup>19</sup> Ibidem, p.297.

<sup>20</sup> Ibidem.

<sup>21</sup> Ibidem.

<sup>22</sup> Ibidem.

“retorno a” ou de separar o que é “atual e ultrapassado” no pensamento de Hegel<sup>23</sup>. É nesse sentido que, para Adorno, a filosofia de Hegel:

“Permanecerá num renascimento acadêmico, que se tornou antiquado, ou a consciência atual tomará [*ergreifen*] em Hegel um teor de verdade que é apropriado [*der fällig ist*]. Se se quiser preservar sem muita convicção aquilo que em Hegel é celebrado como seu sentido de realidade e jogar fora sua filosofia, não terá outra escolha senão relacionar os momentos de sua filosofia que hoje nos parecem estranhos com aquelas experiências por ela incorporadas, mesmo que elas permaneçam crípticas, e sua verdade velada”<sup>24</sup>.

Essa maneira de ler Hegel se apresenta como a forma “dialética” de atualização de seu pensamento. Não se trata de “reconstruir”<sup>25</sup> o autor, atualizando-o com os resultados mais atuais das ciências particulares, mostrando a “cientificidade” ou “falibilidade” de suas teses. Essa atualização, se se pode chamar assim em Adorno, se dá mediante a apresentação do “teor de verdade” da filosofia hegeliana. Esse teor de verdade, como já visto anteriormente, é apresentado segundo as experiências do tempo presente, isto é, segundo a produção de seu diagnóstico de tempo presente. O primeiro diagnóstico, como visto até aqui, é a crítica ao *dado imediato*.

Para ser “fiel à Hegel”, segundo Adorno, no entanto, não se trata de entregá-lo ao empirismo, isto é, não se trata de tomar a noção de experiência em Hegel tal como se esta fosse aquela noção defendida pelo empirismo. Para esta tradição de pensamento, a experiência é compreendida como algo imediato, dado, ligado às *impressions* e, com isso, pertencente à sensibilidade. Em Hegel, conforme Adorno já apontou no início do texto, ela é de outra ordem; ela é considerada imediata, sim, mas, ao mesmo tempo, *espiritual* [*geistige*] e histórica. Com isso, a experiência em Hegel não pode ser considerada algo imediato, puro, pois, na experiência do imediato apresenta-se já, de saída sempre ao mesmo tempo algo já refletido, produto da produção humana na história. Para tratar mais de perto dessa questão, Adorno recorre a um dos embates teóricos mais importantes da modernidade: empirismo *versus* racionalismo, bem como a superação de Hegel desse embate.

Manter-se fiel a uma das principais características da filosofia de Hegel significa tomar como principal referência a *crítica imanente*, aquela que foi capaz de superar essa dicotomia. Como visto no capítulo 1, Adorno já havia trabalhado a noção de crítica imanente em “Crítica cultural e sociedade”. Mas em 1949 ela significava, em termos gerais, a crítica do

<sup>23</sup> Essa posição foi criticada no “estudo” anterior, em *Aspectos*. Cf. o capítulo 4.

<sup>24</sup> *Ibidem*, p.297.

<sup>25</sup> Sobre o conceito de reconstrução na história da Teoria Crítica cf. NOBRE, M., REPA, L. (orgs). *Habermas e a reconstrução. Sobre a categoria central da teoria crítica habermasiana*. Campinas: Papirus, 2012.

objeto que, por fim, se mostrava uma crítica à sociedade que, no entanto, estava destinada a acompanhar seu objeto para o “abismo”. Contudo, neste texto escrito 9 anos depois, a crítica imanente é compreendida numa relação mais próxima com a noção de experiência espiritual, o que faz a noção de crítica imanente mudar sutilmente com relação a 1949, deixando de lado aquele caráter melancólico exposto anteriormente no diagnóstico da década de 1940. A crítica imanente “conta como parte central de seu método”<sup>26</sup>, de Hegel. Como “método”<sup>27</sup> da filosofia hegeliana, a crítica imanente pretende ir além de toda oposição presente na tradição da filosofia moderna. Mais que isso, segundo Adorno, a filosofia hegeliana:

“Pretende tanto se tornar imponente [*mächtig zu werden*], interpretando o espírito em suas experiências do mundo, quanto construir [*konstruieren*] a experiência no movimento do espírito. Toma-se sua filosofia ao pé da letra somente quando se é quase indiferente ao lugar que ocupa na história da filosofia, quando a traz [*bringen auf*] em seu núcleo de experiência, que deveria estar unido a seu espírito”<sup>28</sup>

A crítica imanente presente na filosofia de Hegel não significa apenas mostrar que tal filosofia ou doutrina não consegue chegar àquilo que se propõe, segundo seus próprios critérios. Aquele “movimento dialético” em que a consciência exercita em si mesma, em seu saber e em seu objeto, em que um novo objeto surge para ela, significa também construir a experiência que o espírito faz diante do mundo, tanto historicamente, “interpretando” as experiências que o “espírito” fez do mundo em tempo anteriores, quanto “construindo” no movimento do espírito no tempo “contemporâneo”. Por isso, “ser fiel” à filosofia de Hegel, apresentando o teor de experiência mediante seu método – a crítica imanente – significa também apresentar o núcleo de experiência de sua filosofia. Ou seja, a crítica imanente possui como núcleo a *experiência* e, com isso, a dialética e todo o processo envolvido nela. É nesse sentido que sua filosofia pretendia algo mais que mostrar as limitações das filosofias que o antecederam: construir a experiência no movimento do espírito, apresentando e interpretando a experiência deste último do mundo com o qual se confronta. A crítica imanente significa, neste contexto, a apresentação dessa experiência, segundo Adorno.

Essas afirmações não são feitas somente por Adorno. Segundo ele, o próprio Hegel identificou dialética e experiência naquela passagem da Introdução à *Fenomenologia do espírito*, citada anteriormente. Contudo, poderia se objetar que Hegel teria escolhido as

---

<sup>26</sup> Ibidem, p.297.

<sup>27</sup> Adorno vai posicionar a *dialética negativa* como um “não-método” de seu pensamento. Mesmo aqui é possível interpretar a crítica imanente como esse não método, pois não se trata de uma “aplicação exterior” de critérios para avaliar uma filosofia ou um objeto, mas sim fazer essa avaliação segundo os próprios critérios dessa filosofia ou objeto.

<sup>28</sup> Ibidem, p297.

doutrinas e filosofias anteriormente ao exame do “todo”, antes do sistema ter sido elaborado em sua completude e, com isso, teria se desprezado o fato de que o sistema, resultado de sua filosofia, seria “supostamente decisivo” para tudo aquilo que fosse singular. Em outras palavras, poderia se acusar Hegel de ter escolhido certas doutrinas e filosofias sem ter em vista *o todo* e, por isso, sua experiência estaria mais próxima da *empíria* do que gostaria de admitir. Ora, a própria intenção de Hegel em tomar para si a apresentação de algumas dessas doutrinas e filosofias em sua singularidade, antes do desenvolvimento do todo, responde exatamente a essa objeção:

“O sistema não quer ser pré-concebido abstratamente, não quer ser um esquema que a tudo engloba, e sim o centro de força latente que atua nos momentos singulares. Esses momentos devem se congregam a partir de si mesmos e por meio de seu movimento e tendência, em um todo que não existe fora de suas determinações particulares. Nada garante que a redução à experiência comprove aquela identidade dos opostos em um todo, que é tanto a pressuposição como o resultado do método hegeliano. Talvez a redução proíba à exigência de identidade na vida”<sup>29</sup>.

Em Hegel, pelo menos na *Fenomenologia do espírito*, segundo Adorno, não se trata de tomar o todo como pressuposto e a partir dele encontrar as determinações de cada singular. Sua filosofia possuiria como intenção apresentar o sistema como “força latente” que atua em cada momento singular: em sua lógica própria, segundo a interpretação de Adorno, o todo não é posto antecipadamente. Esses momentos singulares não são externos ao sistema, do mesmo modo que este último não é externo aos momentos singulares: segundo seus próprios movimentos e tendências, os momentos singulares se congregam a partir de si mesmos, apontando para o todo, e não o contrário. É no exame do singular que o todo surge nos textos de Hegel. Em outras palavras: todo e parte estão postos numa relação dialética em que cada singular aponta para além de si mesmo, ao mesmo tempo em que o todo só se perfaz mediante a passagem pelo singular. É exatamente nesse sentido que não há qualquer garantia que o exame da experiência resulte na *identidade dos opostos no todo*. Essa pretensão de identidade entre singular e todo não está posta *necessariamente* em cada momento singular, pois o ponto de partida é o singular, o imediato. Este é um dos principais aspectos que Adorno vai tentar manter no modelo crítico da *Dialética negativa*. Mais que isso, segundo Adorno, a *redução* [*Reduktion*] às experiências do espírito, ou melhor, à *experiência espiritual*, mostra, na

---

<sup>29</sup> Ibidem, p. 298.

verdade, que pode ser impossível efetivar aquela *pretensão de identidade* entre os opostos “*na vida [ans Leben]*”<sup>30</sup> senão a preço de ideologia.

Disso surge a dificuldade do começo presente na filosofia de Hegel, a qual está diretamente relacionada ao conceito de *experiência*. Como já visto, exatamente o oposto de sua filosofia é aquela do empirismo e da tradição que se seguiu de Hume. Para essa tradição, o conceito de experiência possui como critério exatamente a imediatidade [*Unmittelbarkeit*], principalmente a imediatidade com relação ao sujeito. A imediatidade não é posta em questão. Pelo contrário, a imediatidade é aquela mediante a qual as teses são comprovadas. A experiência significa nessa tradição aquilo que tem o caráter de ser dado imediatamente, livre das considerações e “ingredientes”<sup>31</sup> do pensamento, ou seja, ela é imediata com relação ao sujeito. Desse modo, devido a esse caráter por assim dizer *puro*, a experiência, seria considerada indubitável.

Como visto até aqui, Hegel se contrapõe a esse modo de encarar a imediatidade e, com isso, o conceito de experiência dessa tradição. Sua filosofia se esforça em mostrar que não há nada que não seja *mediado*; não há aquela certeza de que há algo que possa ser considerado como simples e imediato. Segundo Adorno, para Hegel, não há nada que não contenha na “mera existência a reflexão, um momento espiritual” [*ein geistiges Moment*]<sup>32</sup>. É por isso que a experiência individual é considerada ao mesmo tempo experiência espiritual. Para superar as cisões da filosofia kantiana, a cisão entre forma e conteúdo, Hegel:

“Interpreta toda existência ao mesmo tempo como algo espiritual. Entre os achados de sua teoria do conhecimento não é o mais significativo aquele segundo o qual mesmo os momentos nos quais o conhecimento imagina encontrar um termo último e irreduzível são na verdade produtos da abstração e, por conseguinte, de espírito. Uma simples ilustração disso são as ditas impressões sensíveis, às quais a antiga teoria do conhecimento reduz todo saber. Elas próprias são simples construções, que não se dão puramente como tais na consciência viva. Exceto nas condições artificiais do laboratório, estranhas ao conhecimento vivo, nenhum vermelho enquanto tal é percebido a partir do qual então seria composta a assim chamada síntese superior”<sup>33</sup>.

Para superar a cisão, Hegel interpreta toda a *existência como que perpassada pelo espírito*. Todo conhecimento é, com isso, de algum modo, já *mediado* pelo espírito e este encontra-se em movimento na história. Mesmo as impressões sensíveis, elas mesmas, na filosofia inaugurada por Hegel, são consideradas mediadas pelo espírito pois para se

---

<sup>30</sup> Ibidem.

<sup>31</sup> Ibidem, p. 298.

<sup>32</sup> Ibidem.

<sup>33</sup> Ibidem, p. 299.

considerar “impressões sensíveis” já há um trabalho histórico do espírito em que se interpreta o que é “dado” pela sensibilidade como algo imediato. Segundo Adorno, apesar da radicalidade, esse modo de compreender as impressões procede: somente em condições de “laboratório” elas seriam isoladas das “variáveis” e reproduzíveis. Para Hegel os momentos “sensíveis” e as “categorias” pertencentes ao sujeito não podem ser separados, e essa determinação foi demonstrada e aceita pela ciência moderna, “quando a *Gestalt* mostrou que o sensível, isolado e não qualificado não existia; ao contrário, ele está sempre já estruturado”<sup>34</sup>. Em suma, também as “categorias” estão postas no tempo.

Mas Hegel, em seu tempo e em seu “antipositivismo” foi muito mais além da *Gestalt*, pois esta ainda manteve a segurança com relação aos *dados imediatos* presentes na *forma*. Hegel foi mais além porque “demoliu a tese da imediatez no conhecimento” e, com isso “derrubou o conceito empírico de experiência”<sup>35</sup>, pois não colocou o *dado* como base do conhecimento e, portanto, como portador de sentido. O sentido está no sujeito e a imediatez, segundo seu próprio critério, deve conter algo que não é ela mesma, algo diferente de si. Em outras palavras, algo só pode ser imediato se é *imediato para alguém ou alguma coisa*, ou seja, a imediatez deve indicar a cada vez em que é posta a subjetividade sem a qual não ela não seria “dada”. Ao mesmo tempo, necessariamente, a imediatez não pode ser eliminada, caso contrário, afirma Adorno, a própria ideia de experiência em Hegel “perderia seu sentido racional”<sup>36</sup>. Mais que isso: “em Hegel, ambos os momentos não são rigidamente contrastados. Eles se produzem e reproduzem reciprocamente, se renovam em cada etapa e, reconciliados, devem desaparecer apenas na unidade do todo”<sup>37</sup>. Na filosofia de Hegel, imediato e mediado estão postos numa relação dialética em que cada “lado” oposto necessita do outro. Desse modo, Hegel muda substancialmente o conceito tradicional de experiência, aquele apegado à imediatidade do dado.

Contudo, para Adorno, essa mudança só pode ser compreendida ao se avançar no exame do *teor de experiência* do idealismo hegeliano. A filosofia de Hegel está diretamente relacionada ao movimento do Idealismo e o que ele significou como movimento, que apresenta um diagnóstico de tempo presente. Está presente nesse movimento filosófico exatamente aquilo que Adorno chama a atenção na filosofia de Hegel: a crítica ao dado.

---

<sup>34</sup> Ibidem.

<sup>35</sup> Ibidem.

<sup>36</sup> Ibidem, p. 300.

<sup>37</sup> Ibidem.

É inegável que Hegel é um idealista, embora ele acentue “energicamente o momento do não-eu no Espírito”<sup>38</sup>. Negar essa condição não é somente negar o momento histórico em que Hegel viveu, como também é forçar uma interpretação que não encontra embasamento em sua própria obra. Para Adorno, para compreender o teor de experiência em Hegel, exatamente onde ele se distancia das filosofias em que a *experiência* (aquela ligada ao imediato, ao empírico) é eleita central, significa avançar na compreensão de seu idealismo, ou seja, é preciso compreender o *teor de experiência do idealismo* presente na filosofia de Hegel e compreender os motivos pelos quais ele se contrapunha às correntes filosóficas que empobreceram a experiência. Mais que isso, é preciso compreender o movimento idealista exatamente neste ponto, pois o idealismo era “muito menos um movimento estritamente individualizado do que um movimento coletivo: segundo a terminologia de Hegel, era um éter dos pensamentos”<sup>39</sup>. Esses pensamentos não estavam ligados e determinados exclusivamente por um ou outro sistema filosófico, muito menos era articulado por um único indivíduo. Havia um “clima” [*Klima*] filosófico que transpassava os sistemas filosóficos:

“De modo algum o teor de experiência do idealismo coincide sem consequência com suas posições metafísicas-epistemológicas. O *phatos* na palavra “espírito”, que ultimamente o tornou suspeito de *hybris*, se volta contra os primeiros sintomas daquele tipo de ciência que desde então tomou o poder em toda parte, inclusive lá onde o espírito deveria ser seu próprio objeto”<sup>40</sup>

O teor de experiência do idealismo se coloca contra “os primeiros sintomas” da concepção de ciência que vai tornar dominante posteriormente e vai estabelecer o “dado” com ponto irreduzível do conhecimento. Essa forma de ciência é aquela em que Horkheimer e Adorno apresentaram no capítulo “O conceito de esclarecimento” da *Dialética do esclarecimento*. Adorno também apontou algumas características dessa ciência em “O ensaio como forma”, tal como visto no capítulo 2 desta tese. Segundo a leitura de Adorno sobre o idealismo presente em Hegel, este se posicionava criticamente com relação ao crescimento daquela forma de ciência em que o dado é a comprovação última do conhecimento, combinado com a forma de esclarecimento em que cada vez mais há uma “matematização” e uma ahistorização do método e do conhecimento científico. É nesse sentido que:

“Como crítica da ciência institucionalizada, que é dominante tanto hoje como outrora, o idealismo total de Hegel possui atualidade: contra um outro e não em si.

---

<sup>38</sup> Ibidem.

<sup>39</sup> Ibidem, p. 301.

<sup>40</sup> Ibidem.

Mesmo que cego, o impulso para elevar o espírito tira sua força de resistência contra o saber morto: contra a consciência reificada que Hegel, ao mesmo tempo, dissolveu, e com sua inevitabilidade, contrariamente foi salvo o Romantismo. A experiência do idealismo alemão pós-kantiano reagiu contra a obtusidade pequeno-burguesa e a satisfação com a compartimentação da vida e do conhecimento organizado realizado no interior da divisão do trabalho”<sup>41</sup>.

A “atualidade” do idealismo está na crítica à concepção de ciência dominante, aquela do positivismo. Ou seja, sua atualidade está embasada na *crítica* “contra um outro”. Foi essa experiência do idealismo que alimentou a filosofia de Hegel contra aquela “obtusidade pequeno-burguesa”, contra a separação estanque da vida e do conhecimento organizado segundo o padrão científico. Como visto na primeira parte desta tese, esse padrão é aquele que se guia segundo as quatro regras do *Discurso do método* de Descartes, tal como Adorno apresentou em “O ensaio como forma”. Tanto o ensaio quanto a dialética são capazes de fazer frente a tal padrão. O teor de experiência do idealismo se mostra crítico com relação ao padrão científico da sociedade burguesa que estava em ascensão. Tanto a compartimentação da vida quanto a forma de organização do conhecimento são levados adiante exatamente no interior da divisão do trabalho social. Essa força de divisão, separação e cisão moldam a forma de organização social burguesa, bem como a forma de organização do conhecimento. É nesse sentido que se pode compreender o abuso do uso do termo “infinitude” que todos os idealistas alemães utilizavam. Esse termo apontava a limitação, a privação produzida pelo “finito” promovido pela particularização do conhecimento. Na Alemanha daquele momento, quando a “sociedade civil ainda não havia se formado como um todo”<sup>42</sup>, a crítica ao particular, ao ponto de vista da finitude, tinha sentido específico:

“No campo teórico, idealismo significava a visão de que a soma dos saberes particulares não constituía um todo, que o melhor do conhecimento assim como do potencial humano escapava por entre as malhas da divisão do trabalho. A frase de Goethe: “Falta apenas a ligação espiritual” extrai disso uma formulação conclusiva”<sup>43</sup>

Mas, a “totalidade se torna mal radical na sociedade total”<sup>44</sup>. No momento em que a sociedade se “socializa”, no momento em que a sociedade burguesa sai vitoriosa e acaba por organizar a sociedade a partir de seus princípios, tal como visto no capítulo 3 desta tese, a “totalidade”, aquela que foi antecipada “entusiasticamente” por Hegel no conceito, torna-se

---

<sup>41</sup> Ibidem, p. 144.

<sup>42</sup> Ibidem, p. 302.

<sup>43</sup> Ibidem, pp. 302-303.

<sup>44</sup> Ibidem, p. 303.

mal radical, pois tende a eliminar o não idêntico, aquilo que não se adequa ao todo conceitual. Essa forma de organização social e de organização do conhecimento, apesar dos ganhos reais ao se dividir e se especializar, ele acaba por não só ofuscar a dominação do todo social levado adiante por uma sociedade capitalista voltada para a troca de mercadorias, como também o indivíduo acaba por mergulhar cada vez mais no “contexto de ofuscamento”. No entanto, a ciência fundada no dado é devedora da reprodução social:

“Não apenas seu detentor deve a existência e reprodução da vida à sociedade, mas tudo aquilo através do qual ele se constitui especificamente como cognoscente, isto é, a universalidade lógica, a qual subjuga seu pensamento, é, tal como sobretudo a escola de Durkheim provou, produto da natureza social. O indivíduo que, graças àquilo que lhe deve ser dado imediatamente, toma a si próprio como fundamento legítimo da verdade, obedece ao contexto de ofuscamento [*Verblendungszusammenhang*] de uma sociedade que equivocadamente se reconhece como necessariamente individualista. Aquilo que para o indivíduo vale como o primeiro e como o absoluto irrefutável é, mesmo em cada dado particular sensível, derivado e secundário”<sup>45</sup>

Ao tomar o dado como fundamento e comprovação do conhecimento, o indivíduo, no caso da ciência, o *sujeito* tomado como fundamento legítimo da verdade por ser ele o detentor das categorias formais do conhecimento, acaba não compreendendo que mesmo a “lógica formal”, mesmo as categorias postas para fora do mundo histórico, são altamente dependentes da organização social e sua história. Por isso, acabam criando as condições para que esse indivíduo obedeça sem saber como funciona o contexto de ofuscamento. É exatamente sobre esse aspecto que Hegel foi superior:

“Progresso da consciência em direção à consciência da interdependência entre todos corrige retroativamente seu ponto inicial na experiência meramente individual. Foi isso que a filosofia de Hegel notou. Sua crítica da imediatez dá conta do fato de que aquilo que a consciência ingênua acredita ser imediato e mais próximo é, no plano objetivo, não mais imediato do que qualquer outro tipo de posse. Hegel destrói a mitologia do elemento primeiro”<sup>46</sup>

Hegel destrói a “mitologia” do dado como fundamento do conhecimento. Aqui o termo “mitologia” se aproxima exatamente dos resultados da *Dialética do esclarecimento* em que um esclarecimento cada vez mais próximo à manipulação da natureza e da certeza do dado acaba se revertendo em mitologia, ou seja, não consegue mais perceber em que medida o dado, as categorias do sujeito etc. são produzidos e são históricos. Hegel é superior nesse ponto porque sua filosofia não despreza o dado como ponto de partida; de fato, a imediatidade

---

<sup>45</sup> Ibidem, 304.

<sup>46</sup> Ibidem.

é sempre ponto de partida do filosofar. No entanto, sua filosofia, segundo Adorno, leva a “consciência” a reconhecer que há uma “interdependência entre todos” – espírito<sup>47</sup> – que acaba por corrigir o ponto de partida da “experiência meramente individual”. Esta é sempre ponto de partida. Para Adorno, “Sob o aspecto dessa desmitologização, a filosofia hegeliana torna-se a fórmula de um compromisso amplo com a não-ingenuidade; a resposta precoce de uma constituição do mundo que tece incessantemente seu próprio véu”<sup>48</sup>. É por isso que, mais uma vez, citando Hegel: “De fato o pensar é essencialmente a negação de algo imediatamente dado”<sup>49</sup>. É nesse sentido que a introdução do mundo histórico no pensar científico é um dos ganhos cruciais da filosofia de Hegel: “A incorporação enfática do sujeito concreto e do mundo histórico, a dinamização do filosofar, é mais importante que a autocrítica do esclarecimento”<sup>50</sup>. Por isso, é central compreender como se deu nessa filosofia a incorporação das “experiências do real”, do ponto mais avançado da ciência e da filosofia de seu tempo, de tal maneira que mesmo para “hoje” (1958), ela se mostra crítica em relação à ciência dominante:

“Hegel conduziu a filosofia a um tratamento conseqüente e refletido das experiências do real não por meio de um pensamento irrefletido e espontâneo, seja na direção do ingênuo-realista ou à maneira daquilo que é vulgarmente chamado de especulação desenfreada. Pelo contrário, ele a conduziu à compreensão dos teores essenciais por meio da autorreflexão crítica justamente da filosofia crítica esclarecida e do método da ciência, em vez de se contentar com o exame propedêutico das possibilidades epistemológicas. Formado em ciências e com a ajuda de seus meios, ele transpôs os limites de uma ciência que apenas constata e ordena, que visa apenas o processamento de materiais, ciência que predominou antes dele e novamente depois dele, quando o pensamento perdeu a tensão desmesurada de sua autorreflexão. Sua filosofia é ao mesmo tempo uma filosofia da razão e uma filosofia antipositivista”<sup>51</sup>

Essas considerações sobre a filosofia de Hegel ser ao mesmo tempo uma filosofia da razão e uma filosofia antipositivista está diretamente ligada à noção de dialética e de conceito desenvolvida por ele. Para Adorno, Hegel “ensinou” que os conceitos devem ser tratados cientificamente, ou seja, devem corresponder ao objeto, para sejam verdadeiros. No entanto,

---

<sup>47</sup> Mais uma vez, para conferir a tradução de espírito por trabalho na tradição da teoria crítica, cf. Nobre, 1998. Adorno também lê a noção de espírito aqui em Hegel como trabalho social: “A confiança que que o espírito possui de ser ele mesmo próprio o mundo em si não é apenas a ilusão limitada de sua onipotência. Ela se alimenta da experiência de que nada existe pura e simplesmente fora do que foi produzido pelo homem, de que nada é pura e simplesmente independente do trabalho social. Mesmo a natureza aparentemente intocada pelo trabalho determina-se como tal pelo trabalho e nessa medida é mediada por ele” (Ibidem).

<sup>48</sup> Ibidem.

<sup>49</sup> Ibidem.

<sup>50</sup> Ibidem.

<sup>51</sup> Ibidem, p. 305.

ao mesmo tempo, os conceitos também devem se modificar no tempo segundo as regras do próprio objeto, pois este muda historicamente. Para que isso aconteça, caso não se queira permanecer paradoxal, a compreensão da relação do conceito com o objeto deve ser posta na *dialética* entre o conceito fixo e a própria coisa conceituada, de acordo com suas próprias regras. Nesse sentido, a *contradição* não pode ser recusada: ela é parte do conhecimento:

“Dialética não significa, contrariamente ao que ela se tornou na caricatura e na petrificação dogmática, a prontidão para substituir o significado de um conceito por outro obtido ilicitamente; ela não significa, como se atribui à Lógica hegeliana, a anulação do princípio de contradição. Antes a própria contradição, aquela entre o conceito fixo e o conceito móvel, torna-se o agente do filosofar. Quando um conceito é fixado, isto é, quando seu significado é confrontado com aquilo que ele designa, mostrando-se em sua identidade com a coisa, tal como exigem a forma lógica da definição, fica ao mesmo tempo evidente a não-identidade, ou seja, o fato de conceito e coisa não serem o mesmo. O conceito, que permanece fiel à própria significação, exatamente por isso deve se transformar. A filosofia, que considera o conceito como algo mais elevado do que um mero instrumento do entendimento, deve, segundo sua própria lei, abandonar definições. O movimento do conceito não é uma manipulação sofisticada, que lhe acrescentaria do exterior significações cambiantes, mas a consciência onipresente, que anima todo conhecimento genuíno, da unidade e ao mesmo tempo da inevitável diferença entre o conceito e o que ele deve exprimir. A filosofia deve se entregar a essa diferença porque ele não renuncia a essa unidade”<sup>52</sup>.

Nessa citação é possível encontrar um dos termos mais conhecidos do modelo crítico de uma dialética negativa: a noção de não identidade entre o conceito e o conceituado. Neste esforço em mostrar como a filosofia de Hegel desponta como crítica em relação ao tempo em que Adorno escreve, a compreensão da dialética é central aqui. A dialética não é a anulação do princípio de contradição numa “síntese” fixa. Pelo contrário, ela é o agente da filosofia; a contradição entre o conceito fixo ao ser comparado com a coisa conceituada é o que move o filosofar no sentido de apresentar exatamente a não identidade, isto é, o fato de que conceito e coisa não são o mesmo, não se adequam um ao outro. É por isso que, paradoxalmente, o conceito, para ser verdadeiro, ou seja, para tentar corresponder à coisa, ele mesmo deve se modificar. Uma filosofia que assume tal tarefa, deve abrir mão de *definições*. É a “consciência da unidade” que move o pensar a tentar fazer corresponder o conceito com a coisa, de tal maneira que o conceito deve se modifica na medida em que deve admitir que jamais poderá corresponder completamente à coisa: porque não é a própria coisa. É exatamente partir dessas noções que Adorno vai desenvolver futuramente na *Dialética negativa* (1966) o que ele designa como “consciência da não identidade”. Com isso, é possível compreender porque

---

<sup>52</sup> Ibidem, p. 310.

“a filosofia deve se entregar a essa diferença porque ela não renuncia a essa unidade”. Em outras palavras, a dialética negativa significa a experiência do não idêntico mediante o conceito de tal maneira a “ir pelo conceito mediante o conceito”.

Tal como se pretende sustentar aqui nesta tese, esse modo de proceder de uma tal proposta de dialética negativa como modelo crítico da década de 1960 corresponde a um diagnóstico de tempo em que a dialética, bem como o conceito de experiência, autonomia e cultura, não mais são conduzidos para o “abismo em conjunto com seu objeto”, tal como visto no primeiro capítulo a respeito da noção de “crítica imanente da cultura”<sup>53</sup>. Trata-se de uma mudança de diagnóstico que exige um outro modelo crítico que esteja à altura de apontar um diagnóstico de tempo presente onde há *potenciais de resistência*. Com isso, é preciso avançar nesse diagnóstico de tempo, bem como nos traços mais marcantes desse modelo crítico na década de 1960 com o objetivo de destacar as mudanças mais importantes do modelo crítico de do diagnóstico de tempo presente.

---

<sup>53</sup> Cf. o primeiro capítulo desta tese.

### Parte III. Modelo crítico e diagnóstico de tempo

O objetivo principal desta tese consiste em apresentar como que o modelo crítico de Adorno se alterou ao longo do tempo, na medida em que seu diagnóstico de tempo também se alterou. Ou seja, trata-se de mostrar, delineando os principais termos da constelação conceitual de seu modelo crítico – ensaio, dialética, experiência, cultura etc. – como se passa de um modelo crítico onde a denúncia e apresentação da dominação configura-se como resistência, apesar da tendência de integração apontar para o desaparecimento do indivíduo – modelo que permeia a *Dialética do esclarecimento*, “Crítica cultural e sociedade”, *Mínima moralia* e “O ensaio como forma –, para um modelo crítico onde é possível traçar um diagnóstico de tempo presente que aponte para os potenciais de resistência mais amplo do que a denúncia da dominação. Esse modelo crítico, tal como se tentou apresentar na segunda parte desta tese, foi elaborado também a partir do diagnóstico (e projeto) da relação entre formação e quasiformação (em “Teoria da quasiformação”) e dos “estudos” de Adorno sobre o pensamento de Hegel, de tal maneira que a constelação conceitual em torno da noção de dialética ganhasse primazia frente àquela constelação em torno da noção de ensaio.

No entanto, seria preciso também considerar alguns aspectos biográficos ao se acompanhar a trajetória Adorno no momento em que retorna dos EUA para a Alemanha na década de 1950.<sup>1</sup> Ou seja, a mudança de diagnóstico de tempo presente em meados da década de 1950 acompanha mudanças na própria vida de Adorno – que retorna para a Alemanha – e na configuração política global do pós-guerra. Em seu retorno para a Alemanha, principalmente após 1958, quando é nomeado diretor do *Instituto para pesquisa social*, Adorno passa a ocupar uma posição cada vez mais reconhecida na esfera pública alemã, sendo chamado a participar de debates públicos em várias universidades, associações ou mesmo em programas de rádio e televisão. Como intelectual com forte presença na esfera pública alemã do período, ele mesmo teria encontrado brechas na ordem social<sup>2</sup> para exercer

---

<sup>1</sup> Cf. MÜLLER-DOOHM, S. *Adorno. Eine Biographie*. Frankfurt a. Main: Suhrkamp, 2003 e WIGGERSHAUS, R. *A Escola de Frankfurt: história, desenvolvimento teórico, significação política*. (Trad: Lilyane Deroche-Gurgel) Rio de Janeiro: DIFEL, 2002.

<sup>2</sup> Sobre a importância de Adorno como intelectual público e do papel do *Instituto para pesquisa social* na esfera pública alemã, cf. DEMIROVIC, A. *Der nonkonformistische Intellektuelle. Die Entwicklung der Kritischen Theorie zur Frankfurter Schule*. Frankfurt am Main 1999 e também MÜLLER-DOOHM, S. *Adorno. Eine Biographie*. Frankfurt a. Main: Suhrkamp, 2003

não só a denúncia da dominação, mas também apontar para alguns potenciais de resistência. Ao se voltar para os textos de intervenções desse período, é possível compreender o motivo pelo qual ele e Horkheimer puderam escrever no prefácio de 1969 da *Dialética do esclarecimento* que aquela tendência à integração total se mostrava “suspensa, mas não interrompida”<sup>3</sup>. Além disso, não custa lembrar, Adorno foi um participante ativo de várias pesquisas no *Instituto de pesquisa social* de Frankfurt, desde o período da migração nos EUA<sup>4</sup>, e como diretor do Instituto, manteve contato estreito com várias pesquisas. Essas condições teriam que ser levadas em consideração ao se pensar a mudança de diagnóstico. No entanto, esta tese quer se limitar somente a alguns textos do próprio Adorno, na medida em que esses puderam sustentar a hipótese de mudança do diagnóstico de tempo e de modelo crítico.

Nesta parte da tese, o objetivo principal consiste reconstruir a partir de alguns textos o diagnóstico da década de 1960, tendo em vista aquilo que Adorno designou de “princípio de identidade” (capítulo 6). Na sequência (capítulo 7), será apresentado como Adorno teria formulado seu modelo crítico em vista do diagnóstico apresentado no capítulo 6, tendo em vista a hipótese da centralidade da relação entre experiência e resistência. Neste capítulo, o objetivo é apresentar então aquele modelo crítico, desenvolvido no final da década de 1950 até 1969, o qual permite apontar para potenciais de resistência na sociedade. Um desses potenciais, talvez o principal para Adorno, torna possível desenvolver a maioridade [*Mündigkeit*] e, com isso, a autonomia individual como resistência àquela tendência à integração total, ou seja, a tendência de destruição do indivíduo. Esse potencial estaria presente no campo da educação. No capítulo 7, esta tese chega a seu escopo tentando apresentar, ao mesmo tempo, qual seria a importância de outro aspecto do diagnóstico da década de 1960 que, no entanto, teria que ser tratado em outro lugar: a posição da *democracia* nos textos tardios de Adorno.

---

<sup>3</sup> ADORNO, *opus cit.*, 1985, p. 10.

<sup>4</sup> Cf. WHEATLAND, T. *Frankfurt school in exile*. University of Minnesota Press: 2009 e WIGGERSHAUS, R. *A Escola de Frankfurt: história, desenvolvimento teórico, significação política*. (Trad: Lilyane Deroche-Gurgel) Rio de Janeiro: DIFEL, 2002.

## Capítulo 6 – Diagnóstico da dominação como princípio de identidade

No diagnóstico de tempo presente da *Dialética do Esclarecimento*, Horkheimer e Adorno chamam a atenção de que o esquema dominante da *calculabilidade* e da *utilidade* estruturaram tanto a ciência moderna quanto organiza as relações sociais no capitalismo. Como já visto aqui, esse aspecto do diagnóstico persiste nas obras posteriores de Adorno, mesmo nos anos da década de 1960. Tal como estava exposto no livro de 1947, o diagnóstico apontava que o “número”, ou seja, a matemática, se tornou padrão do conhecimento e da dominação social, permitindo que esta última avançasse segundo o padrão social do “equivalente”. Tal como é possível acompanhar na *Dialética do esclarecimento*, é na passagem para a modernidade que o equivalente torna-se o padrão de medida de todas as relações sociais, pois o mercado capitalista passar a ser o centro da organização social. Seu *modus operandi* consiste em tornar o heterogêneo, isto é, as qualidades das coisas e dos indivíduos, redutíveis à quantidade e, com isso, redutíveis às “grandezas abstratas”. Em sua figura, na organização social capitalista, essa redução serve à troca no mercado. Na *Dialética do esclarecimento*, a sociedade como um todo obedece ao “equivalente”, tanto na ciência quanto nas relações sociais. O equivalente se espalha pela sociedade e domina esta, de tal maneira que o diagnóstico de tempo presente não era capaz de detectar potenciais de resistência à dominação. Como foi possível acompanhar até aqui, tal como aparece em “Crítica cultural e sociedade” (1949) e em “O ensaio como forma”, não há tendência para a resistência e a sociedade burguesa, no capitalismo avançado, bem como a “cultura” que a corresponde, isto é, a quasiformação, tem como tendência a integração de cada indivíduo.

Contudo, essa dominação irresistível não se mostra como totalmente vigente no diagnóstico de tempo presente da década de 1960. Muitos intérpretes de Adorno tomaram as considerações sobre a noção de *princípio de identidade* na década de 1960 como mera continuação das considerações sobre o “equivalente”, desenvolvido na *Dialética do*

*esclarecimento*.<sup>1</sup> Tal como se pretende apresentar aqui neste capítulo, não se trata meramente de uma troca de termos *equivalente* por *princípio de identidade*. Trata-se de uma mudança de termos que reflete uma mudança de diagnóstico de tempo presente e no modelo crítico, sem que se perca vários aspectos desenvolvidos anteriormente. Quando Adorno se utiliza do *princípio de identidade* no contexto do diagnóstico da década de 1960, surge como antítese desse princípio – e que resiste a ele – o *não idêntico*. Ou seja, essa “troca” dos termos – equivalente por princípio de identidade – não é meramente verbal, pois com o princípio de identidade é possível apresentar aquilo que se opõe a ele, o não idêntico. Essa relação entre identidade e não identidade aponta que o princípio de identidade não possui uma vigência total na sociedade dominada pelo capitalismo tardio e, como consequência, seu modelo crítico consegue apontar, ao mesmo tempo, para os potenciais de resistência, algo completamente fora do radar do modelo da *Dialética do esclarecimento*.

É possível, antes de entrar diretamente na análise do modelo crítico da *Dialética negativa* (1966), apresentar como Adorno vincula a ideia de princípio de identidade à noção de integração total do ponto de vista “objetivo”. Em “Capitalismo tardio ou sociedade industrial?”, texto escrito com o objetivo de abrir o 16º Congresso dos Sociólogos Alemães de 1968, Adorno toma como ponto de partida as categorias elaboradas por Karl Marx em sua crítica da economia política. Mas ter como ponto de partida essas categorias não significa ter de apresentar uma explicação no interior do diagnóstico de tempo elaborado por Marx, nem muito menos avaliar o alcance dessas categorias no século XIX. A meta de sua intervenção, assim com o fez com o pensamento de Hegel, consiste em resgatar o “teor de experiência”, isto é, também problematizar *a quê* essas categorias ainda podem corresponder na sociedade do período da década de 1960. Trata-se de avaliar se as categorias elaboradas por Marx dariam conta de explicar a organização social naquele momento, sem tirar do horizonte como

---

<sup>1</sup> Para além da noção mesma de equivalente, a interpretação mais famosa ao se considerar a *Dialética negativa* como uma continuação da “crítica à razão instrumental” é de Habermas em sua monumental *Teoria da ação comunicativa*. Um dos esforços desta tese é apresentar que há diferenças entre a *Dialética do esclarecimento* e a *Dialética negativa*, e que essas diferenças indicam uma mudança no diagnóstico de tempo presente. Uma continuação dessa linha interpretativa está nos dos trabalhos de Joseph Schmucker e Anke Thyen. No caso de Schmucker, o princípio de identidade é dominante tal como o “equivalente” era determinante na *Dialética do Esclarecimento*. Para ele, não haveria qualquer potencial de resistência à dominação e os indivíduos estariam determinados de antemão pela constituição social. A proposta de uma dialética negativa seria inviável, já que não é possível sair da identidade. No caso de Thyen, o princípio de identidade é também o mesmo que o equivalente. Para ela, Adorno responde às questões que ele mesmo colocou na *Dialética do esclarecimento*, ou seja, não há diferença de diagnóstico de tempo presente. Em ambos os casos, ao se tomar a obra de Adorno se referindo ao mesmo diagnóstico de tempo presente, não é possível apresentar os potenciais de resistência tal como aqui pretendemos fazer. SCHMUCKER, J.F. *Adorno – Logik des Zerfalls*. Stuttgart-Bad Cannstatt: frommann-holzborg, 1977 e THYEN, A. *Negative Dialektik und Erfahrung: zur Rationalität des Nichtidentischen bei Adorno*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1989.

elas são capazes de apontar para tendências de transformação social. Por ter essa meta de avaliação, esse texto de Adorno leva em conta a *situação* do capitalismo naquele período. Ora, como visto até aqui, é exatamente esse um dos procedimentos de uma dialética negativa, ao se recorrer ao que Adorno apresentou com a noção de dialética e experiência nos seus estudos sobre Hegel: avaliar em que medida os conceitos correspondem a seus objetos, segundo os critérios destes mesmos.

Dentre os vários conceitos da tradição marxista que Adorno recorre para averiguar a situação “atual”, o “surgimento da consciência de classes” é um dos principais, o qual requer “uma explicação teórica”.<sup>2</sup> Para Adorno, ela não teria se formado justamente onde foi previsto que se formaria: em países centrais do capitalismo,<sup>3</sup> onde esta forma de organização social estaria mais desenvolvida. Mas a falta de formação de uma consciência de classe não refuta a *existência* de classes, pois esta é uma “condição objetiva”<sup>4</sup>, segundo os escritos de Marx. Isto é, para Marx, a existência de uma classe não está vinculada necessariamente ao reconhecimento subjetivo dos sujeitos, tal como algumas pesquisas de opinião poderiam sugerir. De acordo com o desenvolvimento das teses de Marx, a pertença a uma classe está ligada à posição que um indivíduo ocupa no modo de produção capitalista. Apesar dessa condição objetiva, nos países desenvolvidos não é de se admirar, afirma Adorno, que não se formou “consciência de classe”, pois não se podia “esperar que os trabalhadores não continuassem mais na miséria”<sup>5</sup>, tal como ocorreu nos primeiros anos da industrialização. O surgimento da consciência de classe estava condicionado ao prognóstico da miséria crescente e não era independente deste. O capitalismo mudou na direção da *integração* de todos, isto é, cada vez mais – através de lutas sociais, principalmente do movimento operário – conseguiu se produzir as condições de não só eliminar a miséria, mas também elevar o nível de vida de todos, no geral. Em suma, a teoria dialética de Marx não podia prever a *integração* cada vez maior dos trabalhadores à sociedade burguesa<sup>6</sup>:

“Não era de se prever que os trabalhadores não continuassem mais na miséria, que eles viessem a ser cada vez mais *integrados* na sociedade burguesa e em sua visão de mundo, ao contrário do que ocorria durante e logo após a revolução industrial,

---

<sup>2</sup> ADORNO, Th. W. “Capitalismo tardio ou sociedade industrial”. In COHN, Gabriel (org.). *Coleção Grandes Cientistas Sociais*. São Paulo. Ática, 1986, 65.

<sup>3</sup> *Ibidem*.

<sup>4</sup> *Ibidem*.

<sup>5</sup> *Ibidem*.

<sup>6</sup> Já na década de 1950, Adorno esteve cada vez mais envolvido com a sociologia e com a psicanálise. E seu envolvimento esteve relacionado tanto de um ponto de vista teórico, isto é, analisando e criticando as categorias utilizadas na sociologia de um ponto de vista empírico, participando de pesquisas empíricas desenvolvidas no Instituto de Pesquisa Social de Frankfurt.

quando o proletário industrial era recrutado entre os miseráveis e se situava, de certo modo, na periferia do capitalismo”.<sup>7</sup>

Como já visto aqui, no prefácio à *Dialética do esclarecimento* Horkheimer e Adorno apontavam para uma “tendência à integração total” no sentido de que cada indivíduo que vive na sociedade capitalista estava ameaçado a ser atingido por essa tendência. Em “Capitalismo tardio ou sociedade industrial?” (1968) Adorno aponta que o processo de integração da classe trabalhadora à sociedade burguesa, justamente aquela classe que tenderia cada vez mais à não-integração, isto é, à miséria, continuou, mas que, como se verá na sequência, “encontra-se suspenso, mas não interrompido”<sup>8</sup>. Se antes, no século XIX, os trabalhadores eram recrutados entre parcelas da sociedade que viviam na miséria e estavam, portanto, na periferia do capitalismo, na situação atual da sociedade capitalista a miséria tende pelo contrário a ser eliminada. Como resultado, a consciência de classe não se forma, tal como Marx havia previsto, porque os trabalhadores estão cada vez mais integrados à sociedade burguesa e, principalmente, à *visão de mundo burguesa*. Ou seja, essa é a posição de Adorno pelo menos desde 1959, como visto no capítulo 3 desta tese com o texto “Teoria da quasiformação”. O desenvolvimento da tecnologia que resultou no maior aumento das forças produtivas, imbricado à indústria, permitiu um aumento de bens de consumo de tal maneira a “beneficiar todos os membros dos países avançados”.<sup>9</sup> Ou seja, contribuiu para a integração dos trabalhadores à sociedade burguesa.

Adorno pretende sustentar que a tendência a integração da classe trabalhadora à sociedade capitalista aconteceu sem que essa sociedade tivesse mudado substancialmente seu modo de organização e dominação; ainda se produz visando o *lucro*, pouco importando as satisfações das necessidades individuais ou coletivas. Isto é, embora a produção de mercadorias seja justificada pelas necessidades individuais, isso não significa que a produção seria distribuída entre aqueles que de fato necessitam, mas sim entre aqueles que podem pagar. Essa condição se deve às próprias relações de produção, que permanecem inalteradas:

“Os homens seguem sendo o que, segundo a análise de Marx, eles eram por volta da metade do século XIX: apêndices da maquinaria, e não mais apenas literalmente os trabalhadores, que tem que se conformar às características das máquinas a que servem, mas, além deles, muito mais, metaforicamente: obrigados até mesmo em suas íntimas emoções a se submeterem ao mecanismo social como portadores de

---

<sup>7</sup> ADORNO, *opus cit.*, 1986, p. 67. Grifo nosso.

<sup>8</sup> ADORNO, *opus cit.*, 1985, p9.

<sup>9</sup> Idem, *opus cit.*, 1996, p. 68.

papéis, tendo de se modelar sem reservas de acordo com ele. Hoje como antes se produz visando lucro”.<sup>10</sup>

Se a sociedade é *capitalista*, apesar de integrar a classe trabalhadora, todas as contradições relevantes desse modo de produção ainda estão operando. Se o lucro é o motivo da produção, então a *troca* é o meio pelo qual o lucro se realiza. É por isso também que continua a ocorrer a “ideologia da troca justa”, que, de fato, nunca foi justa. Tal como Adorno apontou em outro ensaio, mesmo as necessidades reais tendem a se tornar “funções do aparelho de produção”.<sup>11</sup> Mais que isso, o lado do “valor de uso” – que estaria ligado à necessidade real – perdeu sua “evidência natural”. Não só as necessidades são atendidas apenas indiretamente *via valor de troca*, como também, “em setores relevantes da economia”, as necessidades são geradas pelo interesse de lucro, mesmo que à custa das necessidades objetivas dos consumidores tais como “moradias suficientes, necessidade de formação e informação quanto aos eventos mais importantes que lhes sejam concernentes”.<sup>12</sup> Com essas afirmações, presume Adorno, é possível sustentar a tese do caráter *heterônomo* da organização social “atual”, ou seja, a dominação ainda está em operação, apesar (ou por causa delas) de mudanças na organização social capitalista no sentido da integração.

Assim como em 1947, Adorno sustenta que esse dirigismo das necessidades humanas é beneficiado pela *administração e planejamento social*.<sup>13</sup> Estas possuem uma função muito específica: melhorar o desempenho produtivo e distributivo dos bens produzidos, assim como evitar “catástrofes econômicas”, caso o sistema de mercado fosse deixado à sua própria sorte. A administração e o planejamento da economia permitiram ao capitalismo uma certa *operacionalidade* evitando crises profundas, ao mesmo tempo em que se tornou possível cada vez mais integrar os envolvidos na produção e reprodução da sociedade. Essa *integração*, ao mesmo tempo em que torna possível a crescente satisfação das necessidades materiais, apresenta a possibilidade real de se viver sem passar qualquer tipo de necessidade material: “Mesmo nos países mais pobres, ninguém mais precisaria passar fome”.<sup>14</sup> Esta é ainda uma contradição presente na organização social: há ainda mulheres e homens que passam fome devido à irracionalidade da organização social, apesar desta, em alguns lugares do globo, evitar a miséria. Mais uma vez é importante aqui chamar a atenção para aquele aspecto que foi apresentado na parte anterior: é impossível integrar totalmente cada indivíduo a uma

---

<sup>10</sup> Ibidem.

<sup>11</sup> As “necessidades reais” tendem a ser “totalmente dirigidas”, tal como Adorno indica no texto “Tempo livre”.

<sup>12</sup> ADORNO, *opus cit.*, 1986, p. 69.

<sup>13</sup> Cf. JANUÁRIO, *op. cit.*, 2013, principalmente o primeiro capítulo.

<sup>14</sup> ADORNO, *opus cit.*, 1986, p. 69.

sociedade (capitalista) que apresenta contradições sociais tão básicas como esta da necessidade de alimentação. “Ninguém mais precisaria passar fome”. A estrutura da organização social ela mesma ainda não permite uma integração completa, o que fornece margens para a resistência.

Segundo as categorias da teoria de Marx, diante da organização capitalista da sociedade da década de 1960, haveria um entrelaçamento entre as “forças produtivas” e as “relações de produção” – um entrelaçamento amalgamado pela racionalidade técnica. Esse entrelaçamento indica que está presente a concepção de que as forças produtivas “prevaleceram”, de tal maneira que se poderia constituir a sociedade a partir meramente dessas forças ou, em outras palavras, organizar a sociedade a partir meramente das forças produtivas e seu caráter técnico, “esquecendo-se” justamente da *dominação* quando se analisa mais de perto as relações de produção, como se essas sequer existissem. Essa identificação aparente, que acaba por focalizar apenas as forças produtivas (padrão industrial de produção e organização social), constitui, para Adorno, a “aparência socialmente necessária” da configuração “atual” do capitalismo, pois ela destaca apenas alguns elementos da produção e reprodução social com vistas à administração para um melhor desempenho:

“Essa aparência é socialmente necessária porque, de fato, momentos do processo social, anteriormente separados, inclusive os seres humanos vivos, são levados a uma espécie de denominador comum. Produção material, distribuição e consumo são administrados conjuntamente. Diluem-se as suas fronteiras que antes ainda separavam essas esferas correlacionadas no interior do processo global e com isso cuidavam do qualitativamente diferenciado. Tudo é uno. A totalidade dos processos de mediação, na verdade, do processo de troca, produz uma segunda e enganadora imediatez. Ela permite, talvez, esquecer ou suprimir da consciência, contra a própria evidência, o que é antagônico e separador”.<sup>15</sup>

Essa aparência é necessária porque a administração e o planejamento no capitalismo tardio industrial tomam em conjunto todos os momentos da produção e da organização social, que são, de fato, separados, tais como a produção de mercadorias, sua distribuição etc. Para Adorno – e aqui se repete um dos pontos principais daquele diagnóstico da década de 1940 –, o planejamento e a administração são estendidos por toda a sociedade, aparecendo a indústria cultural como um dos elementos da dominação, a dominação da consciência das mulheres e dos homens. A tendência à integração total não se limita à integração somente dos trabalhadores e das “populações subjacentes”, mas sim de cada indivíduo, cobrando deste, em troca, a aceitação do *status quo*, a aceitação da sociedade como é dada e organizada. E é a

---

<sup>15</sup> ADORNO, *opus cit.*, 1986, p. 74.

integração mesma que favorece também “tomar em conjunto” os momentos sociais com vista à melhor administrá-los. Dessa forma, as relações de produção, tal como se apresentam, de modo imediato, desaparecem em meio ao desempenho produtivo. E não somente elas, as contradições sociais tendem a ser apagadas ou disfarçadas de modo imediato. Essa tomada em conjunto dos “processos anteriormente separados” é o estatuto da nova *aparência socialmente necessária* ao se tomar o modo objetivo da organização social.

Mas, embora a situação social se configure na forma de um *capitalismo tardio industrial*, uma situação na qual a *integração* alcançou níveis jamais presenciados anteriormente e que opera segundo a decomposição e eliminação do indivíduo e sua capacidade de tornar-se autônomo, Adorno indica em “Capitalismo Tardio ou Sociedade Industrial” que há “indícios” naquele momento de uma tendência contrária a dominação social tal como se apresenta. Ou seja, embora boa parte do diagnóstico de 1947 ainda persista, não é possível mais aceitá-lo em sua integralidade. Segundo o que Horkheimer e Adorno escreveram no prefácio de 1969 da nova edição da *Dialética do esclarecimento*: “O desenvolvimento que diagnosticamos nesse livro em direção à *integração total* está suspenso, mas não interrompido, ele ameaça se completar através de ditaduras e guerras”<sup>16</sup>. Enquanto prognóstico, a integração total não se realizou, permanecendo suspensa. Essa suspensão da integração pode ser encontrada “objetivamente” numa tendência contrária, expressa “especialmente” em grupos da “juventude”, de várias orientações:

“Só bem recentemente rastros de uma tendência contrária se tornam visíveis, especialmente em grupos dos mais diversos da juventude: resistência [*Widerstand*] contra a cega acomodação, liberdade para metas racionalmente escolhidas, nojo diante do mundo enquanto embuste e mentira, atenção para a possibilidade de mudança. Se, frente a isso, o instituto da destruição, que socialmente se amplia, chegar a triunfar, isso é algo que ainda terá de ser demonstrado.”<sup>17</sup>

Ao final de sua intervenção sobre “Capitalismo tardio ou sociedade industrial”, Adorno aponta para os potenciais de resistência possíveis de serem encontrados nas diferentes orientações de grupos “da juventude”. Essa tendência contrária são indícios de resistência à organização social tal como esta se apresenta naquele momento. Isto é, surgem *potenciais de resistência* em seu diagnóstico de tempo presente, mesmo diante de uma sociedade na qual a troca se torna uma “segunda e enganadora imediatez”. Como visto aqui, para Adorno, a contradição fundamental entre capital e trabalho, que se expressaria numa profunda luta de

<sup>16</sup> Ibidem. Grifo nosso.

<sup>17</sup> ADORNO, T. W. “Capitalismo Tardio ou Sociedade Industrial?” In: COHN, Gabriel (Org.). *Adorno*. Coleção Grandes Cientistas Sociais. São Paulo: Ática, 1986 b, p. 73.

classes, que tenderia para a mudança estrutural da sociedade, não está mais no horizonte do diagnóstico de tempo presente. Não há potenciais para a *emancipação*. Não obstante, a resistência está presente, sendo que esta não é exclusiva de uma “classe” ou de um grupo específico da sociedade, uma classe social onde estariam presentes os “sujeitos da revolução”.<sup>18</sup>

Esse diagnóstico está presente na *Dialética negativa* (1966). Ao tomarmos o diagnóstico de tempo presente da década de 1960 como referência e de colocá-lo nos termos que aparecem nesta tese, resistir à integração total, presente no capitalismo significa resistir, por sua vez, ao princípio de identidade que se tornou dominante e que acaba por deixar mediadas as contradições reais da sociedade capitalista. Como foi possível acompanhar até aqui, há potenciais de resistência à dominação social levada a cabo mediante o processo de integração total. Se em *Minima Moralia* Adorno *supõe* que muito daquela “força libertadora”<sup>19</sup> poderia estar alojada na experiência individual e de que esta pode ser uma maneira de que a dominação não passe despercebida, ao longo da década de 1950 e 1960, essa suposição é ampliada. Ou seja, Adorno possa a constatar que estaria disponíveis potenciais de resistência mais amplos do que a mera denúncia da dominação.

Adorno considera que no capitalismo tardio industrial há uma expansão da integração dos indivíduos em direção à integração total, tal como também ocorria na década de 1940. A integração age sobre parcelas da população em que viviam na miséria, os trabalhadores – que melhoraram suas condições de vida – e até mesmo os “mandantes e seus apêndices”, com a particularidade de que, segundo Adorno, esses se tornaram “funções do processo produtivo”. A falta de integração era um dos combustíveis para a contradição objetiva e evidente do capitalismo em períodos anteriores. Os trabalhadores que eram “recrutados nas camadas miseráveis da sociedade” eram os mesmos que produziam a riqueza jamais vista na história da humanidade. O processo produtivo, contudo, acabou por tomar outro rumo, o de não aprofundar ainda mais a distância entre os capitalistas e proletários através da produção cada vez maior de bens acessíveis à boa parte da população que vive nas sociedades capitalistas avançadas. E a diminuição dessa distância só se tornou possível justamente porque ocorreu o vertiginoso desenvolvimento das “forças produtivas”, impulsionadas pelo desenvolvimento técnico.

Como visto aqui, a “consciência de classe” nas sociedades capitalistas avançadas, necessária para se efetivar a mudança social, não se formou, já que os “produtores” da

---

<sup>18</sup> Cf. NOBRE, *opus cit.*, 1998, p. 157.

<sup>19</sup> ADORNO, *opus cit.*, 2001, p9.

riqueza, os trabalhadores, não estão mais tão distantes de um padrão de vida aceitável, assim como suas “consciências” são cada vez mais integradas à “visão de mundo burguesa”. A passagem para a práxis revolucionária está bloqueada;<sup>20</sup> ela está “adiada por tempo indeterminado”.<sup>21</sup>

Este bloqueio é um dos pontos centrais que Adorno tem que lidar em seus escritos, pois a passagem para a práxis revolucionária, a “realização da filosofia”<sup>22</sup> nos termos da *Dialética Negativa*, não se expressa mais como tendência. A inclusão dos trabalhadores na distribuição dos bens produzidos socialmente e a consequente diminuição da distância entre eles e os capitalistas, reverteu a tendência à miséria crescente detectada por Marx. A tendência, pelo contrário, se volta para a integração no pós-guerra, mas não sem dominação e sem produção social da heteronomia. Esta última é reforçada pelo desenvolvimento em conjunto dos artifícios da integração da “consciência”, mediante os avanços da indústria cultural e os “monopólios de opinião”.

O capitalismo em seu “estágio liberal” estava entregue à “anarquia do mercado”, isto é, as regras do mercado capitalista criavam condições para que ocorressem crises profundas e periódicas, de tal maneira que se poderia prever o momento em que o sistema como um todo entraria em colapso.<sup>23</sup> Nos momentos de crise, as “contradições” da organização social capitalista afloravam de tal forma a deixar claras as relações de dominação, impulsionando a “luta de classes”. Mas as crises não se mostraram mais tão profundas e agudas porque cada vez mais o Estado passou a ter um papel determinante, não só na economia, mas no planejamento de toda a sociedade. Ele passa cada vez mais a controlar a produção e distribuição das mercadorias, controlar os gastos públicos, intervir no mercado financeiro, na saúde, na educação, na esfera que “se denomina cultura”, em suma, na sociedade como um todo, eliminando boa parte das condições que geravam as crises profundas no capitalismo. A integração também é uma das características principais da administração e do planejamento tal como se apresentam no capitalismo tardio industrial. Não é por acaso que Adorno se utiliza do termo *mundo administrado* em alguns dos seus escritos. É importante notar que mediante este termo, entende-se que a administração e o planejamento não estão restritos somente à economia. Eles se espraiam para a sociedade como um todo.

---

<sup>20</sup> NOBRE, *opus cit.*, 1998, p155.

<sup>21</sup> ADORNO, T. W. *Dialética Negativa*. Tradução de Marco Antonio Cassanova. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2009, p11.

<sup>22</sup> *Ibidem*.

<sup>23</sup> Cf. o já citado livro de MARRAMAO, G. *O Político e as Transformações: Crítica do Capitalismo e Ideologias da Crise entre os Anos Vinte e Trinta*. Belo Horizonte: Oficina de Livros, 1990.

Contudo, segundo Adorno, esse controle não é levado a cabo por um grupo de pessoas ou por qualquer interesse individual; esse controle domina anonimamente, alocando-se muito mais numa *lógica* específica, que permanece autônoma em relação à decisão individual ou de grupo. Como resultado, o capitalismo se estabiliza de tal forma que as “relações de produção” permanecem como estão. A *troca* pode ocorrer sem revezes, pois embora o capitalismo ainda sofra crises, essas não são tão profundas e agudas que emperraria ou atrapalharia de alguma forma o processo de troca. Toda a organização da sociedade no capitalismo tardio industrial se direciona para a realização da troca, tornando-se esta uma “segunda e enganadora imediatez”. Forma-se então uma nova “aparência socialmente necessária” no capitalismo tardio industrial. Sua formação está centrada no momento em que se toma “os processos de produção antes separados” como um e mesmo processo, previstos e planejados. Nesse processo, as forças produtivas e a técnica entrelaçado às relações de produção se apresentam como estruturantes da sociedade no capitalismo tardio industrial. O padrão industrial torna-se o padrão de produção e reprodução dominante. Este padrão é regulado, administrado e planejado. Essa produção e reprodução da sociedade, tal como apresentou Adorno, visa o lucro (que se dá pela troca), não importando se essa produção está dirigida para as “necessidades reais” dos indivíduos. Mesmo estas necessidades, por sua vez, acabam sendo “dirigidas” e funcionalizadas.

A manutenção das categorias troca, lucro, assim com a manutenção das “relações de produção” está diretamente relacionada à manutenção da dominação social, que “se tornou anônima”. A integração total toma parte dentro desse processo. O funcionamento do mercado e da troca – como segunda imediatez, a mediação total da sociedade – tem como resultado tornar as contradições objetivas da sociedade organizada a partir do capitalismo tardio industrial em mediadas. Como já se viu aqui nesta tese, a troca entre iguais é algo muito distante do que realmente ocorre. Embora prometa uma relação entre iguais, isto é, a troca de diferentes igualados num equivalente, essa promessa não é cumprida de modo íntegro. Pelo contrário, a troca não é capaz de evitar que aqueles que já são mais fortes socialmente possam exercer seu poder. No caso da extração de mais-valor, o capitalista já possui de saída vantagens, já que controla o direito de ficar com o mais-valor, embora se encene que foi pago o valor de mercado pela força de trabalho. É nesse ponto que a troca nas condições de um capitalismo tardio industrial torna-se capaz de mediar as contradições e injustiças sociais, deixando em segundo plano estas últimas, encenando que organização social capitalista como um todo é justa. O *modus operandi* da troca é justamente tornar-se imediata nas relações sociais e mediar as injustiças.

A configuração “social atual”, afirma Adorno, é refratária a uma teoria “coerente em si”. Essa incoerência se expressa na tendência à integração total: ela não significa levar em conta as contradições existentes numa organização social injusta, e transformar essa sociedade no sentido de eliminar de fato essas contradições para, enfim integrar os indivíduos. Pelo contrário, essa organização social fundada na troca põe essas contradições num segundo plano, tornando-as mediadas. A integração total a que Adorno se refere em seus escritos – e que está suspensa – é a tentativa de aniquilação da capacidade de contestar, *resistir* ou mesmo “imaginar um mundo diferente”. Mais que isso, a integração significa a eliminação da maioria [Mündigkeit]<sup>24</sup>. A “falta de liberdade de escolha” é sintoma dessa situação. A “falta de liberdade” presente na sociedade, e que frequentemente passa à “teoria”, é justamente a suposta eliminação da contradição, que “transporta a não-contradição da lógica formal para o objeto”.<sup>25</sup> Este é o estatuto da dominação no capitalismo tardio industrial: persuasão da organização social como um todo no sentido de tornar aceitáveis e mediadas as contradições objetivas. Essa persuasão tem como veículo o planejamento e a administração, que serve ao bom funcionamento do mercado e, portanto, da troca.

Na *Dialética do Esclarecimento*, Horkheimer e Adorno apontam que a “sociedade burguesa” está dominada pelo equivalente. É este que estrutura a dominação da natureza e dos homens e que leva o esclarecimento à mais profunda forma de dominação da natureza e da sociedade. Essa dominação total é elevada à sua máxima potência quando o “número”, mediante a matematização do mundo natural e social – este voltado para a troca de mercadorias – torna-se o padrão do conhecimento e da dominação. Mas essas considerações sobre a dominação no elemento do diagnóstico da década de 1960, mais especificamente na *Dialética Negativa*, Adorno modifica sua posição quanto à ideia de equivalente. O equivalente aqui é compreendido como momento da *lógica do princípio de identidade* [Identitätsprinzip].<sup>26</sup>

Tal como se quer sustentar aqui neste capítulo, não se trata de uma simples troca de termos “equivalente” por “identidade”, pois a posição do primeiro se modifica frente ao princípio de identidade. Essa troca de termos obedece à mudança de diagnóstico de tempo presente. No diagnóstico da década de 1940, o equivalente se mostrava como dominante sem qualquer resistência; ele possuía uma vigência total. Na década de 1960, o diagnóstico aponta

---

<sup>24</sup> Cf. O próximo capítulo desta tese.

<sup>25</sup> *Dialética negativa*.

<sup>26</sup> THYEN, A. *Negative Dialektik und Erfahrung: zur Rationalität des Nichtidentischen bei Adorno*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1989, p116 et seq.

que existem potenciais de resistência à dominação. Com o termo equivalente não é possível compreender e apresentar a *resistência*, já que não há um termo mais preciso que se opõe à “equivalente”. Esse “bloqueio”, por assim dizer, é liberado quando Adorno adota o termo princípio de identidade, principalmente quanto ele se refere à troca e à dominação social, como veremos na sequência. Em suma, a mudança do diagnóstico de tempo – seu objeto – acaba por mudar seu modelo crítico, ou seja, Adorno propõe uma dialética negativa em que a experiência do não idêntico possui o papel de efetivar a resistência.

No que se refere à dominação que “se tornou anônima”, ela se dá justamente na relação entre princípio de identidade dominante socialmente e os indivíduos que compõem a sociedade. Nessa sociedade dominada pelo princípio de identidade e pela *troca*, os “indivíduos” interferem muito pouco no que diz respeito ao destino da sociedade e das suas próprias vidas individuais. Se antes, quem dominava a sociedade burguesa era o equivalente, aqui no contexto do diagnóstico da década de 1960 é o princípio de identidade que preside de modo amplo quase todas as relações sociais de tal maneira que essa estrutura que “governa a sociedade”<sup>27</sup> e a administra é, para os indivíduos que a compõe anônima, estranha e misteriosa:

“A pré-formação subjetiva do processo de produção material da sociedade, radicalmente diversa de uma constituição teórica, é o seu elemento irresoluto, irreconciliável com os sujeitos. A sua própria razão que, inconsciente como o sujeito transcendental, fundamenta a identidade por meio da troca, permanece incomensurável para os sujeitos que ela reduz ao mesmo denominador comum: o sujeito como inimigo do sujeito”<sup>28</sup>.

Se a “mediação total” da sociedade no capitalismo tardio industrial se dá com a troca, é nela que Adorno destaca essa operação de mediação como “modelo social do princípio de identidade”.<sup>29</sup> Se a sociedade está dominada e organizada segundo as regras do capitalismo, então o que se tem diante de si é a “estrutura dominadora da sociedade na forma da troca”.<sup>30</sup> No capitalismo tardio industrial, a administração e o planejamento da sociedade tem como objetivo o melhor funcionamento do “aparato social” voltado para o mercado capitalista, sendo que essa forma de organizar a sociedade toma como mesmo “denominador comum” todo o processo produtivo social; ela também torna equivalentes processos diferentes. As categorias “troca” e “lucro”, as relações de produção que “não foram revolucionadas”, a

<sup>27</sup> Não aprofundaremos aqui a questão da *reificação* em Adorno. Cf.: ROSE, *opus cit.*, 1978, pp27-52.

<sup>28</sup> Cf. ADORNO, *opus cit.*, 2009, p128.

<sup>29</sup> ADORNO, *opus cit.*, 2009, p13.

<sup>30</sup> Cf. ADORNO, *Sobre Sujeito e Objeto*, in: ADORNO, T. W. *Palavras e sinais: modelos críticos 2*. Petrópolis: Vozes, 1995, p186.

administração e o planejamento são presididas por um mesmo processo lógico fundado no *princípio de identidade*.

Essas considerações fazem com que Adorno modifique sua abordagem da dominação social frente ao diagnóstico da década de 1940. Avanço em sua apresentação sobre a dominação na década de 1960, a troca possui uma afinidade original com o princípio de identidade; ela é modelo social<sup>31</sup> do princípio de identidade. Essa afinidade originária está em acordo com a dominação social levada a cabo no capitalismo tardio industrial. Se antes o mercado, que realizava (e realiza) a troca se autogeria, controlando a produção e distribuição, de tal maneira que suas próprias “leis” levavam a crises que poderiam ser profundas a tal ponto de levar o capitalismo ao colapso, no capitalismo tardio industrial, com a expansão do princípio de identidade para o planejamento e a administração da sociedade como um todo, combinado com a expansão da troca, o mercado não permanece entregue às suas próprias leis. A troca pode agora continuar a ser realizada sem o revés da possibilidade de crises profundas; embora elas ainda existam, as crises não são mais profundas a ponto de levar o capitalismo ao colapso. O capitalismo tardio industrial é um momento histórico do capitalismo onde tudo “é levado a um denominador comum”<sup>32</sup> para fins de administração da sociedade como um todo. Esse denominador comum é apoiado pela categoria da identidade, que se torna a categoria central para a *integração total* e, com isso, para a *dominação social*.

Mas o modelo social do princípio de identidade só se tornou dominante quando a *troca* se tornou *universal*<sup>33</sup>, o centro da organização social. Desse ponto de vista da “troca”, o mundo todo se torna “totalidade” mediante a transformação em quantidade das qualidades diferentes das “coisas”. A totalidade é formada pela disposição em se trocar tudo com tudo, isto é, o princípio de identidade proporciona a redução qualitativa das coisas à mera quantidade. Está presente na troca, tal como esta é entendida como “modelo social do princípio de identidade”, a tendência de tornar o “mundo todo” em “idêntico”:

“O princípio de troca, a redução do trabalho humano ao conceito universal abstrato de tempo médio de trabalho, tem uma afinidade originária com o princípio de identidade. Esse princípio tem na troca o seu modelo social, e a troca não existiria sem esse princípio; por meio da troca, os seres singulares não idênticos se tornam comensuráveis com o desempenho, idênticos a ele. A difusão do princípio transforma o mundo todo em algo idêntico, em totalidade”.<sup>34</sup>

---

<sup>31</sup> Cf. ADORNO, T. W. *Dialética Negativa*. Tradução de Marco Antonio Cassanova. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2009, p128.

<sup>32</sup> Cf. ADORNO, *opus cit.*, 1995, p186.

<sup>33</sup> Sobre a universalização da troca, cf.: HABERMAS, Jürgen. Técnica e Ciência enquanto Ideologia in Os Pensadores. Abril Cultural. São Paulo, 1983, pp322-327.

<sup>34</sup> Cf.: ADORNO, *opus cit.*, 2009, p128.

Mas alcançado esse estágio de desenvolvimento social no qual tornou possível a troca de coisas diferentes, não é mais possível um retorno a um momento no qual o “qualitativamente diferente” não pode ser igualado, senão a preço da volta da “antiga injustiça”. Adorno não pretende estabelecer uma crítica ao princípio de identidade no sentido de voltar à condição social anterior ao desenvolvimento da sociedade capitalista, sua posição não é retrógrada.<sup>35</sup> Mesmo assim, se fosse possível anular a “medida da comparabilidade”, surgiria a privilégio dos “monopólios e dos cliques”:

“Não obstante, se o princípio fosse abstratamente negado; se ele fosse proclamado como o ideal de não precisar mais proceder, por reverência ao irredutivelmente qualitativo, segundo equivalentes, então isso constituiria uma desculpa para retornar à antiga injustiça. Pois a troca de equivalentes constituiu desde sempre um trocar em seu nome desiguais, em se apropriar do mais valor [*Mehr-Wert*] do trabalho. Se simplesmente se anulasse a categoria da medida de comparabilidade, no lugar da racionalidade que reside em verdade ideologicamente, mas também enquanto promessa no princípio de troca, apareceriam a apropriação imediata, a violência, e, hoje em dia, o privilégio nu e cru dos monopólios e dos cliques [*Cliquem*]”.<sup>36</sup>

A questão não é de que a organização social tem que ser abolida em nome de outra onde não exista princípio de identidade sem mais, mas sim é que a suposta realização da “troca justa” não ocorre de fato, isto é, as trocas de coisas diferentes, mediante um terceiro elemento, não ocorrem de fato. Ou seja, não se trata de propor utopicamente uma outra forma de sociedade sem que se mostre nesta mesma as tendências para ela. As trocas prometem algo que não cumprem, pois em nome da troca justa troca-se “desiguais”, permitindo a apropriação de mais-valor do trabalho de outros. Além disso, como visto, a troca realiza a *mediação total* na sociedade dominada pelo capitalismo tardio industrial, ela acaba por tornar *mediadas* as contradições sociais, e com isso, elas perdem seu relevo. As contradições sociais são substituídas, por assim dizer, pela troca.<sup>37</sup> Ao mesmo tempo em que se pretende realizar a troca justa entre equivalentes, a *troca* acaba por *mediar* a injustiça e as contradições sociais tal como ocorrem. Se a troca se realizasse de fato e não mais se “retivesse, de nenhuma pessoa,

---

<sup>35</sup> Essa posição guarda uma relação muito próxima com aquelas considerações sobre a subjetividade. Aqui, Adorno compreende que não pode propor um abandono da sociedade atual no estado em que se encontra, pois, caso contrário, nada mais faria do que surgir a “velha injustiça” social. Por outro lado, não se mostra presente na sociedade atual qualquer tendência para a mudança dessas condições. Esse é um dos motivos pelos quais seus textos da década de 1960 acabam se direcionando para indicação da possibilidade de resistência.

<sup>36</sup> *Ibidem*, p128.

<sup>37</sup> Cf. ROSE, Gillian. *The Melancholy Science. An introduction to the thought of Theodor W. Adorno*. London: Macmillan, 1978, p91 et seq.

uma parte de seu trabalho vital”, a sociedade se configuraria de outro modo, ela estaria para além da irracionalidade atual e do *pensar identificante* [*identifizierendes Denken*]:

“A crítica ao princípio de troca assim como aquela [crítica] do princípio identificante do pensar (*Kritik am Tauschprinzip als dem identifizierenden des Denkens*) quer a realização do ideal de uma troca livre e justa que até os nossos dias não foi senão mero pretexto. Somente isso seria capaz de transcender a troca. Se a Teoria Crítica desvelou a troca enquanto troca do igual e, contudo, desigual, então a crítica da desigualdade na igualdade também tem por meta a igualdade, apesar de todo ceticismo em relação ao rancor próprio do ideal de igualdade burguês que não tolera nada qualitativamente diverso. Se não mais se retivesse, de ninguém [*keinem Menschen*], uma parte de seu trabalho vital, então a identidade racional seria alcançada e a sociedade estaria para além do pensar identificante [*das identifizierende Denken*]”.<sup>38</sup>

Mas uma questão surge a primeira vista: como é possível resistir à integração total que é presidida por uma lógica que se tornou dominante, a lógica fundada no princípio de identidade? Adorno fornece a direção para responder a essa questão. Se a “difusão do princípio de troca transforma o mundo todo em algo idêntico, em totalidade”, contudo uma totalidade “falsa”,<sup>39</sup> a resistência a integração total se aloja na não identidade dessa totalidade:

“É preciso se opor a totalidade, imputando-lhe a não-identidade consigo mesma que ela recusa segundo o seu próprio conceito. Por meio dessa oposição a dialética negativa está ligada, enquanto seu ponto de partida [*als an ihrem Ausgang*], com as categorias mais elevadas da filosofia da identidade. Nessa medida ela também permanece falsa, participando da lógica da identidade; ela mesma permanece naquilo contra o que é pensada. Ela precisa se retificar no interior de seu processo crítico que os conceitos dos quais ela trata com base na forma com eles também continuam sendo os primeiros para ela”.<sup>40</sup>

Imputar a não identidade à totalidade que se forma a partir da troca é resistir ao princípio de identidade naquilo que ele pretende: identificar. O modelo social do princípio de identidade – troca – possui em seu bojo a não identidade “consigo mesma”. A troca entre equivalentes, a troca justa entre equivalentes, de fato, não ocorre no capitalismo. A lógica que preside a troca, a lógica fundada no princípio de identidade é falsa. A “Teoria Crítica” desenvolveu inicialmente uma crítica a essa operação a partir do modelo crítico da “crítica à economia política” de Marx. No entanto, devido às transformações profundas na estrutura de

<sup>38</sup> Cf. ADORNO, *opus cit.*, 2009, p128-129.

<sup>39</sup> Conforme apresenta Marcos Nobre, a “ontologia do estado falso” não é uma ilusão somente do pensar, mas uma ilusão “socialmente necessária”, que encontra seu funcionamento “concreto” na troca. Esta, como já indicado aqui, é o “modelo social do princípio de identidade”. Sobre a noção de “ontologia do estado falso”, assim como vinculação dessa noção com a história da filosofia, mas especificamente, com Kant, Hegel, Marx e finalmente Adorno, cf. NOBRE, *opus cit.*, 1998.

<sup>40</sup> ADORNO, *opus cit.*, 2009, p 129.

organização capitalista, a troca continua a operar no capitalismo tardio industrial, mesmo que essa crítica tenha mostrado seu índice de falsidade. Se o capitalismo mudou, se a passagem para *práxis* revolucionária está bloqueada, “desvendar” a troca como troca de iguais e, no entanto, desiguais, não é suficiente para fazer a passagem para a *práxis*. Esta está objetivamente bloqueada. Mas ela é suficiente para continuar a crítica que, neste caso, significa apontar a falsidade da troca. Essa crítica contribui para a *resistência* à dominação, ela escancara a contradição objetiva que domina a sociedade capitalista, apontando para o absurdo do princípio de identidade numa sociedade heterônoma.

Mas, para Adorno, a lógica do princípio de identidade que preside a troca, a administração e o planejamento, preside também o “pensar”. Ou seja, como momento social, o pensar também opera segundo a lógica do princípio de identidade. A *Dialética Negativa*, que “não é apenas uma metodologia dos trabalhos do autor”<sup>41</sup>, desenvolve aquilo que “de acordo com a concepção dominante de filosofia, seria o fundamento depois de ter exposto longa e minuciosamente muito do que é assumido por essa concepção como erigido sobre fundamento”.<sup>42</sup> Essa “metodologia dos trabalhos materiais” tem com um de seus eixos investigar o pensar e sua relação com tal princípio. E como não é apenas “metodologia dos trabalhos materiais”, a *Dialética Negativa* leva em conta o *material* herdado da história da filosofia, a saber, os conceitos.

Aqui se apresenta mais uma diferença com relação ao diagnóstico de tempo presente da década de 1940. O pensar [*Denken*], na *Dialética do Esclarecimento*, estava de tal modo determinado pela matematização que o transformava em “procedimento matemático”, em pensamento [*Gedanke*] reificado. A única opção que se mostrava com relação à posição alcançada pelo pensar era de refletir os limites do “pensar que esclarece” [*aufklärende Denken*] em sua figura mais ampla, o esclarecimento e seu momento regressivo. Adorno continuou esse diagnóstico em seu texto “Crítica cultural e sociedade” (1949). Na *Dialética Negativa*, o pensar é compreendido nos termos do *princípio de identidade*. Para Adorno, o pensar possui também sua afinidade com a troca mediante o *princípio de identidade*: “Pensar significa identificar”<sup>43</sup>. Se o princípio de identidade preside tanto a troca quanto o pensar, esses três termos se relacionam nos escritos de Adorno da década de 1960: pensar, identidade e troca. A *identidade* torna-se a pedra de toque do *pensar* e da *troca*.

---

<sup>41</sup> Ibidem, p7.

<sup>42</sup> Ibidem

<sup>43</sup> Cf. Ibidem, pp12-13.

Pensar significa identificar. As categorias do princípio de identidade que estão presentes na troca, também estão presentes no pensar. Na oposição à “totalidade”<sup>44</sup> regida pelo princípio de identidade, a dialética negativa acaba por se relacionar de início com as “categorias da filosofia da identidade”, dentre elas, identidade, conceito, adequação etc.<sup>45</sup> Mesmo que a dialética negativa permaneça “falsa” por ocupar-se desse meio posto pela filosofia da identidade, ela é diferente desta:

“São coisas diversas se um pensamento fechado por meio da necessidade da forma se acomoda de maneira principal para negar de modo imanente a pretensão da filosofia tradicional por uma estrutura fechada ou se ele urge a partir de si mesmo por uma forma fechada, tornando-se, segundo a intenção, algo primeiro”.<sup>46</sup>

Na constituição do pensar, o princípio de identidade possui no *conceito o meio* através do qual se realiza a mediação entre o pensar e a “coisa pensada”. Nesse caso, o conceito possui a função de *adequar* pensar e coisa pensada. Contudo, assim como no modelo da troca, essa adequação permanece aparência. A aparência de identidade é própria do pensar – assim como a troca e a identidade entre *forças produtivas e relações de produção* também é “aparência socialmente necessária”. Mas essa aparência não pode permanecer enquanto tal na medida em que se opõe contra ela o não idêntico. E essa oposição é possibilitada pela dialética: “Seu nome não diz inicialmente senão que os objetos não se dissolvem em seus conceitos, que esses conceitos entram por fim em contradição com a norma tradicional da *adequatio*”.<sup>47</sup> Ou seja, aqui se recupera toda aquela argumentação desenvolvida na segunda parte desta tese. É a leitura de Hegel que Adorno retira a noção de dialética. Esta, de saída, se opõe a adequação entre conceito e coisa, isto é, ela aponta de saída a não identidade entre conceito e coisa. Os objetos não se “dissolvem” nos conceitos, eles não perdem sua particularidade, o seu elemento não idêntico, ao relacionar-se com os conceitos. A dialética entra em contradição com a norma da *adequatio*, pois esta contradição:

“é o indício da não-verdade da identidade, da dissolução sem resíduos daquilo que é concebido no conceito. Todavia, a aparência de identidade é intrínseca ao próprio pensar em sua forma pura. Pensar significa identificar. Satisfeita, a ordem conceitual coloca-se a frente daquilo que o pensamento quer conceber. Sua aparência e sua verdade se confundem”<sup>48</sup>

---

<sup>44</sup> REPA, L. “Totalidade e negatividade: a crítica de Adorno à dialética hegeliana” in *CADERNO CRH*, Salvador, v. 24, n. 62, p. 273-284, Maio/Ago. 2011.

<sup>45</sup> ADORNO, *opus cit.*, 2009, pp 12-13.

<sup>46</sup> *Ibidem*.

<sup>47</sup> *Ibidem*, pp12-13.

<sup>48</sup> *Ibidem*.

O processo de identificação presente no pensar identificante transcorre via adequação lógica. Ou seja, é o mesmo processo lógico que está presente tanto na troca quanto na organização social dominada pelo capitalismo tardio industrial, a saber, o processo de identificação mediante o princípio de identidade.<sup>49</sup> Ambos os modelos do princípio de identidade, *troca* e *pensar identificante*, têm como núcleo, *o princípio de identidade*. Esse núcleo comum é responsável por seu conteúdo falso: no modelo da troca, troca de iguais, mas, no entanto, desiguais; no modelo do pensar, a adequação aparente entre conceito e coisa. Em ambos os casos o princípio de identidade permite que a contradição, a contradição *real* presente na sociedade organizada pelo capitalismo continue a existir, sem que seja posta em evidência. O princípio de identidade fornece as condições para que tome uma visão de mundo conformista, isto é, o princípio de identidade que opera no pensar fornece a certeza de que as coisas e o mundo são assim tal como se apresentam. As contradições reais se tornam *naturais*.

Retomando a letra do texto de Adorno, dentro do modelo do pensar identificante, a “aparência” do conceito e sua “verdade” se confundem. Sua verdade está na sentença “pensar é identificar”. Mas, ao mesmo tempo, é aparência, pois o conceituado, o “objeto”, não permite ser adequado ao conceito. Essa aparência se dá no *médium* do pensar, no conceito, que age frente à coisa que se deseja conhecer.<sup>50</sup> A coisa [*Sache*], nessa operação, é concebida como um *conceituado*. Devido à redução que o pensar identificante realiza através do conceito – redução do particular ao universal, da coisa particular ao conceito dessa coisa – o conceito não consegue expressar *a coisa* em sua particularidade, limitando-se a classificar, subsumir numa “operação tautológica”.<sup>51</sup> Nesse sentido, o pensar identificante é uma operação de auto-identificação que Adorno denominou de o “círculo da identificação” (*Zirkel der Identification*).<sup>52</sup> Essa identificação no conceito é ilusória porque o particular resiste ao universal justamente por sua natureza particular. Ao mesmo tempo essa operação é *real* porque o conceito opera de fato dessa maneira, embora *ilusoriamente*. É uma “ilusão necessária” que também se dá nas relações entre conceito e conceituado.<sup>53</sup>

---

<sup>49</sup> Sobre essa relação entre identidade e adequação nos escritos de Adorno, cf. SCHNÄDELBACH, H. *Dialektik als Vernunftkritik: zu Konstruktion des Rationalen bei Adorno* in FRIEDEBURG, L; HABERMAS, J. *Adorno-Konferenz 1983*. Frankfurt am Mein: Suhrkamp Verlag, 1983.

<sup>50</sup> Cf. THYEN, A. *Negative Dialektik und Erfahrung: zur Rationalität des Nichtdeutschen bei Adorno*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1989, pp115-116.

<sup>51</sup> *Ibidem*.

<sup>52</sup> Cf. ADORNO, *opus cit.*, 2009, p147.

<sup>53</sup> NOBRE, *opus cit.*, 1998, pp156-157.

Contudo, afirma Adorno, essa ilusão necessária não pode ser eliminada sem mais, com um “ser-em-si fora da totalidade das determinações do pensamento”.<sup>54</sup> Essa aparência de identidade no conceito deve ser rompida *imanentemente*, isto é, segundo seu próprio critério. Se a aparência de identidade é construída a partir da lógica do princípio de identidade, este tem como centro o princípio do “terceiro excluído”. Como consequência, tudo o que não se encaixa nesse princípio, tudo que é “diverso”, “dissonante”, é excluído, recebendo a marca da contradição. Contradição:

“é o não idêntico sob o aspecto da identidade; o primado do princípio de não-contradição na dialética mesura o heterogêneo a partir do pensar de unidade [*Einheitsdenken*]. Chocando com seus próprios limites, esse pensar ultrapassa-se. A dialética é a consciência consequente da não-identidade. Ela não assume antecipadamente nenhum ponto de vista”.<sup>55</sup>

A dialética não assume antecipadamente nenhum ponto de vista. Ela toma o dado como *dado* a ser investigado; ela busca as mediações do que aparece como imediato. A pretensão de totalidade, pretensão do conceito em corresponder totalmente ao conceituado, é exatamente o que a dialética “apresenta à consciência como contraditório”.<sup>56</sup> A dialética apresenta então não a contradição de um termo em relação a outro, unicamente, mas sim, todas as vezes em que o pensar pretende apresentar o “pensado”, identificando-o; ela toma esse processo como contraditório. Com isso, o pensar se contradiz, pois seu impulso de identificar reverte-se contra sua própria pretensão de identificar; o conceito não corresponde ao conceituado. A contradição é o não idêntico sob o aspecto da identidade.

Essa contradição se opõe ao *status quo* e se opõe ao imediato. O modelo da “crítica à economia política” que aponta a falsidade da troca serve como referência para Adorno. A troca entre iguais surge como imediata. Mas ao se investigar mais de perto, ela se mostra falsa; na verdade, é uma troca de desiguais, prometendo a igualdade. No modelo da *Dialética Negativa*, a contradição é essência do pensar, ela é uma “lei inevitável e fatal”: “A identidade e a contradição do pensamento são fundidas uma a outra” e a contradição “é não identidade sob o encanto que também afeta o não idêntico”.<sup>57</sup> O pensar possui uma contradição insolúvel. Ele tem que se referir ao que não é pensar: “a contradição presente no próprio pensar é o índice da não identidade”.<sup>58</sup> O elemento que não se deixa identificar é o que Adorno

---

<sup>54</sup> ADORNO, *opus cit.*, 2009, p17

<sup>55</sup> *Ibidem*.

<sup>56</sup> *Ibidem*, p13.

<sup>57</sup> *Ibidem*.

<sup>58</sup> Cf. THYEN, *opus cit.*, 1989, p115.

chama de não idêntico [*Nichtidentische*]. Ele está presente no pensar, na formação do conceito. É no conceito, por mais que ele seja o lócus do princípio de identidade, que se encontra algo que não é passível de ser identificado, é “o não idêntico no pensar identificante”.<sup>59</sup> Mostrar que há essa conformação forçada, seria o “momento de protesto”<sup>60</sup> do não idêntico, isto é, o momento de *resistência* do não idêntico com relação às pretensões identificantes do princípio identificante.

A crítica ao pensar identificante em Adorno deve indicar o não idêntico como forma de resistência à absolutização do princípio de identidade.<sup>61</sup> Isto é, no pensar identificante, a resistência ao princípio de identidade se dá também no momento em que a dialética opõe o não idêntico à totalidade prefigurada no princípio de identidade.<sup>62</sup> O “não idêntico” em Adorno resiste à dominação do conceito e do princípio de identificação. O “negativo” só aparece na medida em que aparece o “dissonante, o divergente” como rebeldia contra sua identificação que o veda (*Wehrende*).<sup>63</sup> A negatividade aparece necessariamente como uma manifestação do pensar em meio ao “sempre igual” (*Immergleichen*); é a inverdade (*Unwahrheit*) apenas para o inverdadeiro (*Unwahre*), neste caso o pensar identificante.<sup>64</sup>

Se a figura da verdade na *Dialética do esclarecimento* se apresentava como a adequação entre fatos e teoria, mas, contudo, uma adequação que colaborava para a dominação, essa adequação era o próprio estatuto da dominação que não possui qualquer fissura. A única opção era a de refletir sobre esse “momento regressivo” do pensar esclarecedor. Na *Dialética Negativa*, essas considerações mudam de figura. Adorno compreende que, diante do estatuto da dominação social levada a cabo pelo capitalismo tardio industrial na década de 1960 “a verdade” é o contrário da verdade como adequação.<sup>65</sup> Mas esse processo de tornar explícito o não idêntico não é algo posto naturalmente. Por isso, é preciso compreender a posição da noção de experiência no modelo crítico da década de 1960 e como essa noção pode ser aproximada da ideia de resistência.

---

<sup>59</sup> Ibidem.

<sup>60</sup> Ibidem.

<sup>61</sup> Ibidem.

<sup>62</sup> THEUNISSEN, M. *Negativität bei Adorno* in FRIEDEBURG, L.; HABERMAS, J. *Adorno-Konferenz 1983*. Frankfurt am Mein: Suhrkamp Verlag, 1983, p45.

<sup>63</sup> Ibidem.

<sup>64</sup> Ibidem.

<sup>65</sup> Ibidem, pp45-46.

## Capítulo 7 – Experiência e resistência: a não identidade e o modelo crítico da década de 1960

O objetivo desse capítulo consiste em pelo menos esboçar aqui a relação entre as noções de experiência e resistência presente no modelo da década de 1960 tentando sustentar a hipótese de que a posição dessa relação parecer ser um dos aspectos distintivos ao se comparar com o modelo crítico e o diagnóstico de tempo da década de 1940 – até “O ensaio como forma”, como se tentou demonstrar na primeira parte desta tese. Mas, ao sustentar essa hipótese, a pesquisa desenvolvida ao longo do doutorado acabou tendo que lidar com outra questão de fundo: em que medida a organização social do capitalismo tardio industrial se mostrou de tal maneira que o diagnóstico de tempo presente da década de 1960 pôde apontar para os potenciais de resistência?

Ao lidar com essa questão, a pesquisa apontou para uma outra hipótese que necessitaria ainda de uma pesquisa mais específica e adequada: a mudança de que o diagnóstico estaria entrelaçado com as mudanças históricas com as quais Adorno se deparou, principalmente com a organização política da Alemanha ocidental no pós-guerra. Ou seja, os potenciais de resistência estariam intimamente ligados a uma sociedade que é *democraticamente organizada*, apesar dessa organização demonstrar ainda ser pouco democrática – ou mesmo, mostrar que estariam disponíveis certas tendências para um potencial retorno ao nazismo<sup>1</sup>. Tratar-se-ia, portanto, de indicar como a noção de *democracia* aparece nos textos tardios de Adorno e como ela poderia ser outro aspecto central de seu diagnóstico de tempo presente. Essas considerações iniciais a respeito da democracia no modelo crítico de Adorno serão apresentadas no final deste capítulo.

Mas é preciso, antes, compreender como o diagnóstico da dominação aparece na *Dialética negativa* e como ele aponta para uma relação entre resistência e não identidade. O diagnóstico de tempo presente, nos termos da *Dialética Negativa*, permite não só entrever que a sociedade no capitalismo tardio industrial possui como centro a troca, mas também que esta está vinculada a um princípio que se tornou dominante: o princípio de identidade. Ele se

---

<sup>1</sup> Esse ponto do diagnóstico fica muito explícito numa das intervenções mais famosas de Adorno: “Educação após Auschwitz”. Cf. ADORNO, Th. W. *Erziehung zur Mündigkeit*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1971.

espraia para outros âmbitos da sociedade, atingindo até mesmo a *produção filosófica*. Mais do que isso, esse princípio constitui uma lógica que preside tanto a troca, a administração e planejamento, quanto o pensar. Essa lógica do princípio de identidade fornece elementos que possibilitam *integrar* os indivíduos à sociedade do capitalismo tardio industrial, sociedade na qual permanecem as injustiças e contradições de uma sociedade capitalista.

Mas, ao mesmo tempo, é possível *resistir* à dominação social fundada no princípio de identidade. A resistência, em Adorno, aparece em vários momentos sociais. A apresentação do modelo crítico da dialética negativa se centra na resistência do não idêntico com relação ao princípio de identidade. Há um arco de fenômenos marginais que se estende desde a resistência à indústria cultural, com a desconfiança dos indivíduos para o qual essa indústria produz seus produtos, até a produção filosófica. Contraposto ao princípio de identidade, o elemento central da *resistência* à dominação é o *não idêntico*. Como resultado dessa exposição, surge então uma série de questões que estão endereçadas a essa relação entre integração total e resistência, entre identidade e não identidade. Como os indivíduos, no geral, *resistem* à expansão do princípio de identidade mediante o não idêntico? Em que medida é possível encontrar, por assim dizer, o não idêntico e imputar este ao princípio de identidade? Mais especificamente, como é possível aos indivíduos resistirem, sob condições do capitalismo tardio industrial, ao princípio de identidade presente nos fenômenos mais diversos da sociedade, como no caso da resistência à indústria cultural, ao “mundo como mentira e embuste”?

Os potenciais de resistência presentes na sociedade dominada pelo capitalismo tardio industrial nos escritos de Adorno estão vinculados ao não idêntico. Se se levar em consideração que o princípio de identidade preside a troca, a organização social e o pensar é este princípio que caracteriza a dominação social, tal como este se apresenta na integração total. Mas este princípio tem que lidar com o não idêntico. No caso da troca, como apontou Adorno, o não idêntico surge no momento em que se avalia que a troca não cumpre o que promete, a saber, a troca entre iguais, embora ela encene que se tenha trocado coisas diferentes mediante o princípio de identidade. No caso do procedimento do conceito, este, embora seja constituído de uma característica universal, ele não consegue reduzir o particular ao universal presente no conceito. A definição universal que o conceito afirma – positiva –, jamais alcança o particular, pois não consegue expressá-lo. O que a dialética *negativa* tem como tarefa sob as condições impostas pelo capitalismo tardio industrial, para Adorno, é tomar esses momentos em que o não idêntico não se submete à identidade e opô-los ao princípio de identidade, apresentando exatamente como o conceito não corresponde a seu

objeto. Se o sistema de dominação social que é presidido pelo princípio de identidade jamais pode identificar os indivíduos nessa totalidade, sendo esta altamente contraditória, a *dialética negativa* expõe também a contradição entre a integração dos indivíduos ao universal, à sociedade dominada pelo capitalismo tardio industrial.

Mas aquela série de questões acima levantadas ainda permanecem abertas se não se levar em conta a noção de *experiência*. O que se tentou mostrar até aqui, principalmente na segunda parte desta tese, é que mediante a leitura dos textos de Hegel, Adorno se apropriou da constelação conceitual adequada – em torno da noção de dialética – para expressar seu modelo crítico no qual corresponde a um determinado diagnóstico de tempo presente. É por isso que nos escritos de Adorno da década de 1960, o conceito de experiência passa a ter uma importância cada vez maior<sup>2</sup> frente ao diagnóstico da década de 1940. Antes, a “experiência individual”, tal como esta aparece em *Minima Moralia*, não passava da exposição de uma experiência individual intelectual de um intelectual erradicado nos EUA que expõe *como* a dominação se apresenta para ele. Esse modo de apresentar a experiência, o diagnóstico e seu modelo crítico foram apresentados de maneira explícita em “Crítica cultural e sociedade” e “O ensaio como forma”. Mas na década de 1960 essa posição se modifica, tal como muda o diagnóstico. Adorno mantém a importância da “experiência individual” para percepção da dominação, mas no interior do diagnóstico da década de 1960, ele parece cada vez mais convicto que a experiência individual do não idêntico, a não aceitação completa da integração total de cada indivíduo, é mais ampla. Em suma, denunciar a dominação aos moldes da *Dialética do esclarecimento* não é a única via de resistência.

Com o intuito explicitar alguns aspectos do que Adorno entende por experiência na década de 1960, esta tese tomará como referência inicial o texto conhecido como *Controvérsia do Positivismo na Sociologia Alemã* [*Positivismusstreit in der deutschen Soziologie*],<sup>3</sup> publicação da participação de Adorno no congresso que ocorreu em 1961 promovido pela *Sociedade de Sociologia Alemã*. Esse texto é capaz de fornecer algumas pistas do conceito de experiência, ao mesmo tempo em que Adorno se contrapõe a outra proposta de experiência que, segundo ele, está determinada pela dominação social, a saber, a

---

<sup>2</sup> Sobre as interpretações do conceito de experiência em Adorno cf. THYEN, A. *Negative Dialektik und Erfahrung: zur Rationalität des Nichtdeutschen bei Adorno*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1989. KALLKOWSKI, P. *Adornos Erfahrung: Zur Kritik der Kritischen Theorie*. Frankfurt am Main, 1998; KAPPNER, H. *Die Bildungstheorie Adornos als Theorie der Erfahrung von Kultur und Kunst*. Frankfurt am Main, 1884 e; FOSTER, R. *Adorno. The Recovery of Experience*. Albany, New York: State University of New York Press, 2007.

<sup>3</sup> ADORNO, T. W.: Einleitung zum »Positivismusstreit in der deutschen Soziologie« in *Band 8: Soziologische Schriften I*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1972-86, p342. Tradução livre.

proposta de experiência que decorre do positivismo na sociologia alemã. Como já visto várias vezes aqui nesta tese (todos os textos apresentados até aqui possuem a intenção de apontar a todo momento o caráter antipositivista de seu modelo crítico) Adorno apresenta uma certa imagem do positivismo ao qual contrapõe seu modelo crítico, principalmente no que diz respeito ao conceito de experiência.

O tema geral de debate no congresso girava em torno da lógica das ciências sociais. A “controvérsia pública” se dava entre duas correntes atuantes na sociologia naquele período, a saber, a “dialética” e a “sociologia positivista”. T. W. Adorno e Karl Popper eram os convidados mais aguardados para esse congresso. Adorno, ocupando a posição de defensor da “dialética” – na verdade, da Teoria Crítica – se contrapunha a Popper, cuja posição teórica era considerada pelo primeiro como “positivista”, embora este negasse tal denominação.<sup>4</sup> Na *Introdução à “Controvérsia do Positivismo na Sociologia Alemã”* (1969), Adorno se esmera em destacar as principais diferenças entre a “dialética” e a “sociologia positivista”, recuperando assim vários pontos de discordâncias entre as duas formas de conceber a “lógica nas ciências sociais”. Entre tantas diferenças, uma delas se refere justamente à noção de *experiência* [*Erfahrung*]. Para Adorno, a experiência no sentido positivista, tal como este a delimitava, estaria impedida de “conhecer”.<sup>5</sup> Muito mais do que ser meramente uma corrente teórica, no positivismo, para Adorno, “se documenta uma construção histórica do espírito; a experiência não mais conhece e, por isso, tanto extermina [*ausrottet*] aqueles rudimentos, quanto oferece sua substituição como forma única legítima de experiência”.<sup>6</sup>

Se a experiência no campo positivista do conhecimento “não mais conhece”, isso significa que ela não é capaz de conhecer senão o que já fora determinado nas categorias pré-estabelecidas de uma teoria, a qual, conjuntamente com seu método “rigoroso”, visa comprovar-se na “experiência”. Concebida dessa maneira, tal como Adorno compreende o positivismo, a experiência é limitada ao que já se conhece, às proposições teóricas que devem ser confrontadas com o *experimento*; ela seria regulamentada anteriormente à sua própria consecução. Mais do que isso, ela se oferece como “forma única legítima” de experiência. Para Adorno essa impossibilidade de “conhecer” algo diferente das proposições não é devido ao rigor metodológico da concepção positivista de experiência, mas sim está vinculada à “imanência do sistema que se veda virtualmente [*die Imanenzdesvirtuell-sichabdichtenden*

---

<sup>4</sup> Embora Popper não se considerasse um “positivista”, mas sim um dos críticos “internos” deste, um dos resultados da exposição de Adorno foi o de vincular a posição de Popper ao “positivismo”. Cf. ADORNO, *opus cit.*, 1972-86, p280, principalmente a nota 1.

<sup>5</sup> ADORNO, *opus cit.*, 1972-86, p342. Tradução livre.

<sup>6</sup> *Ibidem*.

*System]*” e não “tolera nem um qualitativamente outro, o qual se permite experienciar, nem capacita seus sujeitos adaptados para a experiência não-regulamentada”.<sup>7</sup> E é este o motivo pelo qual a noção de *experiência* como *experiência não-regulamentada* é “um dos pontos controversos centrais entre dialética e positivismo. A experiência regulamentada, que o positivismo decreta, anula a experiência mesma, elimina a intenção [*Absicht*] para o sujeito que experiencia”.<sup>8</sup>

Muito mais que um debate pontual sobre a lógica das ciências sociais, ou sobre qual seria o método correto para as ciências do espírito [*Geisteswissenschaft*]<sup>9</sup>, ou mesmo a forma correta de realizar experiências, a *Controvérsia* é capaz de destacar a posição de Adorno com relação ao conceito de experiência. A versão positivista de *experiência*, caso não se faça a crítica de suas bases sociais, caso não se apoie num diagnóstico de tempo presente em que seja capaz de apontar e refletir sobre a posição do conhecimento na sociedade capitalista, acaba por ser influenciada pela “imanência do sistema que veda a si virtualmente [*die Imanenzdesvirtuellsichabdichtenden System*]”, sendo explicada mediante o princípio de identidade. Este princípio, como apresentado aqui, não permite o “qualitativamente outro”, isto é, ele opera segundo a lei lógica do “terceiro excluído”. A experiência regulamentada defendida pelo positivismo, segundo Adorno, é aquela que opera segundo o princípio de identidade a partir de categorias e proposições formuladas antecipadamente, cuja comprovação se dará pelo *experimento*, ou seja, pela *experiência regulamentada*.

Adorno defende um conceito mais amplo de experiência. Se a dominação social é presidida, nos termos da *Dialética Negativa*, pelo princípio de identidade que sustenta uma forma específica e regulamentada de experiência, a qual tende a eliminar o caráter autônomo do sujeito, uma experiência que não se deixa submeter à esses critérios e não se deixa levar pela dominação se constitui exatamente com *experiência não-regulamentada*.<sup>10</sup> Nessas condições, *resistir* à dominação social levada a cabo pelo princípio de identidade pressupõe uma experiência que permite “conhecer” o diferente, o “qualitativamente outro”. Esse conceito de experiência mais amplo permite, portanto, a experiência do não idêntico.

Mas, neste ponto, teremos que abandonar o texto sobre a *Controvérsia*. Os escritos de Adorno que tratam mais diretamente do conceito de experiência estão direcionados para a

---

<sup>7</sup> Ibidem.

<sup>8</sup> Ibidem.

<sup>9</sup> A *Geisteswissenschaft* corresponde à tradicional área das *Ciências Humanas* na Alemanha.

<sup>10</sup> O conceito de experiência surge adjetivado de várias maneiras. Escolhemos esta justamente pela oposição ao conceito limitado de experiência defendido pelo positivismo. De qualquer forma, os termos utilizados por Adorno têm unidade na ideia de experiência num sentido mais amplo do termo.

filosofia e sua história, justamente porque esse campo é propício para apresentar uma constelação conceitual capaz de tratar mais apropriadamente do modelo crítico. Na *Dialética Negativa*, Adorno fornece mais indicações do que poderia consistir seu conceito de experiência. Assim como ele já havia indicado em *Minima Moralia*, essa experiência só pode se constituir como uma experiência individual, já que o sujeito burguês está em processo de dissolução e ainda não surgiu outro sujeito. Essa condição impede uma categoria ampla, um macrosujeito – como se esperava que surgisse da classe trabalhadora –, que pudesse levar a cabo a suplantação da dominação social. Na *Dialética Negativa*, a experiência *não-regulamentada, não-reduzida*<sup>11</sup> é aquela que permite à “filosofia renovada”<sup>12</sup> abrir o conceito para o não idêntico, isto é, a experiência não-reduzida é aquela que permite uma experiência de não identidade. Esta se contrapõe à experiência no sentido “tradicional”,<sup>13</sup> positivista, que se apresenta meramente como uma comprovação das “categorias pré-fabricadas”; ela não possui esse caráter de abertura para o não-conceitual. Essa filosofia seria aquela que não impõe ao objeto categorias e conceitos a partir de fora, que não pretende se fixar num “corpus” de teses a partir do qual forçaria o objeto a se encaixar. Essa filosofia teria seu conteúdo *na* multiplicidade e não num corpo de teses fixadas e prontas. Mais precisamente, a ideia de “filosofia renovada” se forma a partir da “experiência não-reduzida”, experiência num sentido pleno, que seria dado por esse voltar-se da filosofia para o não idêntico. Liberar a filosofia da “compulsão da identidade” é colocar no centro da atividade filosófica a *experiência não-reduzida*, que se liga à “experiência espiritual”:

“O consenso científico tenderia a admitir que a experiência também implica teoria. Essa, porém, não passa de um “ponto de vista” no máximo hipotético. Representantes conciliadores do cientificismo exigem que aquilo que chamam de ciência séria ou honesta preste contas sobre tais pressupostos. E precisamente essa exigência é incompatível com a experiência espiritual. Se exigirmos dela um ponto de vista, então esse ponto de vista seria o daquele que está comento em relação ao assado. Ela vive desse ponto de vista, na medida em que o devora: somente se ele imergisse nela isso seria filosofia. Até esse momento, a teoria incorpora na experiência espiritual aquela disciplina que, em relação a Kant, Goethe já achava dolorosa”<sup>14</sup>.

Nos termos da *Dialética Negativa*, a experiência não-reduzida e não-regulamentada se dá através do “*médium*” do conceito, isto é, por meio do próprio conceito, voltar-se para o não

---

<sup>11</sup> ADORNO, *opus cit.*, 2009, p20.

<sup>12</sup> *Ibidem*.

<sup>13</sup> O sentido “tradicional” refere-se ao sentido de “teoria tradicional” tal como aparece na história da Teoria Crítica. Cf. NOBRE, *opus cit.*, 2004.

<sup>14</sup> ADORNO, *opus cit.*, 2009, p34.

idêntico, para o não-conceitual.<sup>15</sup> A não identidade é o indicativo de algo que não pode ser determinado conceitualmente, isto é, um *puro indeterminado*. Mas, essa asserção se dá somente através do conceito. A não identidade não pode ser algo concreto, mas sim a indicação de algo que não pode ser abarcado pelo conceito; ela é uma espécie de “lacuna”. A tentativa de expressar o não idêntico, promovida por Adorno, pretende liberar a experiência filosófica “correta” da “gaiola” formada por “palavras-conceitos” que aprisionariam um significado “reduzido” da coisa visada<sup>16</sup> e liberar a *experiência* não-reduzida. Essa liberação da experiência é uma liberação que fornece à experiência de autonomia do pensar frente às determinações da sociedade dominada pelo capitalismo tardio industrial. Se os conceitos não são tomados de saída como aqueles que devem corresponder à coisa visada, o pensar não se conforma ao *status quo*. Essa não conformação é dada pela *experiência de não identidade*.

A própria constituição do conceito fornece os potenciais para que se volte para o não idêntico, pois o conceito “não consegue defender de outro modo a causa daquilo que reprime, a da mimesis, senão na medida em que se apropria de algo dessa mimesis em seu próprio modo de comportamento, sem se perder nela”<sup>17</sup>, o que acaba por aproximar a filosofia da arte. Para Adorno, arte e filosofia “permanecem incessantemente fiéis a seu próprio teor através de sua oposição; a arte, na medida em que se enrijece contra a suas significações; a filosofia, na medida em que não se atém a nenhuma imediatidade”.<sup>18</sup> Os comportamentos da arte e da filosofia se igualam na proibição da “pseudomorfose”. Adorno toma esse termo de empréstimo da química. Seu significado remete a ação de se retirar ou substituir o conteúdo qualitativo de um corpo, mantendo apenas a forma da estrutura fundamental desse corpo – procedimento comum com relação a fósseis de troncos de árvores, que são substituídos por sílica. Arte e filosofia se encontram justamente nesse comportamento ante a pseudomorfose. A filosofia “renovada” não se atém a nenhuma “imediatidade” fornecida pelo conceito. Este prioriza mais a “forma”, a universalidade, do que o “conteúdo”, a particularidade. Ainda em comparação com a arte, Adorno afirma que nos “conceitos filosóficos”, permanecem uma “nostalgia” que também anima a arte, a nostalgia para o “não-conceitual”.<sup>19</sup> Mas o conceito na filosofia nega essa nostalgia:

“*Organon* do pensar [*Denken*] e, não obstante, o muro entre este e aquilo que há para pensar, o conceito nega [*negiert*] essa nostalgia. A filosofia não pode nem

---

<sup>15</sup> Cf.: SCHNÄDELBACH, *opus cit.*, 1983, p15. Contudo é importante destacar que Schnädelbach dispensa a “ontologia do estado falso”.

<sup>16</sup> Cf. SCHNÄDELBACH, *opus cit.*, 1983, p83.

<sup>17</sup> Cf. ADORNO, *opus cit.*, 2009, p21.

<sup>18</sup> *Ibidem*, p22

<sup>19</sup> *Ibidem*.

contornar uma tal negação, nem se curvar diante dela. Nela reside o esforço de ir além do conceito por meio do conceito”.<sup>20</sup>

Como “instrumento” do pensar, os conceitos negam essa nostalgia na medida em que eles são o meio necessário da identidade. O conceito “nega” justamente porque nele reside a pretensão de identificar o não-conceitual, o não idêntico. Com isso, ele é *organon* do pensar e ao mesmo tempo “muro” entre o pensar e aquilo que há para pensar. Para Adorno essa dubiedade do conceito é indissolúvel na filosofia.

Mas ao mesmo tempo em que não pode abrir mão dos conceitos, a filosofia não pode deixar de tematizar a “negação da nostalgia” pelo não-conceitual que o conceito realiza. A filosofia não pode se curvar diante de tal negação, ela não pode aceitar essa negação, pois isso seria justamente a defesa do *status quo* dominado pelo princípio de identidade; seria a aceitação do *imediato* contra o qual a filosofia se opôs segundo sua própria natureza.<sup>21</sup> É nesse sentido que na filosofia reside não a tentativa de abandonar a via conceitual e defender uma “irracionalidade”, já que esta exclui o conceito e sua lógica, mas sim nela está o “esforço” de ir para além do conceito, para além de sua forma identificante, mediante o próprio conceito.<sup>22</sup> Esse esforço aparece como *atitude crítica* presente no pensar filosófico. Esse pensar não aceita como dado o conceito já formado, imediato. Ele toma os conceitos como *dados* a serem investigados, isto é, ele os toma como ponto de partida para a investigação de suas *mediações*. Para Adorno, o vigor do “pensar filosófico” de “não nadar a favor da corrente” é o de “resistir ao pensado”<sup>23</sup>, neste caso, resistir ao conceito em sua imediatidade:

“Pensar é, já em si, antes de todo e qualquer conteúdo particular, negar, é resistir ao que lhe é imposto; o pensamento herdou esse traço da relação com seu trabalho material com seu arquétipo. Se hoje mais do que nunca a ideologia incita o pensamento à positividade, ela registra astutamente o fato de que justamente essa positividade é contrária ao pensamento e de que se carece do encorajamento amistoso da autoridade social para habituá-lo à positividade”<sup>24</sup>

Nesse sentido uma “filosofia renovada” defende uma determinada maneira de pensar que se opõe a “compulsão” pela identidade ou pela positividade. É o pensar que “se lança para além do objeto com o qual não pode mais fingir ser idêntico”.<sup>25</sup> Esse pensar que não se

---

<sup>20</sup> Ibidem.

<sup>21</sup> ADORNO, *opus cit.*, 1995, p15 et seq.

<sup>22</sup> Ibidem.

<sup>23</sup> Ibidem p21.

<sup>24</sup> Ibidem, p. 25.

<sup>25</sup> ADORNO, *opus cit.*, 2009, p22.

prende ao conceito, permitindo uma experiência não-reduzida das categorias “pré-fabricadas” leva à “imersão no particular”. Mais do que isso, “a imanência dialética elevada ao extremo também necessita enquanto momento da liberdade sair do objeto, liberdade que é suprimida pela requisição da identidade”.<sup>26</sup> A “filosofia renovada” se organizaria em torno da ideia do pensar enquanto enciclopédia,<sup>27</sup> que embora seja antissistemático, é racionalmente organizado, levando-se em conta a particularidade de cada parte. Esse tipo de organização representa exatamente algo que escapou a filosofia em sua história: a falta de “experiência do mundo”.<sup>28</sup> Essa experiência do mundo corresponde a uma abertura para realidade, no qual o pensar é um momento. Por isso, o pensar filosófico que se junta à experiência *não-reduzida* e que, portanto, permite a experiência do não idêntico como *resistência* ao princípio de identidade dominante na sociedade do capitalismo tardio industrial, está diretamente ligado à forma da *apresentação*. Esta forma está diretamente ligada, por sua vez, à defesa de Adorno do “ensaio”, que permite construir um “pensar enciclopédico”, antissistemático.<sup>29</sup> No entanto, na dialética negativa, é o modelo da enciclopédia que é posto como referência.

A liberação da experiência, uma experiência não-regulamentada que tem como um das suas características mirar o não idêntico é, para Adorno, a experiência de autonomia do pensar frente às determinações da sociedade dominada pelo capitalismo tardio industrial. Nesse sentido, a relação com o pensar enciclopédico, onde não há hierarquia do saber, pretende lidar de outra maneira com o conhecimento. É por isso que, na década de 1960, Adorno, por mais estranho que possa parecer, irá defender uma certa noção de *esclarecimento*, a qual se coaduna com sua posição sobre a relação da disciplina filosofia com as outras disciplinas do saber. Em “A filosofia e os professores” (1962), Adorno indica que essa noção de esclarecimento está diretamente ligada a noção de *intelectual*, pois é o esclarecimento dos processos sociais que permite o pensar se tornar livre de regulamentações; ele permite a resistência às tendências regressivas dominantes na sociedade. O esclarecimento público, a tematização pública dos problemas sociais é, para Adorno, papel do intelectual. E o primeiro passo para ocupar essa função é ser capaz de refletir criticamente sobre sua posição e a posição de sua disciplina específica de formação técnica com o “todo social”, seja qual for a disciplina, mesmo a filosofia – esta também se especializou:

---

<sup>26</sup> Ibidem,

<sup>27</sup> Ibidem, p33.

<sup>28</sup> Ibidem, p34.

<sup>29</sup> ADRONO, *opus cit.*, 2009, p33.

"Mas se alguém é ou não um intelectual, esta conclusão se manifesta, sobretudo, na relação com seu próprio trabalho e com o todo social de que esta relação forma uma parcela. Aliás, é essa relação, e não a ocupação com disciplinas específicas, tais como teoria do conhecimento, ética ou até mesmo história da filosofia, que constitui a essência da filosofia. Esta é uma formulação de filósofo a quem dificilmente se negará qualificação nas disciplinas filosóficas específicas" (*Filosofia*, p).

Nesse contexto, é a noção de *formação* que orienta essa concepção de filosofia. Uma das metas daquela noção de formação burguesa, tal como visto no capítulo 3 desta tese, era exatamente correlacionar o todo do saber, de modo a produzir a formação da personalidade como um todo. Citando Fichte a respeito da atividade espiritual [*geistige Tätigkeit*] e a relação entre a filosofia e as disciplinas científicas, Adorno comenta o seguinte:

"O conceito enfático de filosofia que o movimento do Idealismo Alemão almejava quando se encontrava em conformidade com o espírito da época não acrescentava a filosofia como uma disciplina a mais às ciências, mas procurava-a na autoconscientização viva do espírito científico. Mas na medida em que o processo de especialização que reduziu essa ideia de filosofia à mera frase de efeito em discurso dominical é considerado efetivamente como algo ruim, como expressão da reificação do espírito, experimentando com isso a sociedade progressivamente reificada, então a filosofia pode ser lida como sendo o força de resistência [*Kraft der Widerstand*] mediante o próprio pensar que o indivíduo opõe à apropriação parva de conhecimentos inclusive as assim chamadas filosofias profissionais.<sup>30</sup>

O "conceito enfático de filosofia" que o movimento do Idealismo Alemão almejava corresponde a noção de *intelectual* traçada por Adorno nesta intervenção. Neste movimento, a filosofia não se apresentava como uma disciplina a mais no quadro de disciplinas especializadas, mas sim se constituiria como campo responsável pela "autoconscientização viva do espírito científico". Essa autoconscientização corresponde exatamente à ideia de relacionar o trabalho especializado com o todo social; autoconscientização viva do espírito científico significa a reflexão da "parte" no interior do "todo" e como a especialização das disciplinas veio a ser. Se esse todo social é dominado pelo modo de produção capitalista, trata-se de pensar a especialização intelectual no interior de um processo social que constantemente impõe aos indivíduos a integração e a heteronomia. A heteronomia figura como resultado da "apropriação parva de conhecimentos", incluindo as "filosofias profissionais".<sup>31</sup> Ou seja, não se trata especificamente da filosofia como disciplina acadêmica, especializada, pois mesmo esta torna-se vítima do processo de organização social capitalista. Essa apropriação parva do conhecimento é uma das características, como visto no capítulo 3, daquilo que Adorno denominou de quasiformação. Esta consiste exatamente na apropriação

---

<sup>30</sup> Ibidem, p. 33.

<sup>31</sup> Ibidem.

acrítica da produção social dos "bens culturais". Com essa forma de apropriação, o processo de especialização é experimentado como reificado<sup>32</sup>, ou seja, com algo “natural”, não produzido socialmente e, ao mesmo tempo, como algo que não se relaciona com o todo social, apartado deste.

Por isso Adorno insiste que a filosofia, compreendida em sua "essência" pode se tornar potencial de *resistência*, não como disciplina especializada, mas como pensar<sup>33</sup> que o indivíduo "opõe à apropriação parva dos conhecimentos".<sup>34</sup> É importante notar que não se trata de uma proposta de unificação reacionária entre a filosofia e as disciplinas especializadas, de tal ordem a voltar a um período anterior à modernidade, no qual a filosofia teria precedência hierárquica sobre outras disciplinas. Essa unificação não passaria de *ideologia* no pior sentido do termo. As disciplinas especializadas no decorrer da história na modernidade possuem sua razão de ser; é uma situação alcançada historicamente, irreversível.

Por outro lado, isso não significa que a filosofia, compreendida em sua especialização, não contribua com os outros conhecimentos especializados. Como dito acima, ela mesma, filosofia, se especializou e se desenvolveu na modernidade. Por isso que, ao mesmo tempo, não se pode desprezar, tal como em outras disciplinas, os desenvolvimentos especializados da filosofia, aquilo que ela produziu como disciplina específica:

"A reflexão filosófica dos diversos ramos do conhecimento, quando acompanhada de um abandono do conhecimento que foi produzido pela filosofia como disciplina autônoma, facilmente teria algo de quimérico. Uma consciência que se comporta como se em seu material fosse imediatamente filosofia, não só se refugiaria com excessiva facilidade na ausência de compromisso em face do peso do material, mas além disso estaria condenada a recuar de um modo amadorístico a etapas da filosofia que foram superadas há muito tempo".<sup>35</sup>

É possível rastrear nos escritos de Adorno das décadas de 1950 e 1960 a apresentação de fenômenos específicos, “marginais”,<sup>36</sup> nos quais aponta não só que a integração total ainda

---

<sup>32</sup> Aqui ressoa algo do diagnóstico de tempo presente da década de 1940. O processo de reificação do saber está contíguo com a especialização. Isso se dá mediante a "tecnificação" do saber que se desenvolveu durante o processo de esclarecimento na modernidade. Contudo, agora, na década de 1960, há outra configuração. A filosofia se apresenta como *resistência* contra a especialização emburrecedora, isto é, contra a especialização que não toma como momento de reflexão sua relação com o todo.

<sup>33</sup> Adorno desenvolverá o que ele chama de *pensar filosófico* no texto “Notas ao pensar filosófico”. Cf. ADORNO, Th. W. “Anotações ao pensar filosófico”. Tradução de Marcos Nobre e Adriano Januário. *Cadernos de filosofia alemã*, v. 19, nº 2, 2014, p. 207

<sup>34</sup> ADORNO, *op. cit.*, p. 33.

<sup>35</sup> *Ibidem*.

<sup>36</sup> NOBRE, *opus cit.*, p46 et seq. Dentre os “fenômenos marginais” estão aqueles relacionados à recepção da industrial cultural, tal como em *Tempo livre* (1969), certas mudanças a respeito do papel do cinema, o crescente movimento estudantil – apesar de Adorno entrar em conflito com esse movimento no último ano de sua vida –

não se completou, como também estariam disponíveis potenciais de resistência presentes na sociedade. Tal como se pretende sustentar aqui, esses potenciais podem estar diretamente ligados à noção de experiência. Num desses potenciais – o mais especial para Adorno, é importante frisar – essa mudança de diagnóstico e da posição da experiência se torna explícita. É naquele conjunto de textos que tratam do tema da educação [*Erziehung*]<sup>37</sup> onde é possível acompanhar de perto algumas pistas da relação entre experiência, autonomia e resistência. Mais especificamente, é na educação onde é possível criar as condições nas quais se aumentam as “chances” para que se concretize a maioridade [*Mündigkeit*]<sup>38</sup> na ordem social. A tese de Adorno é que, sem esta, sem indivíduos “maiores”, não há possibilidade para a resistência à integração total.

Essa posição sobre as relações entre educação e maioridade aparece em vários debates sobre esse tema. Realizado em 1969, tendo como interlocutor Helmut Becker (1913-1993)<sup>39</sup>, Adorno apresenta uma avaliação da posição da educação na sociedade “atual” que seria muito difícil de explicar ao se tomar unicamente aquele diagnóstico da *Dialética do esclarecimento*:

“Eu diria, mesmo sob perigo do senhor me recriminar de ser filósofo, que de fato sou, que a figura na qual hoje se concretiza a maioridade [*Mündigkeit*], que não pode ser simplesmente pressuposta porque ela, primeiramente, teria que ser, principalmente, produzida em todos, mas realmente em todos os lugares de nossas vidas, que também a única concretização efetiva da maioridade está nisto, que algumas pessoas, que estão preocupadas com isso, influenciem com todas as suas energias para que a educação seja uma educação para a contradição e resistência”<sup>40</sup>.

O título desse debate tornou-se conhecido posteriormente como *Educação para maioridade* [*Erziehung zur Mündigkeit*] e encabeçou como título o livro póstumo organizado por Gerd Kadelbach, publicado em 1971. Uma educação voltada para encontrar as contradições e, com isso, criar condições para a resistência [*Widerstand*] é o que Adorno

etc. Cf. JANUÁRIO, A., Th. W. Adorno e os potenciais de resistência. Dissertação. Instituto de Filosofia e Ciência Humana, Unicamp, Campinas, 2013.

<sup>37</sup> Reunidos em ADORNO, Th. W. *Erziehung zur Mündigkeit*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1971.

<sup>38</sup> A ideia de maioridade, minoridade, infantilismo são temas correntes nos textos de Adorno. Um dos objetivos desta tese é avançar na compreensão da maioridade em relação aos potenciais de resistência à integração total.

<sup>39</sup> Becker também foi um dos intelectuais mais importantes na reconstrução da Alemanha do pós-guerra, principalmente por dirigir o Instituto de Pedagogia em Berlin. Cf. MAYER, K. U., *Helmut Becker, 17.5.1913 - 16.12.1993*. In: Max-Planck-Gesellschaft, *Berichte und Mitteilungen 2/94 - Jahresbericht und Jahresrechnung 1993*, Nachrufe.

<sup>40</sup> ADORNO, Th. W. *Erziehung zur Mündigkeit*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1971, p. 145. Como pode ser ver, discordo da tradução brasileira que apresenta o título “emancipação” ao invés de maioridade para traduzir “*Mündigkeit*”. Essa tradução possui implicações muito sérias para a compreensão do diagnóstico de tempo de Adorno. Não se trata de potenciais emancipatórios da sociedade, mas sim de resistência, o que significa dizer que há potencias para a maioridade, um aspecto muito mais *individual* do que *social*. O termo latino “*Emanzipation*” é empregado por Adorno para se referir a uma transformação social profunda, ampla.

aponta nesse debate como potencial de resistência à integração total. A resistência se coloca contra esta tendência, a qual só encontra limite nas condições onde é possível uma “concretização da maioria”, pois interrompe aquele processo de anulação do indivíduo (integração total). A educação é considerada, por esse motivo, uma esfera especial da sociedade. No texto “Tabus sobre a profissão ensinar”, inicialmente uma conferência proferida para o *Instituto de Pesquisa em Educação* de Berlim em 1965<sup>41</sup>, Adorno toma novamente a relação entre os potenciais de resistência e sua relação com a educação:

"Esse [o campo educacional] é um desses pequenos fragmentos da realidade para o qual o indivíduo ativo e reflexivo pode contribuir com algo. Não é casual, sem dúvida, que o livro que considero politicamente mais importante entre os publicados na Alemanha durante os últimos vinte anos, *Über Deutschland*, de Richard Mathias Müller, provenha de um professor. Tampouco se pode esquecer de certo que a chave de uma mudança profunda reside na sociedade e em sua relação com a escola. Mas nesse caso, a escola não é um objeto".<sup>42</sup>

Ora, não é possível compreender essas afirmações ao se levar em conta monoliticamente o diagnóstico da *Dialética do esclarecimento*. Há mudança nos aspectos centrais no diagnóstico de 1947, a tal ponto de ser possível apontar em “Tabus sobre a profissão ensinar” uma possível “chave para mudança”, a saber, a “relação da escola com a sociedade”. No caso da educação, esta se mostra como aquele campo capaz de comportar uma mudança futura frente à organização social capitalista. Nesse sentido, a escola não é “objeto” porque nela reside a possibilidade de criar as condições mínimas para a mudança social: as condições para que surjam sujeitos autodeterminados, os quais poderiam alterar, em algum momento, a organização social dada<sup>43</sup>.

Mas a educação possuiria uma função a mais. Adorno fez parte da “geração que vivenciou a recaída na barbárie, no sentido indescritível e literal do termo”<sup>44</sup> e por isso alerta: uma das principais funções da escola e da educação enquanto tal é a de que Auschwitz não se repita, que a barbárie não se repita. A barbárie é tudo aquilo contra o qual o campo da educação se antepõe. Mas, como pode ser observado em seus escritos, a barbárie é também engendrada no interior da sociedade capitalista e, segundo o diagnóstico de tempo presente da

<sup>41</sup> Também foi publicada na *Neue Sammlung*, caderno 6, posteriormente. No mesmo ano também foi publicada no livro *Palavras-chave: modelos críticos 2*.

<sup>42</sup> ADORNO, Th. W. *Erziehung zur Mündigkeit*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1971, p. 145.

<sup>43</sup> Outra questão que esta tese deve levar em conta é a alta complexidade de se produzir um *diagnóstico de tempo presente* na Teoria Crítica, o que significaria apontar ou para tendências à emancipação ou para resistência. Por isso, como se verá nesta tese, será importante averiguar em que medida as pesquisas empíricas do *Instituto de pesquisa social* poderão indicar uma via para compreender como os diagnósticos de tempo de Adorno foram constituídos.

<sup>44</sup> ADORNO, Th. W. *Erziehung zur Mündigkeit*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1971.

década de 1960, a situação naquele momento é tal que a “escola não seja capaz de opor-se a esta não mais que em grau mínimo”.<sup>45</sup> Esse “grau mínimo”, contudo, é possível. Nas “atuais” condições sociais é esse fragmento da realidade que pode produzir a desbarbarização:

"O *pathos* da escola – hoje sua seriedade moral – nas presentes circunstâncias, reside em que, somente ela, se é consciente da situação, é capaz de trabalhar imediatamente pela desbarbarização da humanidade. Por barbárie, não entendo os Beatles, embora seu culto faça parte dela, mas sim o extremo: o preconceito delirante, a repressão, o genocídio e a tortura; sobre isso não há dúvidas. Opor-se a isso, tal como se nos oferece ao mundo de hoje, onde ao menos não é possível vislumbrar nenhuma outra possibilidade de um alcance mais amplo, compete antes de mais nada à escola. Daí que, a despeito de todos os argumentos teórico-sociais contrários, seja tão importante desde o ponto de vista social que a escola cumpra sua missão. E, para isso, ajude a tomada de consciência da fatídica herança de representações que pesa sobre ela [a escola]".<sup>46</sup>

O diagnóstico da década de 1960 aponta, no entanto, que a barbárie ainda é possível. Nesse ponto, aspectos do diagnóstico de 1947 ainda permanece. Mas, embora não se possa vislumbrar nenhuma possibilidade de mudar drasticamente a escola, de uma só vez – e a sociedade como um todo –, é possível produzir as condições para a *resistência à dominação*, expressa numa *integração total*, mediante uma educação que se mova no sentido de incentivar e orientar as condições de formação do indivíduo *maior* [*mündig*] e, com isso, se evitar um eventual retorno à barbárie, levada adiante historicamente pelo fascismo e pelo nazismo.

Para Adorno, o indivíduo maior é aquele capaz de “fazer experiências”. Em “Anotações ao pensar filosófico”<sup>47</sup>, o qual, a seu modo, apresenta também a tese de que o pensar filosófico se caracteriza como aquele que “expressa experiências”: “Compreender filosofia significa assegurar-se daquela experiência ao refletir sobre o problema em questão de maneira autônoma e, no entanto, em estreito contato com ele”<sup>48</sup>. Nesse sentido, a experiência se apresenta como resistência à integração total. Esta tende a *eliminar a experiência*, o que significa dizer, nos termos discutidos por Adorno na *Dialética negativa*, tende a eliminar a “experiência do não idêntico”. A “maioridade”, tomada nesse sentido, corresponde à capacidade de “fazer experiências”:

"Mas aquilo que caracteriza propriamente a consciência é o pensar em relação à realidade, ao conteúdo – a relação entre as formas e estruturas do pensamento do sujeito e aquilo que este não é. Esse sentido mais profundo de consciência ou

<sup>45</sup> Ibidem.

<sup>46</sup> Ibidem.

<sup>47</sup> ADORNO, Th. W. “Anotações ao pensar filosófico”. Tradução de Marcos Nobre e Adriano Januário. *Cadernos de filosofia alemã*, v. 19, nº 2, 2014, p. 207

<sup>48</sup> Idem.

faculdade de pensar não é apenas o desenvolvimento lógico formal, mas sim ele corresponde em geral à capacidade de fazer experiências. Eu diria que pensar é o mesmo que fazer experiências espirituais [*geistige Erfahrungen*). Nesta medida e nos termos que procuramos expor, a educação para a experiência é idêntica à educação para a maioridade"<sup>49</sup>.

Se uma “educação para a maioridade” significa uma “educação para a experiência”, de modo que a maioridade significaria a “capacidade de fazer experiências espirituais”, a maioridade significa, ao mesmo tempo, a capacidade de experiência do não idêntico como resistência. A experiência espiritual é aquela que faz com que, no movimento dialético, aquilo que é se mostra mais do que é. Mais do que isso, essa experiência poderia se mostrar como capaz de apontar para as contradições sociais.

Mas o que teria acontecido, do ponto de vista histórico, para que tais potenciais de resistência pudessem aparecer nos escritos da década de 1960? Como a educação pôde aparecer nos escritos de Adorno como um dos momentos sociais de onde poderia surgir a mudança do ordenamento social? Qual aspecto do diagnóstico da década de 1960 que poderia indicar a possibilidade de uma educação para a “maioridade e resistência”, de tal maneira que Adorno pudesse igualar maioridade à capacidade de fazer experiências? Em suma, quais são as *condições sociais* que tornam possíveis *os potenciais de resistência* à integração total, que afetaram seu modelo crítico a ponto de a experiência do não idêntico ganhar centralidade?

Ao que tudo indica, a pista para compreender essa mudança no diagnóstico está posta nos textos sobre educação e *política*. Para Adorno, a educação consiste na "*produção de uma consciência verdadeira*"<sup>50</sup>. Essa afirmação possui várias implicações. A principal delas consiste exatamente numa implicação política, ou seja, quais seriam as condições do ordenamento social para que surja a maioridade, aquela que é capaz de realizar “experiências espirituais”: "uma democracia com o dever de não apenas funcionar, mas operar conforme seu conceito, demanda pessoas maiores [*mündige Menschen*]"<sup>51</sup>. Para que um ordenamento social *democrático* funcione, mesmo que a participação política seja muito restrita, para que esse ordenamento não entre em colapso, é necessário que exista *pessoas maiores*. Devido à essa exigência, é exatamente nesse campo que a educação pode operar a favor da *resistência*, ou seja, criar as condições para o surgimento da maioridade [*Mündigkeit*], voltando-se para a contradição e resistência:

---

<sup>49</sup> Idem, *op. cit.*, 1971, p. 116.

<sup>50</sup> ADORNO, Th. W., “Erziehung – Wozu?”. In: ADORNO, Th. W., *Erziehung zur Mündigkeit*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1971, p. 107. Tradução nossa.

<sup>51</sup> Ibidem.

“Uma democracia efetiva só pode ser imaginada enquanto uma sociedade de quem é maior. Numa democracia, quem defende ideais de educação contra à maioria, e, portanto, contra a decisão autoconsciente da cada pessoa em particular, é um antidemocrata, também se este propaga suas ilusões no quadro formal da democracia. As tendências de apresentar ideias exteriores que não se originam a partir da consciência tornada maior [*mündig*], permanecem ainda coletivista-reacionária. Elas indicam uma esfera que se deve opor não só politicamente em seu exterior, mas também em camadas”.<sup>52</sup>

Nessa citação, Adorno parece indicar que seria a democracia que permite com que a educação possa se voltar para a maioria porque ela, a democracia, exige a maioria para se tornar efetiva. Mesmo no “quadro formal da democracia”, ou seja, mesmo que ela ainda não opera efetivamente segundo seu próprio conceito, é preciso levar em conta a maioria como fundamento da democracia. O vínculo entre democracia e maioria é tão próximo que “quem defende ideais contra à maioria” é um antidemocrata, o que significaria dizer que o inverso também é correto, quem defende a democracia necessariamente acaba por defender a exigência de que as pessoas possam tomar decisões conscientes, independente de outras pessoas, apesar da sociedade capitalista se organizar heteronomamente. Tomando o diagnóstico de tempo da década de 1960, os escritos de Adorno parece indicar que aqueles potenciais de resistência estão disponíveis concretamente na sociedade da Alemanha do pós-guerra, tanto do ponto de vista da meta, a maioria, quanto do “*locus*”, o campo educacional. Com isso, a proposta por uma educação voltada para a maioria não parece ser utópica; ela não se direciona para uma sociedade que ainda não existe; ela se dá numa sociedade democrática, mesmo que capitalista.

Tendo no horizonte essa conexão entre democracia e maioria, é possível sustentar como hipótese que o surgimento da noção de democracia na obra de Adorno não só faz com que seu diagnóstico de tempo da década de 1960 mude substancialmente, como também parece ser ela que permite apontar para potenciais de resistência no interior desse diagnóstico. Essa hipótese poderia encontrar sustentação ao se acompanhar a trajetória de Adorno no momento em que este retorna dos EUA para a Alemanha na década de 1950.<sup>53</sup> É notório que no retorno à Alemanha, principalmente após 1958, quando é nomeado diretor do *Instituto para pesquisa social*, Adorno passa a ocupar uma posição cada vez mais reconhecida na esfera pública alemã, participando de debates públicos em várias universidades e associações, em vários programas de rádio e televisão. Seria possível afirmar que ele mesmo, como

---

<sup>52</sup> Ibidem.

<sup>53</sup> Cf. MÜLLER-DOOHM, S. *Adorno. Eine Biographie*. Frankfurt a. Main: Suhrkamp, 2003 e WIGGERSHAUS, R. *A Escola de Frankfurt: história, desenvolvimento teórico, significação política*. (Trad: Lilyane Deroche-Gurgel) Rio de Janeiro: DIFEL, 2002.

intelectual na esfera pública alemã do período, teria encontrado brechas na ordem social<sup>54</sup>. Tomando principalmente os textos dessas intervenções públicas como referência, é possível compreender o motivo pelo qual aquela tendência à *integração total* se mostrava, para Adorno, “suspensa, mas não interrompida”<sup>55</sup>, tal como ele e Horkheimer escreveram no prefácio de 1969 da *Dialética do esclarecimento*: estavam disponíveis potências de resistência presentes numa esfera pública democrática.

Pode-se afirmar, com precisão, que pelo menos onze anos depois da publicação da *Dialética do esclarecimento*, os potenciais de resistência presentes na democracia surgem nos escritos de Adorno de um modo especial. Em 1958, ele toma como objeto a relação entre a democracia e “manipulação de massas”, publicando “Liderança democrática e manipulação de massas” (1958)<sup>56</sup>, texto em que apresenta os limites de uma democracia representativa na qual a “liderança” faria uso da “manipulação” numa sociedade (e numa democracia) “de massas”. Apesar da maior parte do texto reconstruir e apontar para o “caráter fascista”<sup>57</sup>, ainda presente mesmo numa sociedade “democrática” (seu principal modelo é a democracia de massas americana do período), graças às técnicas de “propaganda”, as quais, segundo Adorno, intencionam regredir os atingidos por ela a uma condição infantil, menor (*unmiündig*), a apresentação da relação entre a “liderança democrática” e a “manipulação de massas” se faz a partir dos potenciais que a democracia, como ideia e como possibilidade de se efetivar, traz e exige como legitimação<sup>58</sup>.

Para Adorno, “aplicar a ideia de democracia num sentido meramente formalista, aceitar a vontade da maioria *per se*, sem consideração com o *conteúdo* das decisões democráticas, pode levar à completa perversão da democracia em si mesma e, ao final, à sua abolição”<sup>59</sup>. É possível acompanhar neste texto sua tentativa de separar a noção *concreta*, *efetiva* de democracia de sua *perversão*, no momento em que a “liderança democrática” se utiliza da manipulação das massas, direcionando-as de tal forma a contradizer aquilo que fornece à democracia sua legitimidade: a existência de indivíduos autônomos, *maiores*

---

<sup>54</sup> Sobre a importância de Adorno como intelectual público e do papel do *Instituto para pesquisa social* na esfera pública alemã, cf. DEMIROVIC, A. *Der nonkonformistische Intellektuelle. Die Entwicklung der Kritischen Theorie zur Frankfurter Schule*. Frankfurt am Main 1999 e também MÜLLER-DOOHM, S. *Adorno. Eine Biographie*. Frankfurt a. Main: Suhrkamp, 2003

<sup>55</sup> ADORNO, *opus cit.*, 1985, p. 10.

<sup>56</sup> ADORNO, Th. “Democratic leadership and mass manipulation”, in *Gesammelte Schriften* Vol. 20, T. I [Soziologische Schriften] Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 1986, p. 267-286.

<sup>57</sup> A famosa “escala F”.

<sup>58</sup> Como se sabe, no período de imigração nos EUA, Adorno participou de várias pesquisas empíricas, fornecendo material significativo para a produção de seu diagnóstico de tempo. Cf. WHEATLAND, T. *Frankfurt school in exile*. University of Minnesota Press: 2009.

<sup>59</sup> ADORNO, Th. “Democratic leadership and mass manipulation”, 1986, p. 268.

[*mündig*], capazes de pensar e decidir por si mesmos sobre os mais deferentes temas. É por isso que uma das principais funções das lideranças democráticas, se se quiser efetivar todas as potencialidades da democracia, seria “fazer os seus sujeitos, o povo, *conscientes de seus próprios desejos e necessidades contra as ideologias que são marteladas em suas cabeças pelos inumeráveis canais de comunicação dos interesses disfarçados*”<sup>60</sup>.

No entanto, não se trataria de defender apenas uma via, aquela de um voluntarismo da liderança democrática para com os efeitos da ideologia sobre a “massa”, mas sim que essa possibilidade está posta na própria organização social do período. É por isso que as “lideranças democráticas” deveriam levar adiante o “esclarecimento democrático”:

“Eles precisam trazer ao entendimento aqueles princípios democráticos, os quais, se violados, impedem logicamente o exercício de seus próprios direitos e os reduzem de sujeitos autodeterminados a objetos de manobras políticas opacas. Numa era como a nossa, quando o feitiço de uma cultura de massas controladora do pensamento se tornou quase universal, esse postulado, pleno de senso comum, pode parecer, no entanto, utópico. Seria idealismo ingênuo assumir que uma coisa assim poderia ser alcançada apenas através de meios intelectuais. A consciência, tanto quanto a inconsciência das massas tem sido condicionada pelos poderes em tal extensão que não seria suficiente simplesmente "dar-lhes os fatos". Ao mesmo tempo, porém, o progresso tecnológico tornou as pessoas tão "racionais", alertas, céticas e resistentes contra o tornar crente de todos os tipos – frequentemente eles se mantêm indiferentes mesmo diante da mais intensa pressão da propaganda, se questões importantes estão em risco – que não pode haver dúvida a respeito da existência de fortes contratendências aos invasivos padrões ideológicos de nosso ambiente cultural. O esclarecimento democrático tem de se apoiar nessas contratendências que, por sua vez, devem se basear em todos os recursos do conhecimento científicos disponíveis a nós”<sup>61</sup>.

Uma vez violados os princípios democráticos, as pessoas podem passar facilmente de “sujeitos autodeterminados” para sujeitos manipulados. Ou seja, o que há de base para os princípios democráticos é justamente aquilo que permite a existência de “sujeitos autodeterminados”: a possibilidade de se tornarem “maiores”, *mündig*, e que toda decisão ou expressão democrática é fruto do pensar desses sujeitos.<sup>62</sup> Quando não se respeita isso, quando há “manipulação das massas”, fere-se um dos principais “princípios democráticos”. Para Adorno, seria “idealismo ingênuo” achar que somente “mediante meios intelectuais” se alcançaria esse estado no qual os sujeitos se tornam efetivamente autodeterminados. Não se trata de convencer meramente do ponto de vista acadêmico, apresentando, por exemplo, o funcionamento do “caráter fascista”, seu alcance e limites, apenas no ponto de vista teórico. Essa noção de “caráter” é importante para sustentar os argumentos do que ele chama de

---

<sup>60</sup> Ibidem. Destaque do autor.

<sup>61</sup> Ibidem, pp. 268-269.

<sup>62</sup> Esse “pensar” autônomo, do “sujeito autodeterminado”, está também diretamente relacionado à “capacidade de fazer experiência”.

“esclarecimento democrático”, mas não é a única via possível, pois ela depende de outras circunstâncias. Trata-se de algo mais: o “progresso tecnológico” conseguiu fornecer as condições para tornar as pessoas “racionais”, céticas e *resistentes* com relação àquilo é oferecido como dado, principalmente quando se está “em jogo questões importantes”. Nesse sentido, há na ordem social democrática, mesmo onde se apresenta uma tendência à *integração total* levada adiante por uma “cultura de massas controladora do pensamento”, contratendências que indica potenciais de resistência.

Essas considerações sobre os potenciais de resistência em condições democráticas não param em 1958, como já se pode notar até aqui. Não se trata de um texto isolado. Embora muitas vezes os textos de Adorno não possuam um tema eminentemente “político”, é possível verificar em que medida a democracia surge em seus escritos e em que medida ela permite apontar para potenciais de resistência. A pista para esse caráter da democracia parece ser a noção de maioria [Mündigkeit]. Por isso, os textos que possuem como tema a *educação* [Erziehung] e cultura (na década de 1960) se mostram, mais uma vez, centrais para se iniciar uma investigação da conexão entre democracia e potenciais de resistência.

Em “Cultura e administração” (1960)<sup>63</sup> Adorno chama a atenção que, embora “atualmente” cultura e administração convivam no capitalismo avançado, isto é, embora seria dado que “quem fala de cultura também fala de administração, queira sim, queira não”<sup>64</sup>, esses dois campos estão postos numa relação dialética que, para compreender “atualmente” a posição da cultura, é preciso “falar” também de “administração”. No entanto, a ideia de cultura resguarda uma significação importante para as condições de resistência:

“Por sua vez, e justamente de acordo com os conceitos alemães, a cultura se contrapõe à administração: teria que ser o mais alto e puro, aquilo que não está nem manuseado nem endereçado a nenhuma consideração tática ou técnica. Na linguagem da formação se chama autonomia. A opinião corrente associa uma boa parte disso a essa noção de personalidade. A cultura seria a manifestação da essência humana pura, sem consideração com as unidades funcionais da sociedade”<sup>65</sup>

Nesse sentido específico, a cultura não tem nada a ver com a administração nem muito menos com aquilo que é produzido pela indústria cultural. Estes são “bens culturais”, resultados de uma administração da cultura. Por isso a cacofonia entre a cultura e a “administração da cultura”. Quando se mistura cultura e administração, o que se consegue é

---

<sup>63</sup> Referência. ADORNO, Th. W., “Kultur und Verwaltung” in *Gesammelte Schriften* Vol. 20, T. I [Soziologische Schriften] Frankfurt: Surhkamp Verlag, 1986.

<sup>64</sup> *Ibidem*, p. 122.

<sup>65</sup> *Ibidem*.

“cancelar seus constituintes [da cultura] – conceitos tais como os de autonomia, espontaneidade e crítica”<sup>66</sup>. No entanto, o diagnóstico em 1960 não é de um bloqueio. Não se trata apenas de apontar que a administração, contrária a cultura, bloqueou seus potenciais. Apesar de algo como foi a formação e aquele “ideal de cultura” não poder mais existir frente às condições sociais de um capitalismo tardio industrial, já que a sociedade burguesa, tal como esta se apresentava no início de sua ascensão, mudou profundamente, é possível apontar para alguns potenciais dessa sociedade. Como já indicado aqui nesta tese, esses potenciais podem surgir numa ordem democrática:

“Por mais coisificadas que essas categorias estejam [cultura e administração], elas não estão enterradas: ambas remetem, como a mais fantástica máquina cibernética, ao sujeito vivo; e por isso a consciência espontânea, a qual, no entanto, não está aprisionada por inteira, pode mudar o funcionamento das instituições nas quais se manifesta em seu interior. Portanto, o indivíduo goza de suficiente espaço na ordem liberal democrática para também se coadjuvar para corrigir as instituições – e com ajuda delas mesmas”<sup>67</sup>

Mesmo que não seja possível algo próximo ao que significou a noção de cultura e formação, é possível “corrigir” as instituições numa ordem democrática. E é a própria democracia que cria as condições para corrigir suas instituições. Como visto até aqui, a democracia exige exatamente aquela potencialidade que se apresentava na ideia de formação: a maioria. Nesse sentido, cultura e administração não estão enterradas porque elas se referem ao “sujeito vivo” que, numa ordem social democrática, é possível corrigir as instituições as quais, ao mesmo tempo, o limitam. A “consciência espontânea” não está “aprimada” por completo, ou seja, a integração total está suspensa. Em condições sociais democráticas seria possível resistir à tendência à integração total.

---

<sup>66</sup> Ibidem, p.138.

<sup>67</sup> Ibidem, pp. 145-146.

## Considerações finais

O que se pretendeu apresentar nesta tese foi a hipótese de que há uma mudança do diagnóstico de tempo presente na obra de Adorno, que corresponde a uma mudança em seu modelo crítico. Essa mudança, ocorrida após 1958, teve como uma de suas metas dar conta da complexidade de apontar, no interior de uma totalidade social dominada pelo capitalismo tardio, alguns potenciais de resistência presentes na sociedade. Os fios condutores dessa mudança, ou melhor, a constelação conceitual acompanhada ao longo dos capítulos, foi desenhada por conceitos como os de cultura, autonomia e, principalmente, dialética e experiência. Como foi possível perceber, essa mudança se deu com relação ao diagnóstico e ao modelo da *Dialética do esclarecimento* (1947), o qual alçou seu acabamento na obra de Adorno com “O ensaio como forma” (1958). O modelo crítico desse período aponta para um bloqueio profundo da práxis social efetivamente transformadora, apresentando, ao mesmo tempo, uma tendência à integração total que opera de forma ampla na sociedade. A única forma de resistência detectada por esse modelo crítico estaria na apresentação e denúncia da dominação. É por isso que esse modelo confere uma certa importância à “experiência individual”, como visto principalmente em *Minima moralia* (1951). Apesar de apontar para a dominação, o modelo crítico desse período seria carregado “para o abismo”<sup>1</sup> em conjunto com seu objeto, segundo a afirmação encontrada em “Crítica cultural e sociedade” (1949).

Com a passagem para o final da década de 1950, alguns aspectos desse diagnóstico começaram a ser abandonados. A intenção desta tese foi acompanhar principalmente o abandono do diagnóstico limitado a respeito da resistência, ou seja, aquele da experiência da dominação e de sua apresentação e denúncia, para um diagnóstico onde seria possível não só encontrar potenciais de resistência de modo mais amplo, como se poderia estimular esses potenciais ao se pensar a posição da educação e da formação da maioria em condições democráticas. E ao mudar o diagnóstico da resistência, altera-se, com isso, a posição daquela constelação conceitual.

Essa mudança pode ser percebida explicitamente ao se fixar a atenção na noção de dialética. Com a mudança de diagnóstico, altera-se sua posição na constelação desenhada na

---

<sup>1</sup> ADORNO, Th. W. “Crítica cultural e sociedade” In: ADORNO, T. W.: *Prismas*. Tradução de A. Wernet e J. M. B. de Almeida. Rio de Janeiro: Ática, 1998.

década de 1940 e aquilo que ela poderia apontar: ela passa a ser mais do que uma melhor e mais eficiente descrição da dominação e da imbricação desta com a organização social justamente porque consegue apontar para o “teor social” em campos como o da cultura, como visto na primeira parte desta tese. Ao fazer isso, o modelo crítico de Adorno passa para outro estágio de sua obra, aquele dominado por uma *dialética negativa*, absorvendo muito do que foi desenvolvido até “O ensaio como forma”. No entanto, tal como foi possível acompanhar nessa passagem, há uma diferença sutil no modelo crítico e no diagnóstico de tempo, mas fundamental: ao longo da década de 1960, a noção de pensar dialético irá se colocar como pensar que se põe como resistência contra o *Immergleich*, o sempre igual, a identidade, produto de uma sociedade capitalista que impõe um determinado tipo de dominação. A partir desse momento, tal como se tentou esboçar no capítulo 7, Adorno passa a apontar potenciais de resistência mais amplos do que a mera denúncia da dominação, o que indica também uma mudança com relação ao conceito de experiência, ou melhor, a experiência do não idêntico.

Mas, diante do que foi desenvolvido, uma questão central se impõe: haveria então diferenças entre as noções de ensaio e dialética do ponto de vista do modelo crítico? Nos termos desenvolvidos por Adorno até este momento, esta não é uma questão simples de responder. Ao que tudo indica, não se trata exatamente de *diferença* entre “métodos”, mas sim de formas diferentes de apresentar seu modelo crítico, o que exige não só um vocabulário específico, como também conceitos específicos. No caso do ensaio, trata-se da forma de apresentação ligada principalmente à literatura e aos “produtos culturais”, o que exige uma certa constelação de conceitos, mais próximos da literatura e da crítica literária. Ao eleger a noção de dialética para tratar de seu modelo crítico, outros conceitos são levados em consideração, pois sua apresentação exige tratar os aspectos específicos do *pensar* e da *experiência*, aspectos estes que traz consigo os conceitos advindos da história da filosofia, tais como sujeito, objeto, conceito, identidade e não identidade. Apesar de Adorno tocar nesses aspectos em “O ensaio como forma”, é na tradição da pesquisa em filosofia que esses conceitos aparecem de modo mais precisos. É por isso que com a dialética negativa, apresentar o modelo crítico passa para outro patamar. Nesse movimento do pensar, muitos desenvolvimentos do modelo crítico anterior permanecem, ao passo que outros são acrescentados frente à novidade dos potenciais de resistência. No ensaio, como se trata de forma de apresentação, a discussão sobre o modelo crítico permanece limitada aos aspectos da *apresentação*. Ao tratar de uma dialética negativa, a apresentação é um dos momentos – um dos principais, com certeza –, os quais compreendem a investigação do pensar, de como este lida com os conceitos e como estes estão ligados à sua maneira à sociedade heterônoma.

Pode-se dizer que não haveria diferença entre a apresentação no ensaio e a apresentação na dialética. No entanto, ao se aproximar da constelação em torno da noção de dialética, as questões relacionadas a seu modelo crítico, as mesmas discussões que aparecem na apresentação da noção de ensaio, são transpostas para outro nível, o que exige outros conceitos mais adequados para tal tratamento.

Como aqui se trata de apresentar as “considerações finais” desta tese, é esta uma ótima oportunidade de deixar explícito aquilo que não se conseguiu desenvolver a contento. O primeiro ponto diz respeito às noções de resistência e experiência na obra *Dialética negativa*. Não foi possível desenvolver a contento e adequadamente como esse conceito aparece e estrutura a obra como um todo, o que obrigaria esta tese a avançar na apresentação do livro de 1966, bem como em suas implicações na utilização da obra de Kant e do próprio Hegel para estruturar várias de suas afirmações e hipóteses. Seria como se Adorno afirmasse que haveria um imenso potencial que poderia ser resgatado ao se trabalhar com ambos. Uma maneira de minimizar a carência de um tratamento mais adequado de ambos filósofos foi aquela de tentar apresentar como Adorno leu os trabalhos de Hegel na parte II desta tese. Outro ponto importante que deveria ser reconstruído ao se avaliar mais de perto a *Dialética negativa* consistiria em reconstruir minimamente a crítica de Adorno a Heidegger<sup>2</sup>, relacionando a primeira parte “Relação com a ontologia” do livro de 1966 com os desenvolvimentos do livro *Jargão da autenticidade*, escrito entre 1962 e 1964<sup>3</sup>.

Mas o ponto mais importante que também mereceria uma pesquisa mais detida, a qual poderia também contribuir para a investigação da noção de experiência e resistência na *Dialética negativa*, consiste naquele espectro de questões que aparecem no momento em que se põe em mira a noção de democracia nos textos de Adorno. Tendo em vista esse espectro, seria possível sustentar o argumento de que, nos escritos de Adorno, seria possível, encontrar no interior da sociedade capitalista, *potenciais de resistência* a partir de uma ordem social e política democrática, de tal maneira que se poderia encontrar certos aspectos da “cultura burguesa”, os quais poderiam contribuir para a resistência à dominação capitalista. Um desses aspectos é a noção mesma de maioria, a qual se tentou indicar no final do capítulo 7. No entanto, haveria outros aspectos, tais como aqueles “elementos” utilizados pela indústria cultural, que seriam “regressivos”, tendendo tornar as pessoas “menores”. Qual seria a relação

---

<sup>2</sup> Cf. SILVA, E. S. N.; “Adorno, Heidegger, metafísica e ontologia”. In: Bruno Pucci; Renato Franco; Luiz Roberto Gomes. (Org.). *Teoria crítica na era digital: desafios*. 1ed. São Paulo: Nankin, 2014, v., p. 217-224.

<sup>3</sup> Cf. ADORNO, TH. W. *Negative Dialektik / Jargon der Eigentlichkeit*. Suhrkamp Verlag: Frankfurt am Main, 2003.

entre essas duas tendências “culturais”? Naqueles fenômenos sociais onde a resistência é possível, poderia haver uma “cultura de resistência”? Retomando a posição da educação, esta poderia ser um momento social onde seria possível fazer uso dessa cultura? Se essa “cultura da resistência” existe, de que modo ela encontraria resguardo numa sociedade democrática? Ou haveria uma “cultura política democrática” possível de ser reconstruída em Adorno que, frente as condições sociais, seria ao mesmo tempo uma “cultura de resistência” frente ao capitalismo tardio?

Responder a essa série de questões significaria investigar a fundo em que medida a democracia surge, organiza e permite a Adorno, em seus escritos, apontar para potenciais de resistência à integração total, de tal maneira que tanto o campo educacional, quanto as noções de maioria, cultura e experiência, ao mesmo tempo, surgem como constelação no interior de uma ordem democrática, modificando os sentidos que esses conceitos tinham na década de 1940. No entanto, seria preciso evitar o caráter *solipsista* que tal investigação possa suscitar. Numa palavra, a mudança de diagnóstico de tempo presente, impulsionada possivelmente pela noção de democracia, acompanha uma mudança na sociedade, detectada provavelmente pela estreita colaboração de Adorno com o *Instituto para pesquisa social* de Frankfurt.<sup>4</sup> Isso significaria afirmar que se deve levar em consideração os vários momentos em que Adorno não só colaborou com as publicações do *Instituto*, como também participou diretamente de várias pesquisas empíricas. Essa estreita participação nesses estudos contribuiriam diretamente para várias avaliações sobre o papel da pesquisa empírica na Teoria Crítica, tais como “Para a posição presente da sociologia empírica na Alemanha” (1952), “Sociologia e pesquisa empírica” (1957), “Para o estado atual da sociologia alemã” (1959) e “Teoria da sociedade e pesquisa empírica” (1969)<sup>5</sup>. Além desses textos, há vários outros mais pontuais sobre questões de pesquisa em sociologia. É por isso que a história do *Instituto* e de sua produção pode ajudar a compreender quais foram os estudos que contribuíram para a mudança de diagnóstico de tempo presente.<sup>6</sup> Como consequência, teria que se correlacionar os textos produzidos principalmente entre as décadas de 1950 e 1960 com as pesquisas

---

<sup>4</sup> Cf. VOIROL, O., “Teoria Crítica e pesquisa social: da dialética à reconstrução”. In *Novos estudos – CEBRAP*, nº 93, 2012 e NOBRE, M. “Teoria crítica: uma nova geração”. In *Novos estudos – CEBRAP*, nº 93, 2012 e

<sup>5</sup> ADORNO, Th. W. *Gesammelte Schriften Vol. 20, T. I* [Soziologische Schriften] Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 1986.

<sup>6</sup> Cf. por exemplo, PLATZ, J. *Die Praxis der kritischen Theorie. Angewandte Sozialwissenschaft und Demokratie in der frühen Bundesrepublik 1950-1960*. Trier, 2012.

empíricas do *Instituto para pesquisa social*, levando em consideração o período de exílio nos EUA<sup>7</sup>. Mas uma tal investigação demanda nada menos que outra pesquisa.

---

<sup>7</sup> Apenas para citar algumas pesquisas, três grandes projetos marcaram a formação de Adorno como pesquisador e intelectual público, marcando sua obra posterior: o *Princeton Radio Project*, *Personalidade Autoritária* e o famoso *Gruppenexperiment*. Quando assume a direção do *Instituto* definitivamente, em 1958, Adorno leva consigo a larga experiência de participação nessas pesquisas, assumindo ainda outras funções, mas como diretor, o que significa uma maior exposição na esfera pública. Haveria então dois momentos a serem investigados: antes e depois de assumir a direção, já que como “diretor” suas atribuições passam a ser também como “representante” do *Instituto* na esfera pública. Nesse sentido, uma tal pesquisa deveria pretender investigar os resultados das pesquisas realizadas no *Instituto* entre 1958 até 1969 com o objetivo de estabelecer conexões entre os textos do período, principalmente aqueles que tratam dos temas centrais desta pesquisa, a saber, democracia, cultura e experiência.

## Bibliografia

ABROMEIT, J. *Max Horkheimer and the Foundations of the Frankfurt School*. New York, Cambridge University, 2011.

ADORNO, Theodor W. *Gesammelte Schriften in 20 Bänden*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1972-86.

\_\_\_\_\_. “Anotações ao pensar filosófico”. Tradução de Marcos Nobre e Adriano Januário. In: *Cadernos de Filosofia Alemã*. Vol. 19, nº 2 (2014).

\_\_\_\_\_. “Capitalismo tardio ou sociedade industrial”. In COHN, Gabriel (org.). *Coleção Grandes Cientistas Sociais*. São Paulo. Ática, 1986.

\_\_\_\_\_. Th. W. *Gesellschaftstheorie und Kulturkritik*. Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main: 1975

\_\_\_\_\_. & HORKHEIMER, M. *Dialética do Esclarecimento*. (Trad.: Guido A. de Almeida). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985.

\_\_\_\_\_. ADORNO, T. W.: “O fetichismo na música e a regressão da audição”. In: *Os Pensadores: Horkheimer e Adorno*, Nova Cultural, São Paulo, p.77- 105, 1991. Título original: Ueber Fetisghcharakter in der Musik und die Regressio dès Hoerens, 1938, Suhrkamp. Trad. de Luiz João Baraúna e Wolfgang Leo Maar.

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

ANTUNES, D.; ZUIN, A., "Do bullying ao preconceito: o desafio da babárie à educação" in *Psicologia & Sociedade*; 20 (1) 33-42, 2008.

BOLTANSKI, L.; CHIAPELLO, E. *O novo espírito do capitalismo*. São Paulo-SP: WMF Martins Fontes, 2009.

BOLLENBECK, G. *Bildung und Kultur. Glanz und Elend eines deutschen Deutungsmusters*. Frankfurt am Main: Insel Verlag, 1994.

BUENO, S. F., “Educação, paranoia e semifomação”. In: *Educação em Revista*. Belo Horizonte. Vol.26, n.02, p.299-316, ago. 2010

DEMMERLING, Christoph *Sprache und Verdiglichung – Wittgenstein, Adorno und das Projekt einer kritischen Theorie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1994.

DÜVER, Lothar. *Theodor W. Adorno- Der Wissenschaftsbegriff der Kritischen Theorie in seinem Werk*. Bonn: Bouvier Verlag Herbert Grundmann, 1978.

DUBIEL, Die Aktualität der Gesellschaftstheorie Adornos in FRIEDEBURG, L.; HABERMAS, J. *Adorno-Konferenz* 1983. Frankfurt am Mein: Suhrkamp Verlag, 1983.

FONTAINE, M. de La. “Experiência artística em Arnold Schönberg. Sobre a Dialética do Material Musical”, in: *Revista de Novos Estudos Cebrap*, n. 27, julho de 1990, pp. 128-144.

FOSTER, R. *Adorno: The recovery of experience*. Albany, New York: State University of New York Press, 2007.

FRIEDEBURG, L.; HABERMAS, J. *Adorno-Konferenz* 1983. Frankfurt am Mein: Suhrkamp Verlag, 1983.

GRENZ, F. *Adornos Philosophie in Grundbegriffen. Auflösung einiger Deutungsprobleme*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1975.

GUZZONI, U. *Identität oder nicht: Zu kritischen Theorie der Ontologie*. Freiburg: Alber, 1981.

HABERMAS, J. *Theorie des kommunikativen Handelns, Band 1. Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung*. Frankfurt am Mai: Suhrkamp, 1995.

\_\_\_\_\_. *A crise de legitimação no capitalismo tardio*. 2. ed. Rio de Janeiro: Edições Tempo Brasileiro, 2002.

\_\_\_\_\_. *Mudança estrutural da esfera pública*. São Paulo: Editora Unesp, 2014.

HAMMER, E. *Adorno & the Political*. London and New York: Routledge, 2006.

HINSKE, N. (hrsg.), *Was ist Aufklärung? Beiträge aus der Berlinischen Monatsschrift*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1973.

HONNETH, A. *Dialektik der Freiheit – Frankfurter Adorno-Konferenz*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2005.

HOKHEIMER, M., “Teoria tradicional e teoria crítica” in *Textos escolhidos/ Walter Benjamin, Max Horkheimer, Theodor W. Adorno, Jürgen Habermas*. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

HUHN, Tom (Ed.) - *The Cambridge Companion to Adorno*. New York: Cambridge Un., 2004, p.79-100.

HULLOT-KENTOR, R. *Back to Adorno*. In *Telo* 81, pp5-29.

JANUÁRIO, A., *Th. W. Adorno e os potenciais de resistência*. Dissertação. Instituto de Filosofia e Ciência Humana, Unicamp, Campinas, 2013.

JAY, M. *Dialectical Imagination. A History of the Frankfurt School and the Institute of Social Research, 1923-195*. Little Brown and Company: Canada, 1973.

\_\_\_\_\_, M. *Songs of Experience: Modern American and European Variations on a Universal Theme*, University of California Press, 2005.

JAMESON, F. *Late Marxism: Adorno, or the Persistence of the Dialectic*. London and New York: Verso, 1996

JARVIS, Simon. "Adorno, Marx, Materialism". In Huhn, Tom (Ed.) - *The Cambridge Companion to Adorno*. New York: Cambridge Un., 2004, p.79-100.

JUDT, T. *Pós-guerra: Uma História da Europa desde 1945*. New York: Penguin Press, 2005, p. 331 et seq.

KALLKOWSKI, P. *Adornos Erfahrung: Zur Kritik der Kritischen Theorie*. Frankfurt am Main, 1998;

KAPPNER, H. *Die Bildungstheorie Adornos als Theorie der Erfahrung von Kultur und Kunst*. Frankfurt am Main, 1884.

KLEIN, R.; KREUZER, J. *Adorno Handbuch. Leben-Werk-Wirkung*. Stuttgart: Carl Poeschel Verlag: 2011.

LÜDKE, M.W. *Anmerkungen zu einer "Logik des Zerfalls": Adorno-Beckett*. Frankfurt amMain: SuhrkampVerlag, 1981.

MARCUSE, H. *One-dimensional Man: Studies in the ideology of advanced industrial society*. London; New York: Routledge Classics, 2002.

MELO, R. *Marx e Habermas: Teoria Crítica e os Sentidos de Emancipação*. 1. ed. São Paulo: Saraiva, 2013.

MENKE-EGGERS, C. *Die Souveränität der Kunst: ästhetische Erfahrung nach Adorno und Derrida*. Frankfurt am Mein: Athenäum,1988.

MÖRCHEN, H. *Adorno und Heidegger: Untersuchung einer philosophischen Kommunikatiosverweigerung*. Stuttgart: Klett-Cotta, 1981.

MÜLLER, U. *Erkenntniskritik und Negative Metaphysik bei Adorno: Eine Philosophie der dritten Reflektiertheit*. Frankfurt amMain: Athenäum, 1988.

NÄGELE, R. "The Scene of the Order: Theodor W. Adorno's Negative Dialectic in the Context of Poststructuralism". In *Postmodernism an Politics*, ed. Joan Arac. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1986, pp91-111.

NAEHER, Jürgen (Hrsg.). *Die Negative Dialektik Adornos: Einführung - Dialog*. Opladen: Leske und Budrich, 1984.

NOBRE, M. *A dialética negativa de Theodor W. Adorno: a ontologia do estado falso*. São Paulo: Iluminuras, 1998.

\_\_\_\_\_. *A Teoria Crítica*. Rio do Janeiro: Zahar Editor, 2004.

\_\_\_\_\_ (org.). *Curso livre de Teoria Crítica*. Campinas: Papyrus, 2008.

NOBRE, M.; MARIN, I. "Uma nova antropologia. Unidade crítica e arranjo interdisciplinar na *Dialética do Esclarecimento*". In: *Cadernos de filosofia alemã*, São Paulo, nº 20, pp. 102-122, 2012.

O'CONNOR, B. *Adorno's Negative Dialectic: Philosophy and the Possibility of Critical Rationality*. Cambridge: The MIT Press, 2004.

PAGNI, P. A., "Os elos entre a filosofia e a educação no pensamento de Theodor W. Adorno". In: *Pro-Posições*. Vol. 23, n. 3 (69), p. 133-157. Set./Dez. 2012

PALHARES, T. H. "Walter Benjamin, teoria da arte e reprodutibilidade técnica". In: Marcos Nobre. (Org.). *Curso Livre de Teoria Crítica*. 3ed. Campinas: Papyrus, 2008.

\_\_\_\_\_. *Aura: a crise da arte em Walter Benjamin*. São Paulo: Ed. Barracuda, 2006.

RADAMACHER, Claudia, *Versönung oder Verständigung? Kritik der Habermasschen Adorno-Revision*, Lüneburg: Dietrich zu Klampen, 1993.

REPA, L. "Totalidade e negatividade: a crítica de Adorno à dialética hegeliana" in *CADERNO CRH*, Salvador, v. 24, n. 62, p. 273-284, Maio/Ago. 2011.

ROSE, Gillian. *The Melancholy Science. An introduction to the thought of Theodor W. Adorno*. London: Macmillan, 1978.

SCHNÄDELBACH, H. *Philosophy in Germany: 1831-1933*. Translated by Eric Matthews. Cambridge: Cambridge University Press, 1984.

SCHNEEWIND, J.B. *A Invenção da Autonomia: Uma história da filosofia moral moderna*. Trad. Magda França Lopes. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2001.

SCHMUCKER, J.F. *Adorno – Logik des Zerfalls*. Stuttgart-Bad Cannstatt: frommann-holzborg, 1977.

SILVA, E. S. N., *Coerência em suspensão: Adorno e os modelos de pensamento*. In: *Artefiosofia*, Ouro Preto, n.7, p. 55-72, out.2009.

\_\_\_\_\_, “Adorno, Heidegger, metafísica e ontologia”. In: Bruno Pucci; Renato Franco; Luiz Roberto Gomes. (Org.). *Teoria crítica na era digital: desafios*. 1ed.São Paulo: Nankin, 2014, v., p. 217-224.

THYEN, A. *Negative Dialektik und Erfahrung: zur Rationalität des Nichtdeutschen bei Adorno*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1989.

WEIL, H. *Die Entstehung des Deutschen Bildungprinzips*, Bonn, 1930.

\_\_\_\_\_. *Zur Dialektik von Moderne und Postmoderne - Vernunftkritik nach Adorno*. Frankfurt amMain: Surkamp, 1985.

WELCH, W. *Ästhetisches Denken*. Stuttgart: Reclam, 2009.

WELLMER, A. *Endspile: Die unversöhnliche Moderne: Essays und Vorträge*. Frankfurt am Mein: Suhtkamp Verlag, 1993.

WHEATLAND, T. *Frankfurt school in exile*. University of Minnensota Press: 2009.

WIGGERSHAUS, R. *A Escola de Frankfurt: história, desenvolvimento teórico, significação política*. (Trad: Lilyane Deroche-Gurgel) Rio de Janeiro: DIFEL, 2002.

von HOFFMANN, R. *Figuren des Scheins: Studien zum Sprachbild und nur Denkform Theodor W. Adorno*. Bonn: Bouvier, 1984.