



UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA

**Pensamento irrequieto:
dialética e história na obra tardia de Theodor W. Adorno**

GABRIELA MALESUIK ARAGÃO BARROS

BRASÍLIA
2025

GABRIELA MALESUIK ARAGÃO BARROS

Pensamento irresignado:
dialética e história na obra tardia de Theodor W. Adorno

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação
em História do Instituto de Ciências Humanas da
Universidade de Brasília para obtenção do título de
mestre em História.

Linha de Pesquisa: Ideias, Historiografia e Teoria

Orientador: Prof. Dr. Arthur Alfaix Assis

BRASÍLIA

2025

TERMO DE APROVAÇÃO
GABRIELA MALESUIK ARAGÃO BARROS

PENSAMENTO IRRESIGNADO: DIALÉTICA E HISTÓRIA NA OBRA TARDIA DE
THEODOR W. ADORNO

Dissertação de Mestrado apresentada ao
Programa de Pós-Graduação em História do
Instituto de Ciências Humanas da Universidade
de Brasília como requisito para obtenção do
título de mestre em História, pela seguinte
banca:

Arthur Assis – Orientador

Departamento de História – Universidade de Brasília

Jorge Grespan

Departamento de História – Universidade de São Paulo

Giovanni Zanotti

Centro de Estudos Interdisciplinares – Universidade de Coimbra

AGRADECIMENTOS

Em uma das poucas vezes em que se propôs a falar como deve proceder o pensamento científico, Goethe exortou que a natureza da ciência é social. Opondo-se à visão newtoniana da ciência como um empreendimento solitário, à maneira do *cogito* cartesiano, Goethe escreveu:

*As mais belas descobertas são feitas não tanto pelos indivíduos, mas pelo próprio tempo (...) Assim, se acima devíamos tanto à sociedade e aos amigos, agora devemos ao mundo e ao século, e em geral não podemos reconhecer o bastante o quão necessário é o compartilhamento, o auxílio, a rememoração e a contradição para nos mantermos no caminho correto e seguir adiante.*¹

Aquilo que motiva todo o pesquisador e pesquisadora são as questões de seu próprio tempo. Construir novas formas de ver e saber sobre o mundo não é obra do isolamento, mas do diálogo com colegas, professores, familiares, amigos e amigas. Esta pesquisa tem contribuições a dar apenas porque houve quem, direta e indiretamente, me ajudou a pensar coletivamente, seja através de discussões filosóficas, seja através de trivialidades cotidianas que, não obstante, também podem ser reveladoras de inquietações tão profundas quanto os debates mais abstratos da metafísica.

Por essa razão, agradeço à Universidade de Brasília, ao Programa de Pós-Graduação em História da UnB e à CAPES pelo suporte institucional que tornou este trabalho viável.

Ao meu orientador, Arthur Assis (HIS-UnB), pela correção esmerada de meus textos e por equilibrar rigor acadêmico e respeito integral à minha autonomia intelectual. Ter encontrado uma orientação que balanceia exigência e generosidade é um privilégio.

À banca, os professores Jorge Grespan (HIS-USP) e Giovanni Zanotti (CEIS20-UC), pela leitura cuidadosa do meu trabalho e pelas sugestões enriquecedoras trazidas durante a banca de qualificação.

Ao Núcleo de Estudos do Pensamento Alemão (NEPA/UnB), pela oportunidade de conhecer os debates da *Hegel Forschung* e colaborar para a produção dos *Ensaio Filosóficos*

¹ GOETHE. O experimento como mediador entre objeto e sujeito. In: **A metamorfose das plantas**. São Paulo: Edipro, 2019, p. 88.

do professor Marcos Müller (FIL-UNICAMP). Em especial, ao professor Fábio Nolasco (FIL-UnB), um dos coordenadores do grupo de leitura de Hegel do NEPA, pelo apoio decisivo para a execução de um minicurso sobre Marx na Semana Universitária da UnB, ministrado por mim e pelo colega e amigo Hugo Régis (FIL-UnB). Este minicurso deu origem a um grupo de estudos sobre o pensamento de Marx temos coordenado em conjunto desde então.

Agradeço à minha família, meu pai, minha mãe e meu irmão, por todos os cuidados que tive a oportunidade de usufruir para conseguir fazer pesquisa no Brasil. Sem apoio familiar, fazer pesquisa se torna muito difícil.

Por fim, ao meu companheiro Fábio Maolly e aos meus amigos Mateus Siqueira, Maria Clara, Bruna, Ana Heloísa, Tiago, Beatriz, Cibele, Gabriel Luan, Isabel, Isabela, Pedro Zeus e Cecília. A diversão e leveza nessa jornada, devo a eles.

Não saber de si é viver. Saber mal de si é pensar.

Saber de si, de repente, como neste momento
lustral, é ter subitamente a noção da mónada
íntima, da palavra mágica da alma. Mas essa luz
súbita cresta tudo, deixa-nos nus até de nós.

Foi só um momento, e vi-me. Depois já não sei
dizer sequer o que fui.

Fernando Pessoa, **Livro do Desassossego**, p. 76.

SUMÁRIO

RESUMO	8
LISTA DE ABREVIATURAS	9
Introdução	10
PARTE 1. DIALÉTICA E CONSCIÊNCIA HISTÓRICA	18
Capítulo 1. O espírito organizado da contradição	19
Capítulo 2. A eternidade do capital: entre Marx e Adorno, cem anos de capitalismo	40
Capítulo 3. A crítica da carência por sentido	57
Capítulo 4. Dialética como lógica da não-identidade: experiência histórica e mundanidade da consciência.....	69
PARTE 2. PROGRESSO E REGRESSÃO	83
Capítulo 5. A história dos conceitos de progresso e regressão entre dialética e hermenêutica	84
Capítulo 6. A Revolução Francesa e a sociedade de classes na perspectiva histórico-mundial.....	101
Capítulo 7. Entre a história do antissemitismo e a crítica da economia política	114
Considerações finais: Adorno e a crítica do mundo das mercadorias	130
Referências bibliográficas	139
Declaração de autenticidade.....	144

RESUMO

O conceito de história possui um antagonismo constitutivo: se por um lado refere-se a formas de conhecimento que atribuem sentidos diversos ao passado, por outro designa uma experiência unitária do ser humano no tempo. A minha proposta é mostrar como esse traço inerente ao conceito de história é tão fundamental para o pensamento de Adorno durante toda a década de 1960 quanto a sua crítica à ontologia fundamental. A partir de um curso de introdução à dialética ministrado em 1958, Adorno passa a se deter no conceito de história tanto do ponto de vista dos procedimentos analíticos do conhecimento histórico quanto do ponto de vista da história como um todo que abarca um curso contínuo de acontecimentos. Essa atenção é mantida e aprofundada em seu curso sobre *História e liberdade*, ministrado entre 1964 e 1965, e em sua *Dialética negativa* (1966). O meu trabalho investiga esse conjunto de textos com o objetivo de indicar como uma filosofia da história se faz centralmente presente na dialética negativa, o projeto principal da obra tardia de Adorno. Ao considerar que a dialética é uma crítica da experiência da modernização e da universalização da forma-mercadoria, Adorno propunha que a investigação filosófica se deveria centrar na estrutura dialética da história, exposta por ele como uma dialética entre universal – traduzido pelas formas fetichizadas do capital – e particular – a experiência concreta dos indivíduos e das relações sociais. Tal compreensão da natureza dialética da história como expansão e reprodução do capital será analisada tendo em conta que Adorno considerava o diagnóstico hegeliano da cisão entre subjetividade e objetividade o seu principal ponto de partida filosófico. A ideia é indagar como Adorno estrutura uma reflexão especulativa sobre a natureza dialética da história mundial, embora vivesse em um momento de declínio da filosofia especulativa da história. Por meio de uma interpretação da dimensão especulativa do pensamento de Adorno acerca da história, analiso como seu modelo de uma dialética negativa se engaja criticamente com eventos como a Revolução Francesa e o Holocausto. Adorno trata ambos como expressões da dialética entre progresso e regressão que transforma a história em uma experiência transsubjetiva do tempo. A minha hipótese é a de que Adorno desenvolve uma crítica filosófica da história do capital.

palavras-chave: teoria crítica, filosofia da história, dialética, Theodor Adorno.

LISTA DE ABREVIATURAS

Textos de Adorno abreviados quando citados:

IaD – *Introdução à Dialética*. Tradução de Erick Lima, 2022. [Curso ministrado em 1958].

DN – *Dialética Negativa*. Tradução de Marco Antônio Casanova, 2009. [Publicado originalmente em 1966].

DE – *Dialética do Esclarecimento*. Tradução de Guido Antônio de Almeida, 1985. [Publicado originalmente em 1947].

EcF – *Ensaio como Forma*. Tradução de Jorge de Almeida, 2003. [Publicado originalmente em 1958].

HaF – *History and Freedom*. Tradução de Rodney Livingstone, 2006. [Curso ministrado entre 1964-1965].

TsN – *Teses sobre a Necessidade*. Tradução de Verlaine Freitas, 2003. [Publicado originalmente em 1962].

OEP – *O que significa elaborar o passado*. Tradução de Wolfgang Leo Maar [pt.]; Tradução de Henry Pickford [ing.], 1995; 2005. [Conferência radiofônica proferida em 1959].

Textos de Hegel abreviados quando citados:

RnH – *Razão na História*. Tradução de Artur Morão, 1995. [Publicado originalmente em 1837].

FdH – *Filosofia da História*. Tradução de Maria Rodrigues e Hans Harden, 2008. [Publicado originalmente em 1837].

LFFD – *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito*. Tradução de Marcos Müller, 2023. [Publicado originalmente em 1821].

INTRODUÇÃO

Em 1927, Heidegger lançou *Ser e Tempo*, um dos textos filosóficos mais importantes do século XX, apenas quatro anos depois do lançamento de *História e Consciência de Classe* (1923), de György Lukács. Ambos, de formas bem diferentes, abordam o problema da reificação da subjetividade humana. Se em Heidegger, por um lado, o status de coisa do “ente” aparece sob a indagação pelo “puro ser”², em Lukács a condição de objeto dos seres humanos só pode ser considerada como problema filosófico na medida em que se inscreve no desenvolvimento histórico do capitalismo³.

Os dois autores são de enorme importância para as reflexões que Theodor Adorno desenvolveu no decorrer de toda a sua vida. Na *Dialética Negativa*, lançada em 1966, a primeira parte do texto é quase integralmente dedicada a uma crítica da ontologia fundamental de Heidegger⁴. Nesse mesmo texto, também é notável o impacto que Adorno tivera em sua juventude, ao ler *História e Consciência de Classe*. Este último livro se manteve altamente relevante para as reflexões de Adorno, sobretudo se se leva em conta que o seu projeto de é estruturado nos termos de uma crítica das antinomias do pensamento moderno burguês – parte e todo, forma e conteúdo, quantidade e qualidade, imediatidade e mediação, dualismo e identidade, contemplação e práxis. Mesmo com 40 anos de diferença entre o jovem Heidegger, o jovem Lukács e o Adorno tardio, havia em comum uma indagação radical acerca do sentido do fazer filosófico.

Ser radical significa tomar as coisas pela raiz, ou buscar pela origem de um problema. Os projetos dos três filósofos têm em comum a radicalidade de questionar o sentido crescentemente escolar da filosofia especializada no decorrer do século XX, de modo a indicar como o pensamento filosófico deveria ter por sentido não as querelas especializadas das

² HEIDEGGER, M. **Ser e Tempo**. Campinas: Editora Unicamp; Petrópolis: Vozes, 2012.

³ LUKÁCS, G. A reificação e a consciência do proletariado. In: **História e Consciência de Classe**. São Paulo: Martins Fontes, 2018.

⁴ Para uma melhor compreensão da relação entre Adorno e Heidegger e a crítica da carência humana por sentido como “carência ontológica”, é aconselhável ver mais em: DE CAUX, L. A ontologia como a nova ideologia alemã: Adorno e a crítica da carência ontológica. **Síntese**, Belo Horizonte, v. 47, nº 147, p. 93-122, jan-abr, 2020 e SAFATLE, V. **Dar corpo ao impossível**: o sentido da dialética a partir de Theodor Adorno. Belo Horizonte: Autêntica, 2019, p. 145-173. Mais especificamente, cabe dar atenção à primeira seção do segundo capítulo do livro de Safatle, intitulada “Ser e sujeito: A sombra de Heidegger e a violência contra a origem”.

ciências, mas a própria relação entre teoria e prática. Contudo, a forma como Heidegger e Adorno tematizam esse problema comum torna-se muito diferente.

Logo no início do *Ser e Tempo*, Heidegger indica que a pergunta pelo ser, tal como sugerida por ele, consiste em uma “interpretação do ente propriamente histórico em sua historicidade”⁵, e não em uma teoria dos conceitos ou mesmo uma teoria da história do ser no tempo. Heidegger é enfático ao conduzir a pergunta sobre o sentido do ser de modo a tentar torná-la “transparente”⁶, mas não do ponto de vista da teoria do conhecimento, como propõe a teoria kantiana. Com o kantismo, essa questão se torna irrelevante, na medida em que importa apenas a forma da conceituação das coisas conforme elas já podem ser entendidas de modo imediato pela consciência, restando ao filósofo apenas desvendar “os juízos secretos da razão comum”⁷. Para Heidegger, era necessário orientar o problema para uma perspectiva mais concreta, na medida em que a pergunta pelo ser importa não ao conhecimento especializado, mas à vida como um todo propriamente dita⁸.

Adorno parece ter sido um dos poucos que, já na década de 1930, foi capaz de detectar as dimensões ideológicas profundas do projeto heideggeriano, aquilo que ele chamará de “carência ontológica”⁹. Adorno passará o restante de sua vida denunciando as imbricações ideológicas dessa ontologia, cuja popularidade foi considerável. Contudo, à presente investigação não importa tanto a rivalidade entre Adorno e Heidegger. Importante antes ressaltar como aquele, assim como este, também, em larga medida, se propôs a perguntar filosoficamente sobre um sentido que ultrapassa o sentido das ciências. Contudo, a pergunta de Adorno não é pelo sentido do “puro ser”, como em Heidegger, mas pelo sentido da própria filosofia, na medida em que esta última, como ele coloca no início da *Dialética Negativa*, perdeu o instante de sua realização¹⁰.

O que Adorno tem em vista com essa ideia é a circunstância da não realização das expectativas revolucionárias de esquerda, que ainda estavam em aberto nas décadas de 1920 e

⁵ HEIDEGGER, *Ser e Tempo*, p. 55.

⁶ Essa é uma categoria recorrente em *Ser e Tempo* (1927) e, para Adorno, um dos mais fortes indícios de que o projeto de Heidegger se desenvolve nos termos de uma nostalgia do originário com tendências reacionárias, a despeito da validade objetiva da indagação proposta por Heidegger, como reitera o próprio Adorno na *Dialética Negativa* (1966), ao abordar o tema da “carência ontológica”. Em *Ser e Tempo*, Heidegger diz: “A pergunta pelo sentido do ser deve ser feita. Se é uma pergunta ou mesmo a pergunta-fundamental, então tal perguntar exige uma adequada transparência”. HEIDEGGER, *Ser e Tempo*, p. 39.

⁷ HEIDEGGER, *Ser e Tempo*, p. 39.

⁸ HEIDEGGER, *Ser e Tempo*, 2012.

⁹ ADORNO, T. *Dialética Negativa*. Zahar: Rio de Janeiro, 2009.

¹⁰ DN, p.7: “A filosofia, que um dia pareceu ultrapassada, mantém-se viva porque se perdeu o instante de sua realização”.

1930. Seria preciso conferir um novo sentido ao fazer filosófico. Esse sentido, contudo, deve vincular-se à meta paradoxal de que a filosofia leve a si mesma à sua extinção. Isto porque a filosofia, para Adorno, é uma atividade que decorre da experiência cindida entre subjetividade e objetividade e, e tal cisão (*Entzweiung*) não é para ele algo de essencial à condição humana. É, em vez disso, fruto do desenvolvimento histórico do capitalismo, ou seja, da expansão geográfica da forma-mercadoria. Assim, o fim do capitalismo poderia para ele representar o fim da necessidade da própria filosofia¹¹. O fazer filosófico não poderia, nem deveria ser uma prática social eterna, diferentemente do que parece ter sido o caso para o projeto heideggeriano da década de 1920.

Para Adorno, não há conceitos que se possam pretender eternos em face das transformações históricas. Heidegger, no entanto, começa *Ser e Tempo* indicando como a pergunta pelo ser tende a repetir-se eternamente no seio da experiência humana. A *Dialética Negativa* é, quanto a isso, a antípoda de *Ser e Tempo*, e tal relação deve ser levada em consideração para os objetivos desta pesquisa. Diferentemente de Heidegger, Adorno propõe-se a desenvolver uma filosofia que, ao invés de tornar a ideia da historicidade somente uma base do conceito de ser, adentra-a. O intuito desta investigação é explorar a centralidade que o conceito de história desempenha no pensamento tardio de Adorno.

Theodor Adorno não é, como Lukács, um filósofo que passou por transformações significativas em seu pensamento. Lukács passa por uma transformação profunda, na qual declaradamente se distancia de suas ideias de juventude¹². Na década de 1920, Lukács criticava o modelo de dialética de Engels e Kautsky, extremamente influente no período. A partir das décadas de 1950 e 1960 ele se reaproxima da perspectiva engelsiana, e passa a desenvolver seu projeto de *A Ontologia do Ser Social* (1976), publicada apenas após sua morte. Em Adorno, pelo contrário, sua jornada intelectual é marcada pela continuidade e aprofundamento das questões de sua juventude. A ideia de história natural, por exemplo, proposta em um sentido bastante diferente daquele da doxografia das ciências naturais do século XVIII, é desenvolvida por ele no início de sua carreira, em 1932, e continua a ser uma questão central na *Dialética*

¹¹ Essa é uma das ideias mais relevantes da *Dialética Negativa*, mas Adorno não a comenta explicitamente. O mais próximo disso é, justamente, quando Adorno alega que a filosofia só se mantém viva porque foi perdida a chance de sua “realização”. Isso quer dizer que, se o indivíduo se identificasse plenamente com a forma ideal do conceito moderno de liberdade, a prática filosófica perderia relevância. A filosofia ainda é uma prática necessária porque a expectativa de realização da liberdade moderna não se efetivou. Sobre isso, Safatle diz o seguinte: “O famoso aforisma de Adorno: ‘A filosofia que um dia pareceu ultrapassada mantém-se viva porque se perdeu o instante de sua realização’ é, à sua maneira, fiel à indissolubilidade entre dialética e revolução.” (p. 206).

¹² LUKÁCS, G. Prefácio (1967). In: **História e Consciência de Classe**, 2018.

Negativa, mais de 30 anos depois, sobretudo em seu segundo modelo do livro, intitulado “história natural e espírito do mundo”, um dos textos mais importantes para esta dissertação.

Há outra diferença relevante entre Lukács e Adorno. O jovem Lukács de *História e Consciência de Classe* nutria expectativas quanto à realização do proletariado como sujeito-objeto idêntico da história, ou seja: a classe proletária, ao tomar consciência de sua condição de coisa para a reprodução das relações capitalistas que têm por finalidade o lucro, poderia unificar teoria e prática e tornar-se o verdadeiro sujeito do processo social total. Com isso, o proletariado poderia transformar radicalmente a realidade histórica e seu significado no tempo e romper a cisão entre sujeito e objeto. Adorno, diferentemente, faz, na década de 1960, o diagnóstico do bloqueio das expectativas de superação das contradições capitalistas através da luta de classes¹³.

Com isso, o filósofo enxerga como saída a possibilidade de elaboração de uma crítica da história do capital. Não caberia ao intelectual, naquele momento, expor o que fazer e como fazer, mas desvelar as contradições internas da realidade universalizada do capital, tanto em seu nexos lógico-categorial quanto do ponto de vista histórico, para desorientar o futuro pré-determinado pela tendência de manutenção da forma de sociabilidade capitalista. Adorno insiste em se perguntar pela não-identidade entre conceito e coisa: trata-se de questionar o significado das relações materiais sem recair em qualquer tipo de determinação ulterior às formas de relação.

¹³ É devido a esse diagnóstico, presente na *Dialética Negativa* (1966), que Habermas propõe uma crítica da filosofia negativa da história de Adorno. Para ele, a reflexão de Adorno sobre o progresso da experiência humana no tempo não estabelece um paradigma positivo de racionalidade, mas apenas propõe a crítica das determinações do pensamento humano sob a universalização da forma-mercadoria. Em parte, a crítica de Habermas a Adorno é importante para uma compreensão do próprio projeto de razão comunicativa do primeiro que, depois da morte de Adorno em 1969, passa progressivamente a ser considerado uma das figuras mais proeminentes ligadas ao legado de Adorno, pois foi seu assistente no *Institut für Sozialforschung* entre 1956 e 1959. Embora distancie-se do projeto teórico de Adorno, em 1995 Habermas dá uma entrevista interessante à Folha de São Paulo, em que menciona o tema da história como forma de conhecimento crítica às tradições, o que remete às reflexões de Adorno que serão aqui abordadas. Ele relata o seguinte: “acho que um elemento da condição moderna, da nossa situação existencial moderna, é que devemos, pelo menos, ter a possibilidade de questionar as tradições. E penso que a história nunca pode ser verdadeiramente nossa mestra num sentido afirmativo. Na medida em que podemos aprender alguma coisa da história, só aprendemos a partir de experiências negativas. Ou seja, descobrimos em 1945, com horror, tudo o que se passou de errado. Aprendemos também, em formato pequeno, quando algo dá errado, e nesse momento, um pano-de-fundo tradicional, até então aceito ingenuamente, torna-se problemático. Nessas circunstâncias, devemos ter a possibilidade de recuar, como o sr. diz, para sondar a situação, e também, em última análise, para decidir que tradições queremos continuar e quais as que não queremos.” HABERMAS, J. A história negativa. Entrevista a Barbara Freitag e Sergio Paulo Rouanet. **Folha de São Paulo**, Caderno Mais!, São Paulo, 30 abr. 1995, p. 7. Disponível em: <<https://www1.folha.uol.com.br/fsp/1995/4/30/mais!/7.html>>. Acesso em: 21 abr. 2025.

Diante dessa discussão filosófica, qual o papel que o conceito de história desempenha na última década de vida de Adorno? A minha hipótese é a de que, nos anos 1960, o filósofo compreende que a história não pode ser considerada apenas da perspectiva filosófica quanto ao seu próprio desenvolvimento em escala mundial, mas também deve ser abordada à luz do seu antagonismo interno. Tal antagonismo provem de que a história é não apenas a experiência humana no tempo, mas além disso uma forma de conhecimento especializado, com uma diversidade interna de interpretações e formas de representação do passado. Essa situação pressiona Adorno a justificar a filosofia da história que ele mesmo desenvolve. É-lhe necessário explicar como a modalidade de consciência histórico-filosófica não é apenas *uma* modalidade de consciência entre outras, mas precisamente *a* forma de pensamento que exige o rompimento da cisão entre teoria e prática política. Adorno quer expor como o pensamento pode se traduzir em uma forma de ação. Nesse sentido, combinadas, a racionalidade teórica e aquilo que ele denomina por experiência espiritual (*geistige Erfahrung*), não seriam outra coisa senão uma forma de trabalho humano com uma finalidade. Essa finalidade, no entanto, não deve se resumir à pretensão de autorregulação das ciências, posto que deve ser convertida em crítica da pretensão de eternidade e naturalização da experiência capitalista¹⁴, a qual precisa ser analisada a partir de seu desenvolvimento histórico e conceitual, simultaneamente.

Procuro indicar que Adorno, a partir do final dos anos 1950, momento em que ele ministra seu curso publicado como *Introdução à Dialética* (1958), passa a dedicar maior atenção ao problema do antagonismo interno do conceito de história. Essa atenção se intensifica progressivamente no curso sobre *História e Liberdade* (1964-65) e, por fim, em sua *Dialética Negativa* (1966), especialmente no seu “segundo modelo” presente no livro. O trabalho que se segue é em larga medida baseado na leitura e análise desses três textos. O objetivo é indicar que Adorno defende uma compreensão especulativa da história, considerando-a como um todo em que se expressa e se reproduz a dualidade e a contradição entre a coerção do universal, ou seja, a universalidade da forma-mercadoria à nível global, e a identidade do particular, as relações materiais concretas e historicamente determinadas.

Para além dos três textos mencionados, é preciso chamar atenção para a relevância que a análise de outras quatro conferências de Adorno assumem no contexto desta dissertação.

¹⁴ Para elucidar melhor a relevância dessa questão, pode-se considerar que, nos anos 1990, Fukuyama, em *O Fim da História*, procurou afirmar que, com o colapso do modelo socialista soviético, não haveria outra forma de sociabilidade que não a da democracia liberal. Para Fukuyama, o fim da história é o limite da possibilidade de transformação das formas de sociabilidade em um mundo globalizado. Ver mais em: FUKUYAMA, F. **O Fim da História**. Rio de Janeiro: Rocco, 1992.

Como é sabido, muito do que o filósofo discutia em suas aulas ou conferências, confluía para as reflexões que integram a *Dialética Negativa*. Foi necessário trabalhar com as conferências *Ideia de História Natural* (1932) e *Capitalismo tardio ou Sociedade Industrial?* (1968). Apesar de a primeira integrar a fase jovem de Adorno, ali o filósofo desenvolve pela primeira vez, publicamente, suas reflexões acerca do antagonismo entre história e natureza, problema com o qual irá se ocupar progressivamente mais na década de 1960. Na segunda parte, intitulada “Progresso e regressão na filosofia negativa da história de Adorno” são fundamentais os ensaios *O que significa elaborar o passado?* (1959), e *Progresso* (1962). Não há muitos materiais em que Adorno elabore sistematicamente o problema da história e da consciência histórica. Ambos os textos são materiais por ele produzidos em que a ideia de história adquire centralidade, e que corroboram a minha ideia de que foi tardiamente que Adorno passou a dedicar-se enfaticamente a questionar-se sobre a necessidade de uma filosofia da história, junto às suas reflexões nos campos da filosofia prática e da crítica à ontologia.

Embora a *Dialética Negativa* não seja um modelo de pensamento como a fórmula especulativa hegeliana, Adorno deixa claro em seu texto que “a filosofia não pode abdicar da especulação”¹⁵. Especular sobre a história, para Adorno, torna-se refletir sobre o passado a partir do presente e do que pode vir a ser o futuro. Nesse sentido, não está em jogo uma compreensão do passado como um problema da ordem da ciência, ou da “história-problema”, mas como um problema prático, de ordem existencial e objetiva imediata. A Adorno, o passado só importa na medida em que se faz presente, ou seja, se faz permanente no significado imediato da experiência presente, como indica o conceito de historicidade¹⁶. Assim, Adorno vê a necessidade de explicar a validade da forma de exposição do passado por ele proposta, o que o leva a mencionar alguns debates acerca de acontecimentos históricos relevantes para os processos globais de transformação do significado unitário da experiência humana no tempo, imposto pela forma da coerção econômica.

Deve-se ressaltar que aquilo que interessa a Adorno é a história mundial, mas na medida em que essa história é a própria história do desenvolvimento do conceito de história mundial. Com isso, Adorno não defende qualquer tipo de análise transhistórica da experiência humana,

¹⁵ ADORNO, *Dialética Negativa*, Rio de Janeiro: Zahar, 2009, p. 19. Daqui em diante, citado como DN.

¹⁶ A “historicidade” é para Adorno um conceito que sinaliza tanto a transmissão e o acúmulo dos sentidos atribuídos às experiências históricas quanto a possibilidade de transformação, no presente, desses mesmos sentidos transmitidos. O propósito desta dissertação é trabalhar com essa ambiguidade, presente tanto no conceito de historicidade quanto no de história. No caso deste último, essa ambiguidade é latente quando considerado como par dialético da ideia de natureza. Ver mais em: ADORNO, T. A ideia de história natural. In: **Primeiros escritos filosóficos**. São Paulo: Editora UNESP, 2018.

mas uma reflexão que se pretende uma crítica especulativa do desenvolvimento da modernização como expansão geográfica da forma-mercadoria, na medida em que o capital irrompe como condição de sociabilidade através de uma história de longo desenvolvimento que culmina em sua globalização. Essa história se inicia no século XVI, com a forma do capital mercantil, e o conceito de capital se cristaliza no século XIX, na forma do capitalismo industrial inglês. Deve-se considerar que a forma-mercadoria é para Adorno, na esteira de Marx, o princípio mais básico de inteligibilidade das relações sociais no capitalismo globalizado¹⁷.

Esta dissertação está dividida em duas partes. Na primeira parte, intitulada “Dialética e consciência histórica” estão dispostos quatro capítulos. Nela, dedico-me a consideração sobre como o método dialético, de Hegel a Adorno, equivale a um modelo de autocritica da consciência histórica – o que, em Adorno, se torna patente na década de 1960. No primeiro capítulo, tematizo como a cisão (*Entzweiung*) moderna entre subjetividade e objetividade está na origem das antinomias do pensamento burguês, de modo a expor que a dialética surge como método que pretende organizar conceitualmente as contradições, ou seja, as antinomias, da modernidade tardia, mais precisamente, do século XIX. Esse modelo de dialética, surgido com Hegel, é o germe do modelo de dialética de Adorno. No segundo capítulo, exponho como Adorno opta pela dialética como método de crítica da consciência histórica na medida em que, para ele, as condições estruturais do capitalismo tardio se mantêm essencialmente as mesmas do capitalismo industrial emergente na década de 1860, o que é para o filósofo um indício de que a humanidade estaria acorrentada ao passado da origem da sociabilidade capitalista e da reificação das relações sociais. No terceiro capítulo, abordo como Adorno desenvolve uma crítica das carências humanas, mas não com o intuito de oferecer um modelo de consciência que se proponha a orientar os indivíduos, carentes por uma vida com finalidade. Examinado aqui a denúncia feita por Adorno de que o projeto heideggeriano de *Ser e Tempo*, ao posicionar a pergunta pelo “ser” como uma necessidade humana, culmina em uma retificação das formas de existência baseadas na alienação e na exploração dos indivíduos como objetos. No quarto capítulo, por fim, sugiro que a dialética em Adorno é um método que tem por intuito expor a processualidade das experiências histórica e lógico-conceitual, opondo-se radicalmente a qualquer forma de conhecimento ontológica sobre o ser.

A segunda parte reúne os três últimos capítulos da dissertação, e serve à consideração do método dialético proposto por Adorno em sua possível relação com a historiografia

¹⁷ Ver mais em: DELLA TORRE, B. Adorno, leitor de Marx. **Sociol. Antropol.**, v.09, Rio de Janeiro, mai-ago, p. 519-541, 2019.

especializada. Na medida em que se propõe como autocrítica da consciência histórica, a dialética esbarra com a diversidade de sentidos conferidos ao passado pela prática historiográfica especializada. Para justificar uma forma especulativa de análise do passado, Adorno faz uso dos conceitos de progresso e regressão como conceitos capazes de identificar objetivamente o sentido uníssono, transsubjetivo, atribuído à experiência histórica com o decorrer da modernização e da expansão da forma-mercadoria.

Assim, o quinto capítulo parte da historicização que Adorno faz dos conceitos de progresso e regressão em *História e liberdade*, mas considerando uma tensão entre a leitura dialética de Adorno e a hermenêutica desses conceitos, tal como sugerida por Koselleck em seu ensaio intitulado “‘Progresso’ e ‘declínio’: um adendo à história de dois conceitos”. Em seguida, no sexto capítulo, exponho como Adorno reincorpora a interpretação especulativa sugerida por Hegel da Revolução Francesa como um processo social progressivo-recursivo para se contrapor ao revisionismo dos anos 1960 que passava a questionar a Revolução como um processo inscrito nas tendências de emancipação burguesas. No sétimo capítulo, por fim, me detenho em como Adorno, ao conferir centralidade à *Shoah* como evento que torna explícita a regressão inerente à consciência histórica moderna, exerce notável influência para o desenvolvimento da crítica dialética do antissemitismo nazista como fenômeno inscrito no desenvolvimento histórico da forma de racionalidade burguesa¹⁸.

¹⁸ É relevante assinalar que a discussão com a literatura secundária acerca da relação entre história e dialética em Adorno será feita no decorrer da dissertação. Diferentemente das interpretações anglófonas, como as de O'Brian, Pippin e outros, a literatura brasileira especializada em Adorno tende a dar ênfase no olhar atento de Adorno à história. Isso é evidente se se considera textos como: DE CAUX, L. **A Imanência da Crítica: os sentidos da crítica na tradição frankfurtiana e pós-frankfurtiana**. São Paulo: Loyola, 2021; DELLA TORRE, B. Adorno, leitor de Marx. **Sociol. Antropol.**, v.09, Rio de Janeiro, 2019; FLECK, A. Theodor W. Adorno: um crítico na era dourada do capitalismo. Tese (Doutorado) – Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2015; SAFATLE, V. **Dar corpo ao impossível: o sentido da dialética a partir de Theodor Adorno**. Belo Horizonte: Autêntica, 2019; NOBRE, M. **A dialética negativa de Theodor W. Adorno: a ontologia do estado falso**. São Paulo: Iluminuras; FAPESP, 1998 e outros textos aos quais me refiro ao longo do trabalho.

PARTE 1. DIALÉTICA E CONSCIÊNCIA HISTÓRICA

Capítulo 1. O espírito organizado da contradição

Em um chá oferecido por Goethe em 1827, conversando com o anfitrião, Hegel, ao caracterizar a dialética, “apresentou-a simplesmente como o espírito de contradição organizado”.¹⁹ Um século depois de Hegel anunciar essa concepção acerca de um modelo de pensamento caracterizado por Paulo Arantes como alheio a definições, a ideia mantém-se pertinente às reflexões de Adorno, embora este último se autointitule um pensador antissistemático.

Diante das experiências de modernização contraditórias no seio da formação do Estado alemão, Hegel elabora uma teoria da modernidade como cisão (*Entzweiung*) entre sujeito e objetividade. Entendo por cisão a ideia que Ritter sintetiza em *Hegel e a Revolução Francesa* (1969), quando afirma que, para Hegel “o presente vive uma dicotomia; (...) Através de sua ciência, o universo divino se transforma em natureza morta e mecânica”²⁰. Ritter descreve em seguida como esse processo é um resultado da modernização: “o que era o uno no mundo antigo, se torna independente em relação àquilo existente e em oposição a ele”²¹. Ele acrescenta: “o que se desintegra como subjetividade e objetividade e permanece independentemente em contradição um com o outro, permanece historicamente unido na forma da dicotomia”.²²

A ênfase de Ritter na ciência serve aqui como um indicativo de que se deve pensar a “cisão” ou “dicotomia” a partir do desenvolvimento das ciências na modernidade, na medida em que se trata da instituição social que transforma o “universo divino” em “natureza morta, mecânica”. Essa concepção de Ritter é compartilhada por Adorno, embora, diferentemente do primeiro, Adorno seja um crítico do que em Ritter parece ser uma nostalgia da “unidade perdida”. A forma moderna de subjetivação é marcada por uma consciência cindida entre razão (*Vernunft*) e entendimento (*Verstand*), por isso a formação moderna (*Bildung*) estaria envolvida em um processo de reificação do mundo vinculado, em sua gênese, ao iluminismo.

¹⁹ ARANTES, P. Origens do Espírito de Contradição Organizado. In: **Ressentimento da Dialética**. São Paulo: Paz e Terra, 1996, p. 213: “Eckermann registrou a tirada nos seguintes termos: a dialética “nada mais é do que o espírito de contradição ordenado, e metodicamente cultivado, alguma coisa que se encontra em todos os homens, o dom supremo de distinguir o verdadeiro do falso.”

²⁰ RITTER, J. **Hegel and the French Revolution**. Baskerville: MIT, 1984, p. 63.

²¹ RITTER, **Hegel and the French Revolution**, p. 64.

²² RITTER, **Hegel and the French Revolution**, p. 65.

Neste caso, deve-se lembrar da tese de Adorno e Horkheimer acerca da natureza dialética da *Aufklärung*.

O que se pode chamar de cisão tem por sintoma o “curto-circuito”²³ da desidentificação entre o sujeito e sua realidade social, expressados, sobretudo, no período vivido por Hegel, pelo recurso a ironia dos intelectuais românticos do século XIX²⁴. A dialética de Hegel, entretanto, na medida em que é “espírito organizado da contradição”, é uma tentativa de ir além da posição romântica ao considerar a contradição entre sujeito e realidade não como um resultado da volatilidade da experiência de modernização, mas como “força de transformação e produção”.²⁵

Em *Diferença entre os sistemas filosóficos de Fichte e Schelling* (1801), Hegel explica como a filosofia é uma necessidade de seu tempo, uma necessidade derivada da cisão entre subjetividade e objetividade. Em uma modernidade marcada pela fragmentação dos sentidos da experiência subjetiva devido ao desenvolvimento tecnológico, a divisão do trabalho e àquilo que Hegel denominará como abstração dos meios de satisfação das carências, somente a filosofia poderia justificar racionalmente uma experiência verdadeira de saber, uma experiência em que se reconhece a “identidade consciente do finito e do infinito, a unificação de ambos os mundos, do mundo sensível e do inteligível, do necessário e do livre”²⁶. Por isso,

Quando a potência de unificação desaparece da vida dos homens e as oposições perdem sua viva referência mútua e integração, ganhando independência, surge então a necessidade da filosofia.²⁷

Tanto Kant quanto Hegel entendem que a *Bildung* é resultado da dualidade entre razão e entendimento. Ambos são momentos necessários à racionalidade moderna como processo intelectual. Deve-se dizer que o entendimento, em Kant, é caracterizado como a faculdade humana capaz de determinar e decompor os fenômenos apreendidos pela sensibilidade, de modo a negar o caráter imediato da facticidade daquilo que aparece como dado no mundo. Já para Hegel, a razão (*Vernunft*), como momento dialético da inteligência moderna, opondo-se ao momento analítico caracterizado pelo entendimento kantiano, nega a autorregulação e a

²³ ARANTES, Origens do Espírito de Contradição Organizado, 1996.

²⁴ Arantes descreve como a visão de Hegel era a de que os românticos estavam “condenados a dialética”, tendo em vista que faziam “da sua sensibilidade e inteligência espelhos do ambiente transitório”. Essa postura, segundo o filósofo brasileiro, apresentava que os românticos perfaziam “o jogo volúvel da ironia” que “concerne antes de tudo à vida das ideias, com as quais, no seu malabarismo de vanguarda, os românticos brincavam como se fossem bolhas de sabão”. ARANTES, Origens do Espírito de Contradição organizado, p. 226; 229-230.

²⁵ SAFATLE, V. **Dar corpo ao impossível: o sentido da dialética a partir de Theodor Adorno**. Belo Horizonte: Autêntica, 2019, p. 258.

²⁶ HEGEL, *Diferencia entre el sistema de filosofia de Fichte y el de Schelling*, p. 19.

²⁷ HEGEL, *Diferencia entre el sistema de filosofia de Fichte y el de Schelling*, p. 14.

decomposição do material empírico do entendimento como forma final de conhecimento, pois este se atém apenas às manifestações fenomênicas dos objetos de conhecimento. Hegel concentrará uma crítica à compreensão kantiana do caráter especulativo da razão pura, pois apontará o entendimento como um nível subjetivo de conhecimento, no qual se considera apenas as formas de manifestação do objeto, e não se reflete, pelo conceito, o “objeto” do conhecimento propriamente dito. Para Hegel, o objeto de conhecimento não deve ser considerado isoladamente, mas como parte que integra a relação de conhecimento entre sujeito e objeto. Hegel, então, apresenta de um modo crítico à concepção kantiana o terceiro momento da racionalidade, o momento da suspensão (*Aufhebung*) das contradições entre sujeito e objeto realizado pela razão pura (*Vernunft*), denominado por ele como momento especulativo. Na dialética especulativa, segundo Marcos Müller,

razão (*Vernunft*) e entendimento (*Verstand*) são “momentos internos (“lógico-reais”) da atividade de um pensamento puro, que não está mais em sua pureza a priori e em sua espontaneidade originária em oposição a uma posteridade prévia e absoluta do múltiplo da intuição sensível do dado, de sorte que o ser-dado do múltiplo na intuição, enquanto condição independente do conhecimento, passa a poder ser concebido como um momento imanente da autodeterminação desse pensamento. (...) As funções da unificação e integração da razão deixam de ser meramente regulativas e heurísticas, e passam a ser constitutivas do objeto do conhecimento especulativo²⁸.

Se, por um lado, a filosofia kantiana havia, com a *Crítica da Razão Pura* (1781), instaurado a concepção de que o saber científico deve estar vinculado a um exame da *certeza* acerca da justaposição do material empírico, Hegel, algumas décadas depois, apresenta como a tendência da razão de extrapolar a experiência e criar conhecimentos especulativos é benéfica. Na medida em que para Kant a dialética engendra ilusões, para Hegel, é através do caráter especulativo e dialético da razão pura que se deve problematizar a construção do conhecimento científico e de seus limites, pois considera-se a relação entre sujeito e objeto como um todo situado historicamente.

Assim, Hegel subverte a relação proposta por Kant entre razão e entendimento, na qual a razão assumiria apenas um papel regulador, e confere à razão um papel ativo. Para Hegel, o conhecimento especulativo seria um movimento autorreflexivo em cima das certezas “fixadas” pelo entendimento a partir da relação entre sensibilidade e empiria. A razão especulativa retroage sobre a ação do entendimento, dando às certezas acerca dos fenômenos um lugar

²⁸ MÜLLER, M. O idealismo especulativo de Hegel e a modernidade filosófica: crítica ou radicalização dessa modernidade?. *Revista Eletrônica Estudos Hegelianos*, v. 2, n. 2/3, 2006.

historicamente determinado em relação ao todo. Esse movimento é o que Hegel denomina por “Absoluto”²⁹.

É apenas no “Absoluto” que as certezas são convertidas em verdades historicamente determinadas, mas isso ocorre através de uma luta entre razão e entendimento,³⁰ fruto da cisão entre sujeito e realidade que ratifica conhecimentos contraditórios entre si, produzidos pelo entendimento. Hegel exclama que

A razão só alcança o Absoluto quando se liberta dessa essência múltipla e fragmentada; quanto mais sólido e deslumbrante é o edifício construído pelo entendimento, tanto mais inquieto se mostrará o esforço [próprio] da vida, presa ali como um fragmento, de escapar e sair à liberdade. Na medida em que esse esforço se delinea como razão, a totalidade das limitações é, ao mesmo tempo, aniquilada, pois a razão se refere ao Absoluto nessa aniquilação, e este é concebido e posto como mera aparição fenomênica; a cisão entre o Absoluto e a totalidade das limitações desaparece.³¹

É a partir da relação tensa entre razão e entendimento que Hegel pensa o estado de crise da modernização, na medida em que parece haver um descompasso entre a formação cultural (*Bildung*) possível no modo de vida e de produção da sociedade civil-burguesa, e o indivíduo, em suas necessidades particulares em relação à sociedade como âmbito de unificação dos sentidos da experiência vivida. Esse descompasso típico da “era das revoluções” é marcado, segundo Vladimir Safatle, por uma “balança contínua entre entusiasmo e melancolia da retração geral dos horizontes de expectativa”.³² Essa turbulência é evidente, por exemplo, nos textos históricos de Marx acerca da França pós-revolucionária.³³

O descompasso entre a certeza subjetiva acerca da experiência fenomênica e a verdade objetiva na unidade do “Absoluto” é esse “espírito da contradição”, pois embora o sujeito não se identifique completamente consigo próprio em sua existência material e imediata, a realidade mantém a si própria através de sua força de coerção social, sobretudo através daquilo que Marx caracterizou posteriormente, em *O Capital* (1867), como o caráter de fetiche da

²⁹ HEGEL, G.W.F. *Diferencia entre el sistema de filosofia de Fichte y el de Schelling*. Madrid: Alianza Editorial, 1989, p. 14.

³⁰ HEGEL, *Diferencia entre el sistema de filosofia de Fichte y el de Schelling*, p. 16.

³¹ HEGEL, *Diferencia entre el sistema de filosofia de Fichte y el de Schelling*, p. 13.

³² SAFATLE, *Dar corpo ao impossível*, p. 271.

³³ Refiro-me aos textos *As Lutas de Classe na França* (1850), *O 18 de Brumário de Luís Bonaparte* (1852) e *A Guerra Civil na França* (1871), em que Marx discute os períodos entre 1848-1851 e 1870-1871, ou seja, a primavera dos povos (1848), a instauração da Segunda República Francesa (1849), o autogolpe de Luís Bonaparte (1851) e a Comuna de Paris (1871) no contexto da Guerra Franco-Prussiana (1870-1871). O que se sobressai em comum nesses textos é o diagnóstico de uma derrocada das possibilidades de experiências revolucionárias, instauradas com a Revolução Francesa. Evidencia-se o tom contrarrevolucionário do período pós-revolução através, por exemplo, de eventos como a tomada de poder de Luís Bonaparte no contexto das eleições francesas de 1848: Luís Bonaparte representaria os valores tradicionais, apoiado pelos camponeses. O maior grupo popular, ao apoiar Bonaparte, opôs-se ao grupo dos montanhese na Constituinte e às candidaturas de revolucionários no processo eleitoral. Marx observa como os movimentos de camponeses e trabalhadores ora assumem um potencial revolucionário, ora são subvertidos pela hegemonia do poder burguês.

mercadoria. Explicarei detalhadamente esse conceito nas páginas seguintes. Por ora, basta introduzir que o fetichismo é o modo como se manifesta a coerção econômica, pois a forma de sociabilidade capitalista gera uma autonomização das relações sociais em favor da manutenção das trocas econômicas que tem por intuito o lucro, e não a satisfação humana. Se, diante desse diagnóstico, não se quer cair em niilismo, tal como Charlotte von Schiller caracterizou o espírito de contradição dos românticos, a verdade do espírito da contradição tem de ser cultivada, para Hegel, de maneira metódica e, portanto, de modo organizado.³⁴

Ao falar na dialética como espírito organizado da contradição, Hegel indica como a dialética é um método de crítica imanente. Pode-se compreender isso melhor a partir do § 31 de *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito* (1820), no qual a dialética é exposta por Hegel como “a alma própria do conteúdo, a qual faz brotar organicamente seus ramos e os seus frutos”.³⁵ Isso significa que a dialética tem de ser compreendida como um método de exposição crítica das configurações conceituais que se sucedem da relação entre as coisas e suas categorias equivalentes. É como aponta Hegel no §32:

As determinações no desenvolvimento do conceito são, de um lado, elas mesmas conceitos, de outro, porque o conceito é essencialmente enquanto ideia, elas estão na forma do ser-aí, e a série dos conceitos resultantes desse desenvolvimento é, por isso, ao mesmo tempo, uma série de configurações; é assim [enquanto conceitos e configurações] que elas devem ser consideradas.³⁶

Nesse sentido, a dialética opõe-se à ideia de que seria possível uma crítica extrínseca àquilo que é analisado, pois trata-se de um método de autocrítica do conceito.³⁷ Se a dialética é a autocrítica da experiência de produção de conhecimento realizada no seio de uma realidade cindida, pode-se interpretar que o papel da experiência filosófica na modernidade é visto, por Hegel, como uma experiência de crítica da historicidade dos saberes. É a historicidade que permite com que se entreveja a relação do conhecimento como um produto do entendimento (*Verstand*) com a realidade específica na qual esse conhecimento foi produzido.

Dessa forma, a dialética em Hegel pode ser pensada como o processo crítico de negação e superação/suspensão (*Aufhebung*) daquilo que é identificado como contraditório na

³⁴ ARANTES, **Ressentimento da Dialética**, 1996. Podemos pensar como há, portanto, inclusive uma relação entre a dialética como modelo filosófico e a discussão sobre a *Bildung*.

³⁵ HEGEL, G.W.F. **Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito**. São Paulo: Editora 34, 2022, p. 217. Daqui em diante, obra referenciada como LFFD.

³⁶ LFFD, p. 218.

³⁷ Cabe destacar dois trechos de Hegel, elaborados nesses mesmos § 31-32, em que Hegel expõe que “Considerar algo racionalmente não significa acrescentar de fora uma razão ao ob-jeto e assim elaborá-lo, senão que o ob-jeto é racional por si mesmo”. Logo em seguida, ele indica que esse método de autocrítica do conceito supera a condição cindida da realidade moderna, se voltando para a unidade real entre conceito e coisa: “No sentido mais especulativo, o modo do ser-aí de um conceito e a sua determinidade são uma e a mesma coisa”. LFFD, p. 217; 218.

experiência de senso comum³⁸, pois compreende-se, através dela, de que modo o processo racional produziu formas de saber historicamente determinadas e conflitantes. Na medida em que é um processo, a dialética tem uma potência criadora, precisamente quando a razão nega as certezas fixas do entendimento para que sejam evidenciadas as mudanças nas “configurações” das categorias. É nessa potência que se concentrarão tanto Marx quanto Adorno. Essa potência criadora é descrita da seguinte forma por Hegel em *Diferença entre os sistemas filosóficos de Fichte e Schelling* (1801):

Na medida em que a reflexão faz de si mesma seu próprio objeto, sua lei suprema – dada pela razão e mediante a qual se torna razão – é a sua própria aniquilação (...) Isso significa que, para ter consciência, ela deve impor a si a lei da autodestruição. A lei imanente, através da qual se constituiria de modo absoluto a partir de sua própria força, seria a lei da contradição³⁹.

A ideia da dialética como espírito organizado da contradição é também adequada para caracterizar a proposta de Adorno em sua *Dialética Negativa* (1966). Neste livro, Adorno quer “romper, com a força do sujeito, o engodo de uma subjetividade constitutiva”.⁴⁰ Trata-se de, no plano da crítica social, buscar manter o momento de verdade da experiência subjetiva, sobretudo o sofrimento da não-identidade entre subjetividade e objetividade; levando em conta que a historicidade experimentada pelo sujeito, com os processos de modernização, se tornou um conceito que sinaliza para modos de subjetividade “pré-constituídos” pelo desenvolvimento da experiência capitalista. Esse processo é interpretado por Adorno à luz do conceito lukacsiano de reificação. Adorno, tendo isso em vista, irá tentar desenvolver uma nova forma de compreensão do conceito de historicidade, na qual a ideia também remeta aos processos de descontinuidade da experiência histórica, de superação das contradições do presente que o tornam uma espécie de experiência eterna, com as mesmas configurações conceituais.⁴¹

³⁸ Em *Diferença entre os sistemas filosóficos de Fichte e Schelling* (1801), Hegel apresenta o entendimento também como uma experiência de conhecimento do “senso comum”, pois o entendimento, mesmo segundo a concepção kantiana, ainda se mantém em um nível de investigação empírico, ao fazer a decomposição do material adquirido pela experiência particular.

³⁹ HEGEL, *Diferencia entre el sistema de filosofia de Fichte y el de Schelling*, p. 19.

⁴⁰ ADORNO, T. *Dialética Negativa*. Zahar: Rio de Janeiro, 2009, p. 05. Daqui em diante, referenciada como DN.

⁴¹ Como será sugerido a seguir, para a tradição heideggeriana, por exemplo, a ideia de historicidade “é também a expressão da possibilidade de conhecer fenômenos dos quais não somos participantes imediatos, mas que provavelmente serão reconhecidos por sua natureza infinita, originada não na morte, no fim, mas no começo, no índice da (des)continuidade e perseverança das ideias”. Augusto de Carvalho complementa que a historicidade é uma consequência de que “todo acontecimento histórico ‘possui um aspecto espiritual [ideal], através do qual participa da eternidade. Pois o espírito [a ideia] está sujeito a mutações, mas não à transitoriedade”. DE CARVALHO, A. *The Meanings of Historicity – the End and the Beginning. Geschichtstheorie am Werk*, 2022. p. 3-5. As críticas de Adorno irão na direção de questionar esse aspecto de ‘eternidade’ a partir do qual o legado heideggeriano aponta uma instância transsubjetiva da experiência humana no tempo, sem desprezar a natureza infinita das ideias a que correspondem os fenômenos históricos. Essa infinitude, contudo, é para Adorno a própria transitoriedade da experiência histórica, e não sua eternidade.

Cabe explicar aqui o conceito de reificação, tão importante ao pensamento de Adorno. O conceito é desenvolvido por Lukács em seu célebre ensaio “A reificação e a consciência do proletariado” (1923). Nesse texto, Lukács se orienta pela interpretação crítica das categorias da economia política desenvolvidas por Marx em *O Capital* (1867), com o intuito de aprofundar a tese de que a generalização da forma-mercadoria teria culminado na coisificação da subjetividade humana.

Através dessa tese, Lukács expõe como a ideia de “modernização” corresponde ao processo de universalização da troca econômica, a partir do qual a mercadoria se tornou “forma dominante do metabolismo de uma sociedade”⁴². Com isso, ele quer dizer que, no decorrer do desenvolvimento do capitalismo, a troca monetária se estabeleceu como condição para a sobrevivência dos indivíduos e para a reprodução das sociedades à nível global. A relação entre indivíduo e natureza passou a ser mediada pelo mercado. O processo histórico no qual a troca monetária é universalizada se dá no interior da dinâmica global de ascensão dos Estados nacionais, do comércio, da propriedade privada, do trabalho livre, bem como dos subsistemas sociais e institucionais que visam garantir os direitos dos cidadãos.⁴³ Mas não apenas isso. Com a generalização da troca da mercadoria, ela acabou por “penetrar (...) no conjunto das manifestações vitais da sociedade e remodelar tais manifestações à sua própria imagem”⁴⁴. Esse diagnóstico de Lukács é uma das principais bases das questões desenvolvidas por Adorno, sobretudo em sua *Dialética Negativa*. Ao constatar a universalização da forma da mercadoria, Lukács acrescenta que a mercadoria se tornou a forma das trocas sociais em geral, não se restringindo apenas às trocas econômicas.

A reificação é explicada por Lukács como o fenômeno a partir do qual “o homem é confrontado com sua própria atividade, com seu próprio trabalho como algo objetivo, independente dele e que o domina por leis próprias, que lhe são estranhas”.⁴⁵ Por meio de trechos como esse, é evidente que Lukács desenvolve o conceito de reificação das relações sociais a partir da ideia de fetichismo da mercadoria exposta por Marx em *O Capital*. Sendo assim, é importante ter em conta que ambos os autores já expunham a centralidade que o

⁴² LUKÁCS, A reificação e a consciência do proletariado. In: **História e Consciência de Classe**. São Paulo: Martins Fontes, 2018, p. 196.

⁴³ Mais à frente, ao discutir o processo de modernização através da ideia de Hegel exposta em LFFD como processo de “abstração dos meios de satisfação das carências”, irei me deter na relação entre o advento dos meios institucionais de garantia de direitos e perpetuação da sociedade capitalista como sociedade baseada na exploração.

⁴⁴ LUKÁCS, A reificação e a consciência do proletariado, p. 196

⁴⁵ LUKÁCS, A reificação e a consciência do proletariado, p.199.

trabalho adquiriu no mundo capitalista, pois a reificação consiste precisamente na ideia de que “para os homens os caracteres sociais do seu próprio trabalho”⁴⁶ aparecem

como caracteres objetivos do produto do trabalho, como qualidades sociais naturais dessas coisas e, conseqüentemente, também a relação social dos produtores com o conjunto do trabalho como uma relação social de objetos que existe exteriormente a eles.⁴⁷

Tendo em conta que o foco deste trabalho é a relação entre dialética e o conceito de história no pensamento de Adorno, é importante considerar que, para ele, a primeira é antes de tudo uma experiência intelectual, mas uma experiência intelectual que não pode negligenciar como a experiência cognoscitiva deve ser considerada a partir da vida psíquica, mais especificamente do sofrimento do sujeito que tem uma relação reificada com a realidade em que vive. É perceptível uma diferença de ênfase com relação a dialética hegeliana, entendida simultaneamente como natureza da experiência e método especulativo que suspende (*aufgehoben*) as contradições dos conhecimentos produzidos na medida em que se alcança o lugar de “sujeito universal”⁴⁸.

A filosofia hegeliana se diferencia por estar voltada ao debate interno da filosofia como uma ciência capaz de justificar internamente seus pressupostos, enquanto Adorno se relaciona ativamente com as descobertas da psicanálise freudiana para repensar a dialética como modelo de crítica social. Entre um e outro, entretanto, ainda permanece a concepção da natureza da experiência histórica da modernização como experiência dialética, resultado da cisão entre sujeito e objetividade. Daí a ideia da dialética como espírito organizado da contradição. Adorno afirma que “a própria história está cindida, ela se desdobra em contradições (...) é preciso seguir investigando tais condições.”⁴⁹ Pode-se começar a perceber que essas contradições têm sua origem na contradição que se origina da relação entre o sujeito e objetividade. Tal questão será melhor discutida adiante.

Safatle expõe que, para Adorno, “A vida psíquica é o eixo dos processos de sujeição social, e também o início de sua emancipação”.⁵⁰ Para o Adorno, romper com as formas de subjetivação constituídas “a priori” no curso do desenvolvimento de uma história mundial⁵¹

⁴⁶ LUKÁCS, A reificação e a consciência do proletariado, p.198.

⁴⁷ LUKÁCS, A reificação e a consciência do proletariado, p.198-99.

⁴⁸ Há uma passagem célebre da *Fenomenologia do Espírito* (1807), a ser discutida na seção 1.3., em que Hegel, ao tematizar a questão da *Bildung*, descreve que o sujeito de conhecimento deve ser um “sujeito universal”, apontado por Adorno como uma posição de conhecimento contemplativo.

⁴⁹ ADORNO, T. **Introdução à Dialética**. São Paulo: UNESP, 2022, p. 89. Daqui em diante, referenciado como IaD.

⁵⁰ SAFATLE, **Dar corpo ao impossível**, p. 37.

⁵¹ Conceito mobilizado por Adorno e Hegel a ser melhor discutido nas próximas seções desse capítulo.

demanda a consideração enfática da experiência subjetiva como experiência capaz de extrapolar a dualidade entre interioridade e exterioridade coisificada, na medida em que a subjetividade não é tida como apenas um “dado”, como uma forma de ser naturalizada, decorrente da história da modernização. Neste sentido, trata-se do problema exposto por Safatle como a necessidade da crítica imanente das “situações sócio-históricas” que “engendram sistemas de ideias que se procuram passar por dotados de necessidade atemporal”⁵². Tais configurações conceituais ou “sistemas de ideias” geram algumas prescrições relativas aos modos de ser na sociedade global do capital, e que aparecem como leis independentes aos indivíduos.

A *Dialética Negativa* (1966), texto do qual extraí a maioria dos trechos de Adorno discutidos até então, foi publicada em 1966. Trata-se de um momento popularizado como a “era do ouro” do capitalismo durante a Guerra Fria. Além disso, esse momento é caracterizado por um “afrouxamento da tensão”⁵³ beligerante entre URSS e EUA. Adorno em seu livro, no entanto, expressa uma apreensão parecida com o que Hobsbawm descreve como o receio do “suicídio da civilização”,⁵⁴ preocupação predominante nas primeiras décadas desse fenômeno histórico que durou 44 anos. A sociedade do capitalismo tardio é, para Adorno, resultado do estado de decadência do modelo da sociedade civil-burguesa estabelecido no século XIX, modelo que encontraria sua realização mais sofisticada, no cenário filosófico, com o idealismo alemão.

A denominação “capitalismo tardio”, utilizada a partir da década de 1930, remete aos debates do início do século XX, no qual os líderes de movimentos de trabalhadores, como o próprio Lênin, no contexto da Primeira Guerra Mundial, passam a indicar que o capitalismo havia saído de sua fase industrial e entrado em uma nova fase, entendida como imperialista. Entretanto, não era o intuito de Lênin, na década de 1910, negar que a essência da nova forma social emergente ainda era a dominação econômica. Pelo contrário: Lênin, em *Imperialismo, estágio superior do capitalismo* (1916) se concentra em uma crítica à concentração de renda baseada na formação dos monopólios comerciais internacionais. Tratava-se de uma crítica inteiramente voltada ao problema da coerção econômica. Nos anos 1930, contudo, a visão da economia como forma essencial de dominação, com a ascensão dos modelos de Estado totalitários com nazifascismo, passa a ser questionada por figuras como Frierich Pollock, ligado ao *Institut für Sozialforschung* de Adorno e Horkheimer.

⁵² SAFATLE, **Dar corpo ao impossível**, p. 40.

⁵³ HOBBSBAWM, E. **A Era dos Extremos**. Rio de Janeiro: Paz e Terra 1995, p. 239.

⁵⁴ HOBBSBAWM, **A Era dos Extremos**, p. 224.

Pollock desenvolve a ideia do capitalismo tardio como capitalismo de Estado, no qual, segundo Amaro Fleck, “com a ascensão do planejamento, do Estado interventor, (...) a dominação econômica típica do século dezenove havia se transformado em uma dominação eminentemente política”⁵⁵. Com a tese de Pollock, produzida entre as décadas de 1930 e 1940, a dominação econômica teria sido suplantada pela dominação política, de modo que, como explica de Caux, “se tornou possível manipular de maneira técnico-científica consciente e dirigidamente os processos econômicos como um todo”⁵⁶. Desse modo, Pollock acaba por questionar o princípio descoberto por Marx em *O Capital*: para Marx, a essência da dominação social é primariamente econômica, no sentido de que a produção de mercadorias e de riquezas é uma finalidade da sociabilidade humana que se determina de forma autônoma com relação aos processos sociais, embora seja dependente desses processos.

De Caux, para além de expor como Adorno não adere integralmente à tese pollockiana sobre a natureza política da dominação social, traz uma questão bastante relevante: Pollock expõe que o modelo totalitário de Estado que suplanta a forma anterior da autonomia do capital privado pode ser traduzido como a ascensão da autoconsciência humana com relação ao processo social total, na medida em que o Estado passaria a manipular as tendências econômicas. Contudo, para Adorno, essa autoconsciência na figura do Estado é apenas aparente: “ela mesma [é] determinada subcutaneamente pela contradição econômica essencial”⁵⁷, no caso, o antagonismo entre capital e trabalho, condição lógica e histórica cristalizada no século XIX com a forma do capitalismo industrial. Por isso, Adorno insiste que uma crítica do capitalismo tardio ainda se dá nos termos de uma crítica imanente dos antagonismos da sociedade civil-burguesa.

Se a sociedade burguesa era pensada por Hegel como um passo adiante no desenvolvimento institucional das formas de liberdade que se manifestam no quadro da história mundial, para Adorno, este modelo societário estaria saturado e se apresentaria “à sombra da incompletude de sua emancipação”⁵⁸ prometida com os ideais e aspirações de liberdade do século revolucionário de Hegel. Seja nas experiências ocidentais, seja nas experiências orientais, Adorno aponta para a necessidade de se denunciar o que enxerga como um totalitarismo subjacente à concepção de Estado como detentor dos meios de coerção social.

⁵⁵ FLECK, A. **Theodor W. Adorno: um crítico na era dourada do capitalismo**. Tese (Doutorado) – Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2015, p. 77

⁵⁶ DE CAUX, L. **A Imanência da Crítica**. Os sentidos da crítica na tradição frankfurtiana e pós-frankfurtiana. São Paulo: Loyola, 2021, p. 286.

⁵⁷ DE CAUX, L. **A Imanência da Crítica**. Os sentidos da crítica na tradição frankfurtiana e pós-frankfurtiana. São Paulo: Loyola, 2021, p. 289.

⁵⁸ DN, p. 23.

Embora Stalin já tivesse falecido na década de 1960, Adorno continua a denunciar aquilo que chama de “sociedade socializada” (*vergesellschafteten Gesellschaft*)⁵⁹ como um problema do mundo globalizado e de modelos sociais caracterizados pela oposição entre forças produtivas e relações de produção.

Ainda não parece estar presente em Adorno uma visão clara disso, mas Kurz desenvolve bem essa tese em *O Colapso da Modernização* (1991). Se Adorno vê em comum entre URSS e EUA o modelo econômico estatista, Kurz, através dessa constatação, vai além, visando mostrar que, embora a URSS tenha estancado o modelo monetarista de sua economia, não chegou à raiz do problema para a implantação de uma sociedade socialista: os soviéticos ainda manteriam seu sistema social tal como o modelo capitalista, através da extração de mais-valia do trabalho do proletariado. Nesse modelo, é mantida a contradição entre relações de produção e forças produtivas, descrita por Marx em *O Capital* (1867) e em seu Prefácio de *Contribuições à Crítica da Economia Política* (1859) como o fundamento da sociedade capitalista. Nesse ponto de vista, o modelo soviético não deixaria de ser uma espécie de modelo capitalista de sociedade, com a economia monetarista rigidamente controlada.

Susan Buck-Morss discute o problema do Estado como apontado pela crítica marxista e não-marxista (principalmente o pensamento weberiano) da seguinte maneira:

Não faz diferença se o modelo de sua legitimidade é a reivindicação liberal da democracia política (formal) baseada no sufrágio universal, de massas, ou a reivindicação socialista da democracia econômica (substancial) baseada na distribuição igualitária dos bens sociais.⁶⁰

Quando a soberania democrática (do Estado) confronta o povo com toda a violência que monopoliza como legítima encarnação do povo, ela está, de fato, provando a sua não identidade com o povo.⁶¹

⁵⁹ A ideia da “sociedade socializada” é utilizada por Adorno em textos célebres do filósofo como *O Ensaio como Forma* e *a Dialética Negativa*. Trata-se de uma maneira de Adorno se referir a esse fenômeno de que falei a pouco, em que a não-identidade entre subjetividade e objetividade a subjetividade seria suprimida em uma dinâmica de correspondência plena entre o indivíduo e o mundo social, sem a preservação do momento cognitivo de desidentificação entre sujeito e todo. Assim, a “sociedade socializada” é o “tecido inextricavelmente denso da imanência” em que o sujeito é impelido a viver a vida conforme as demandas imediatas de sua realidade social, muitas vezes tendo de negar a si próprio e suas necessidades particulares. Pode-se pensar que a ideia de “sociedade socializada” é uma forma de se referir ao “mundo administrado”, mas sugerindo a intensificação de problemas da modernidade já detectados por Weber. Adorno também usa tal termo para se referir ao mundo moderno: “A fórmula adorniana do “mundo administrado” é um equivalente da visão weberiana do “abrigo rígido como o aço”. Na medida em que o agir racional-teleológico adequa-se às necessidades da divisão do trabalho e a diferentes ambientes nos quais o sujeito se vê imerso, perde-se de vista o caráter unitário da experiência, através da qual o sujeito imputa um sentido às suas ações tendo em vista seus fundamentos motivacionais. DN, p. 341; HABERMAS, J. **Teoria do agir comunicativo, 1: racionalidade da ação e racionalização social**. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012, p. 604.

⁶⁰ BUCK-MORSS, S. **The Origin of Negative Dialectics**. Nova Iorque: The Free Press, 2018, p. 26.

⁶¹ BUCK-MORSS, **The Origin of Negative Dialectics**, p. 28.

O diagnóstico indicado por Buck-Morss é latente no pensamento de Adorno. Para o filósofo, os projetos de Estado socialista e capitalista no século XX contam com a necessidade da ficção formal de identidade entre sociedade e sujeito, identidade que tem suas origens nas expectativas criadas a partir das inovações jurídicas da Revolução Francesa e com o progressivo surgimento da sociedade civil-burguesa. Na década de 1960, as promessas de emancipação da sociedade civil-burguesa são vistas por Adorno como saturadas. Um exemplo da decadência das expectativas modernas com a ideia de um Estado democrático⁶² e representativo está nas análises de Adorno acerca do impulsionamento do desenvolvimento tecnológico por parte do Estado e do surgimento da indústria cultural, este último um exemplo clássico de modelo de relação entre sujeito e consumo em que o consumo é previamente controlado pela produção capitalista⁶³.

É devido à natureza contraditória da sociedade civil burguesa e seu aparato jurídico formal que Adorno é um crítico da ideia de “segunda natureza” como conceito que remete, através da influente filosofia hegeliana, a uma natureza civilizada em oposição ao estado humano “natural”, à “primeira natureza”, uma natureza não-civilizada. O filósofo é um crítico da subjetividade como uma forma pré-moldada pela condição histórica vigente, a condição global já comentada de generalização da relação de troca de mercadorias, estabelecida no decurso da modernização. O sujeito, se entendido como possuidor de uma “segunda natureza”, é tido por uma coisa que apenas se adequa às condições da experiência previamente dispostas por sua realidade, tendo assim seu arbítrio moldado pelas possibilidades canceladas pela objetividade. No caso das sociedades contemporâneas, pelo modelo de sociedade capitalista.

Em Hegel, a segunda natureza é tematizada em suas *Lições Fundamentais da Filosofia do Direito* (1820) como um resultado das condições de eticidade (*Sittlichkeit*) do Estado moderno. A modernização, com o advento da personalidade jurídica, permite que, por meio de processos coletivos e institucionais, se considere a efetividade da liberdade humana através da esfera do direito como instituição de Estado que tem por princípio a vontade livre, tematizada

⁶² Robespierre, Edmund Burke e outros revolucionários já faziam uso da ideia de “democracia” – Robespierre em tom positivo, Burke em tom pejorativo – em oposição ao modelo social do *Ancien Régime*. CARVALHO, D. **Revolução Francesa**. São Paulo: Contexto, 2022.

⁶³ Este processo do capitalismo, em que consumo tenta ser previamente mensurado pela produção, já é explorado por Marx em *O Capital*, quando Marx, na segunda seção, apresenta o processo de produção de mais-valor. Adorno atesta essa ideia a partir da intensificação da coerção do indivíduo à dinâmica consumista do capitalismo a partir da indústria cultural, em que o que está em jogo é o engajamento psíquico do indivíduo com o artefato cultural. Daí as incisivas críticas de Adorno à indústria musical e ao cinema, pois o filósofo os vê como setores do capitalismo capazes de moldar o gosto estético dos indivíduos para o consumo da cultura como mercadoria. Como pontua Martin Jay: “a cultura de massa era o celeiro do totalitarismo político”. JAY, A **Imaginação Dialética**, p. 279. Ver mais em: ADORNO, T. **Indústria Cultural e Sociedade**. São Paulo: Paz e Terra, 2002.

por ele no §5 de LFFD. A condição histórica discutida por Hegel é a de estabelecimento da concepção formal de liberdade individual, inovação jurídica advinda da Revolução Francesa que é entendida, para o pensamento marxiano⁶⁴, como condição para o estabelecimento definitivo do trabalho livre e do capitalismo no século XIX

Para Adorno, contudo, a ideia de segunda natureza, tal como mobilizada por Hegel, remete a um organicismo, um automatismo das condições históricas como condições objetivas capazes de moldar comportamentos e intenções subjetivas para fins abstratos. Esses fins abstratos consistem na reprodução da sociedade de mercado como forma natural de socialização. Tal quadro integra o diagnóstico da crítica marxiana com relação ao problema do capital de tornar-se um “sujeito” com finalidade em si mesmo. Neste sistema em que o sujeito é o capital, os indivíduos são apenas meios, na forma da mercadoria força de trabalho, de realização da manutenção dessa realidade social, a despeito de sua vontade subjetiva. Eles são juridicamente reconhecidos como livres para vender mercadorias no sistema de trocas e sobreviver, embora não sejam materialmente livres e tenham de vender sua força de trabalho por uma questão de sobrevivência.

Tal interpretação marxiana é uma espécie de pressuposto necessário ao pensamento tardio de Adorno, tendo em vista seu já mencionado débito com *História e Consciência de Classe* (1923), texto indiscutivelmente conectado e comprometido com a dialética de Marx. Em *O Capital* (1867), um dos aspectos fundamentais para a Teoria Crítica é a exposição que o autor faz do fetichismo da mercadoria. O fetichismo de Marx explica como a independência e “autorregulação” do mundo das mercadorias é uma consequência da inversão das relações sociais de troca entre pessoas em uma relação entre coisas, enquanto as mercadorias encarnam uma subjetividade própria que se “realiza” através da troca. Isso quer dizer que a troca de mercadorias não tem por finalidade a satisfação dos indivíduos que trocam, mas a troca em si mesma como condição da autovalorização do valor. Aquilo que Marx chama de “objetividade fantasmagórica” do valor serve para Marx explicar o modo como o capital, ao impor a mercadoria como forma universal de mediação social, automatiza as relações sociais como um todo, tornando as sociedades humanas meros sistemas de reprodução do capital, em que o indivíduo e seu trabalho são apenas um intermédio do processo de produção de valor que se valoriza, embora seja ao mesmo tempo uma condição desse mesmo processo, na medida em que o capital é dependente da força de trabalho para que o valor seja conferido às mercadorias.

⁶⁴ O “pensamento marxiano” ao qual me refiro aqui diz respeito, sobretudo, aos problemas teóricos estabelecidos pela relação entre os textos de Marx e Lukács, no caso, *O Capital* (1867) e *História e Consciência de Classe* (1923), respectivamente.

A objetividade fantasmagórica do valor é uma forma de aludir ao capital como uma abstração real. Ou seja, trata-se de um fenômeno com realidade objetiva, embora não seja verificável empiricamente. O capital consegue “esconder” que a estrutura da mercadoria é dependente das relações humanas de troca. O valor das mercadorias é tomado como uma propriedade “natural” da mercadoria, mas isso é, em verdade, fruto de uma condição historicamente específica, na qual o trabalho concreto, medido pelo tempo, é convertido em trabalho abstrato, totalmente alheio ao trabalhador, para constituir o valor da mercadoria no processo de troca. Isso porque o trabalho abstrato é a “qualidade” comum que duas mercadorias podem ter para serem permutadas. Essa “qualidade”, na verdade, é o resultado da abstração do tempo de trabalho socialmente necessário para a produção de uma mercadoria. Tal tempo não é medido a partir do quanto é demandado por cada trabalho, mas se trata de uma média do tempo de trabalho social total. Marx explica do seguinte modo:

A forma-mercadoria e a relação de valor dos produtos do trabalho em que ela se representa não tem, ao contrário, absolutamente nada a ver com sua natureza física e com as relações materiais (*dinglichen*) que dela resultam. É apenas uma relação social determinada entre os próprios homens que aqui assume, para eles, a forma fantasmagórica de uma relação entre coisas. Desse modo, para encontrarmos uma analogia, temos de nos refugiar na região nebulosa do mundo religioso. Aqui, os produtos do cérebro humano parecem dotados de vida própria, como figuras independentes que travam relação umas com as outras e com os homens. Assim se apresentam, no mundo das mercadorias, os produtos da mão humana. A isso eu chamo de fetichismo, que se cola aos produtos do trabalho tão logo eles são produzidos como mercadorias e que, por isso, é inseparável da produção de mercadorias. Esse caráter fetichista do mundo das mercadorias surge, como a análise anterior já mostrou, do caráter social peculiar do trabalho que produz mercadorias⁶⁵.

É através do fetichismo da mercadoria que o capital pode se “personificar”, através do valor, na mercadoria (M) e no dinheiro (D) e, no processo de troca de mercadorias, valorizar a si mesmo (D’). Marx explica que a circulação de mercadorias pode ser resumida à série M-D-M-D-M-D-M-D. Se em M-D-M o dinheiro é um meio de troca de mercadorias, em D-M-D a mercadoria se torna o meio para que o capitalista troque dinheiro por mais dinheiro. Com isso, Marx expõe a lógica da circulação D-M-D’.⁶⁶ Esta é, contudo, dependente da exploração da força de trabalho, pois a única mercadoria capaz de converter valor em mais-valor é a força de trabalho humana⁶⁷. Quanto ao fetichismo, Marx resume da seguinte maneira:

⁶⁵ MARX, *O Capital*. v.1. São Paulo: Boitempo, 2013, p. 122-123.

⁶⁶ Marx também aborda a fórmula D-D’, de modo a tematizar o capital usurário. Entretanto, esse caso não deixa de ser um desdobramento lógico do primeiro (D-M-D’).

⁶⁷ O mais-valor (*Mehrwert*) é o lucro obtido pelo capitalista por meio da exploração da força de trabalho do proletariado. No volume I de *O Capital*, Marx explica que, no universo das mercadorias, apenas uma é capaz de produzir mais-valor, a força de trabalho humana. Contudo, a mercadoria força de trabalho só gera mais-valor quando explorada pelo capitalista, o qual não paga ao trabalhador o valor correspondente ao que ele produz, mas

O valor passa constantemente de uma forma a outra, sem se perder nesse movimento, e, com isso, transforma-se no sujeito automático do processo. Ora, se tomarmos as formas particulares de manifestação que o valor que se autovaloriza assume sucessivamente no decorrer de sua vida, chegaremos a estas duas proposições: capital é dinheiro, capital é mercadoria. Na verdade, porém, o valor se torna, aqui, o sujeito de um processo em que ele, por debaixo de sua constante variação de forma, aparecendo ora como dinheiro, ora como mercadoria, altera sua própria grandeza e, como mais-valor, repele [*abstösst*] a si mesmo como valor originário valoriza a si mesmo.⁶⁸

Na esteira do pensamento de Lukács, Adorno afirma que o problema está na naturalização da finalidade da sociedade capitalista de fazer a manutenção de si própria. Isso ocorre através da preservação de um aparente bem-estar social que esse modelo pode oferecer, a despeito das contradições internas ao capitalismo como um sistema social. É tendo em vista esse diagnóstico marxiano, com o qual se considera o capitalismo nos termos de suas contradições essenciais e em sua aparência harmônica, que se pode compreender o seguinte tipo de declaração feita por Adorno:

O processo de autonomização do indivíduo, função da sociedade de troca, culmina com a sua supressão por meio da integração. Aquilo que é produzido pela liberdade converte-se em não-liberdade.⁶⁹

É por isso que Adorno põe em xeque a própria ideia de que a sociedade se estabelece devido ao ímpeto humano por autopreservação: “A universalidade que reproduz a conservação da vida a coloca constantemente em risco”.⁷⁰ O conceito de segunda natureza é criticado por Adorno por ter como pressuposto o mito de que a modernização culminou no progresso da civilização com o advento do Estado moderno e da expansão da forma da mercadora.

Adorno não restringe essas críticas aos problemas do modelo moderno de Estado e de seu ideal civilizatório às experiências capitalistas ocidentais. O mesmo Adorno pensa com relação a economia estatista do modelo soviético stalinista. Adorno evidencia isso em diversas passagens em que critica o “diamat”.⁷¹ Em seu curso sobre dialética, Adorno diz que o “diamat” era “engodo propagandístico”,⁷² pois teria estabelecido a dialética como uma visão de mundo

apenas o necessário para garantir sua subsistência. Isso porque a jornada de trabalho é imposta de modo que o trabalhador, em parte do tempo, produz o equivalente ao valor de sua própria força de trabalho e, no tempo restante, gera um valor excedente, apropriado pelo capitalista na forma do mais-valor. É por isso que Marx comenta, numa passagem célebre do volume I, que, na medida em o proletário não trabalha, está “roubando” do capitalista.

⁶⁸ MARX, *O Capital*, p. 172.

⁶⁹ DN, p. 219

⁷⁰ DN, p. 286.

⁷¹ “Diamat” é a sigla para a “dialética materialista”, popularizada com a publicação do livro *Materialismo Histórico-Dialético* (1938) de Joseph Stalin.

⁷² IaD, p. 98.

teleológica, e não como experiência crítica.⁷³ Um dos maiores problemas do “diamat” estaria na interpretação corrente de que a superestrutura seria apenas uma dimensão epifenomênica da sociedade. Para Adorno:

O que há de doloroso na dialética é a dor em relação a esse mundo, elevada ao âmbito do conceito. O conhecimento precisa se juntar a ele (ao mundo)⁷⁴, se não quiser degradar uma vez mais a concretude ao nível da ideologia.⁷⁵

Adorno caracteriza a dialética como um processo de conhecimento e como natureza da objetividade, tal como Hegel, para quem “o movimento da dialética deve, sim, ser sempre tanto um movimento da coisa quanto, do mesmo modo, um movimento do pensar”⁷⁶. Esse processo de produção de conhecimento, como crítica imanente da relação entre o “movimento do pensar” que identifica as coisas e a realidade em sua dimensão processual e contingente, envolve o momento de sofrimento, psíquico, da desidentificação entre sujeito e a cultura no mundo capitalista. Isto porque a cisão é a marca constitutiva da realidade da modernização como uma realidade estabelecida em um modo de oposição entre saber e experiência. A mera constatação disso seria, para Adorno, ideologia.

A oposição entre conhecimento e experiência, para Adorno, precisa ser superada. Trata-se, então, de superar a universalidade abstrata do capital, pois o capital é o princípio de unidade das relações sociais descoberto por Marx, e que se sustenta por meio da cisão entre ser e saber. Por outro lado, é essa mesma universalidade que chancela a realidade como uma totalidade discernível aos indivíduos. Adorno quer apostar no momento de não-identidade entre objetividade e experiência subjetiva, para apontar a possibilidade de crítica da atualidade em sua essência contraditória, baseada nessa diferença necessária entre saber e ser. Para ele, é nesse sentido que Hegel acaba caindo na reafirmação do “todo” em detrimento da reafirmação da experiência como negação da reprodução do “todo”.⁷⁷

Para Adorno, interpretar o mundo havia se tornado uma condição necessária para a possibilidade de sua mudança. Interpretar o mundo torna-se uma forma preventiva de não cair na “falsa práxis”, ou seja, na paralisante “angústia existencial” que “exprime a claustrofobia da sociedade que se transformou em sistema”.⁷⁸ Nesse sentido, Adorno destoa de Lukács, para

⁷³ Adorno é bastante crítico a ideia de dialética como uma visão de mundo. Isto porque, ao tornar-se visão de mundo, a dialética degenera-se em ideologia, deixando de ser uma metateoria como é proposto por Adorno e Hegel.

⁷⁴ observação minha.

⁷⁵ DN, p. 14.

⁷⁶ IaD, p. 177.

⁷⁷ Deve-se alertar que este diagnóstico de Adorno acerca de Hegel é controverso e passível de crítica, tal como propõem as reflexões do filósofo alemão Andreas Arndt.

⁷⁸ DN, p. 26.

quem somente a classe como um todo pode relacionar a realidade total com a prática revolucionária. Em sua teoria dialética, Adorno substituiu o conceito de “consciência de classe” pelo investimento na consciência individual como sujeito da experiência cognitiva.⁷⁹

Lá onde o pensamento se projeta para além daquilo que, resistindo, ele está ligado, acha-se a sua liberdade (...) A necessidade de dar voz ao sofrimento é condição de toda a verdade. Pois sofrimento é objetividade que pesa sobre o sujeito; aquilo que ele experimenta como seu elemento mais subjetivo, sua expressão, é objetivamente mediado.⁸⁰

O pensamento acha sua liberdade no processo dialético de negação das condições normativas vigentes. Mas quero me deter ao que pode significar a função da dialética de “dar voz ao sofrimento”. De que modo esse imperativo se liga às suas preocupações referente às ambiguidades do conceito de história, na medida em que a história é a própria experiência humana no tempo e, também, um modo de conhecimento? A dialética em Adorno está irremediavelmente ligada a se propor como autorreflexão da consciência histórica cindida. O filósofo menciona o porquê dessa autocrítica ser uma necessidade teórica justificada na prática e, portanto, na experiência humana no tempo, em uma conferência nos seus primeiros anos como *Privatdozent* na década de 1930, intitulada *A ideia de história natural* (1932):

Da perspectiva de uma filosofia da história, o problema da história natural se apresenta, em primeiro lugar, como a questão da possibilidade de interpretar esse mundo morto, alienado, reificado⁸¹.

A “história natural” a que se refere Adorno é uma história filosófica da experiência moderna que fora convertida em mitologia. O mito a que se refere Adorno é o mito da condição histórica da sociedade moderna como uma condição natural e necessária em que vivem os seres humanos. No início de sua conferência, o filósofo esclarece que não está tratando do conceito de história natural de modo comum,⁸² pois sua preocupação é a de aproximar os conceitos de “história” e “natureza”, como termos diversos entre si, “para apontar a mediação entre eles, em sua aparente diferença”.⁸³ Essa oposição entre história e natureza é problemática, para Adorno, quando vista como a gênese do conceito de segunda natureza debatido outrora. A segunda natureza tem sua gênese na suposição da superação da natureza “não-civilizada” pela forma moderna de socialização. A ideia de “civilização” se opõe ao “não-civilizado”, a um estado humano “natural” e, ao mesmo tempo, tem por pressuposto um desenvolvimento natural da

⁷⁹ BUCK-MORSS, *The Origin of Negative Dialectics*, 1977.

⁸⁰ DN, p. 20.

⁸¹ ADORNO, T. *The Idea of Natural History*. **TELOS: Critical Theory of the contemporary**, v. 60, 1984, p.118. A versão em inglês foi cotejada com a tradução brasileira: ADORNO T. *Ideia de História Natural*. In: **Primeiros Escritos Filosóficos**. São Paulo: Ed UNESP, 2018.

⁸² ADORNO, T. *The Idea of Natural History*, p. 111.

⁸³ ADORNO, T. *The Idea of Natural History*, p. 111.

história da humanidade, no qual o progresso consiste na “descoberta” moderna da forma, ou seja, no conceito, de indivíduo.

Na Introdução dos *Grundrisse*, escrito entre os anos de 1857 e 1858, Marx aponta que as ciências econômicas teriam uma concepção mitológica da ideia de indivíduo. Essa concepção trata-se da “robinsonada”, vocábulo que Marx cria em alusão à figura de Robinson Crusoe, um personagem de um romance de Daniel Defoe que, em uma ilha deserta, sobrevive sozinho devido às engenhosidades da natureza racional humana. Mais precisamente, se referindo à “robinsonada”, Marx constata nas análises de Smith e Ricardo que

Nessa sociedade de livre concorrência, o indivíduo aparece desprendido dos laços naturais etc. que, em épocas históricas anteriores, o faziam um acessório de um conglomerado humano determinado e limitado (...) tal indivíduo do século XVIII - produto, por um lado, da dissolução das formas feudais desenvolvidas desde o século XVI - aparece como um ideal cuja existência estaria no passado. Não como um resultado histórico, mas como ponto de partida da história.⁸⁴

A “história natural”, para Adorno, seria por um lado a história desse indivíduo mitológico, “naturalizada” no pensamento da Economia Política Clássica, conforme Marx, mas também na história da filosofia. Por outro lado, essa mesma “história natural” conteria em si o modelo explicativo de crítica às supostas “leis naturais da sociedade”. Isso porque, ao compreender o caráter mitológico dessa interpretação de sujeito, é possível superá-la.⁸⁵ Por enquanto, basta que se observe como Adorno coloca em questão a própria possibilidade de crítica da historicidade. Isso porque a crítica estaria comprometida pela condição de “naturalização”, na experiência subjetiva, da “sociedade socializada”, descrita por ele já na década de 1930 como “mundo alienado, morto e reificado”.⁸⁶

Em contraponto ao mito do indivíduo, Adorno observa que a sociedade contemporânea “foi abstraída de seus sujeitos individuais; (...) ela os rebaixou em termos reais e os transformou em meros executores”.⁸⁷ O indivíduo, nesse sentido, é constantemente caracterizado por Adorno como mera engrenagem da autovalorização do valor. Se em Marx havia a expectativa, caracterizada por Adorno como otimista, de que a experiência moderna de “revolução permanente” pudesse culminar em libertação e abolição do modelo capitalista de sociedade,

⁸⁴ MARX, *Grundrisse*, p. 55.

⁸⁵ ADORNO, T. *History and Freedom*. Cambridge; Malden: Polity Press, 2006, p. 118. Daqui em diante, citado como HaF, p. 118: Marx “has a critical view of natural history. The *Grundrisse* contains a passage: ‘As much, then, as the whole of this movement appears as a social process... so much does the totality of the process appears as an interrelation, which arises spontaneously from nature...’”.

⁸⁶ Nesse sentido, anos depois, em seu curso sobre o conceito de história ministrado durante os anos de 1964 e 1965, Adorno expõe que desenvolve uma ideia de “história natural” em contato íntimo com as ideias de Marx acerca do problema da relação de oposição entre natureza e história.

⁸⁷ DN, p. 280.

em Adorno se discute a que ponto se degenerou até mesmo a possibilidade de crítica da experiência histórica, devido à situação de impotência do sujeito diante da intensificação da automatização das formas de vida no século XX. Isto porque o sujeito não é simplesmente “influenciado” pela objetividade, mas é “objetivamente mediado” por essa realidade.⁸⁸

É verdade que Adorno não parecia ter fé na ação humana, sobretudo após os horrores da experiência nazista que chegou a levá-lo ao exílio primeiro na Inglaterra e, depois, aos Estados Unidos, países com os quais o filósofo não conseguia ter identificação.⁸⁹ Entretanto, não se deve considerar que a dialética negativa que propõe Adorno “é insuficiente ou mesmo derrotista”,⁹⁰ ou, como expôs Habermas, uma “contradição performativa”.⁹¹ Conforme Adorno pontua em *Ensaio como Forma* (1958) sua proposta de filosofia possui uma “intenção utópica”⁹² desenvolvida pela “marcha” do “pensamento, que o leva para além de si mesmo”.⁹³

A história natural, na concepção de Adorno, tem ela mesma uma história: o pensamento humano está condicionado à forma de vida capitalista, mas está condicionado, antes, àquilo que Adorno, tomando o termo da filosofia da história de Hegel, denomina na *Dialética Negativa* como “espírito do mundo”. Sobre esse conceito, Adorno explica o seguinte:

No conceito de espírito do mundo, o princípio da onipotência divina foi secularizado e transformado em princípio unificador, o plano do mundo em inexorabilidade daquilo que aconteceu. O espírito do mundo é venerado como a divindade, que é despida de sua personalidade e de todos os seus atributos ligados à providência e à graça. Com isso, realiza-se um momento da dialética do Esclarecimento: o espírito desencantado e conservado assume os traços do mito, regredindo até o arrepio de horror ante aquilo que é superpotente e desprovido de qualidade. Essa é a natureza do sentimento de ser tocado pelo espírito do mundo ou de apreender seu rumor.⁹⁴

⁸⁸ A concepção de Adorno sobre a relação entre sujeito e sociedade se encaixa na descrição de Marshall Berman sobre a reação dos intelectuais da década de 1960 acerca de como “a tecnologia moderna e a organização social condicionaram o destino do homem (...) Os homens modernos tinham a capacidade não só de compreender esse destino, mas também de, tendo-o compreendido, combatê-lo. Os críticos da modernidade, no século XX, carecem quase inteiramente dessa empatia e fé em seus camaradas, homens e mulheres modernos.” BERMAN, **Tudo que é sólido desmancha no ar**, 2007, p. 39.

⁸⁹ Adorno resistiu a vida inteira à ideia de, por exemplo, escrever em inglês. É evidente sua má relação com a cultura anglófona, seja no período de estadia na Inglaterra durante seus estudos em Oxford, seja nos Estados Unidos. A *Minima Moralia* foi escrita durante o período em que morou na América, e há diversos aforismos críticos à cultura de massa norte-americana. JAY, **A imaginação dialética**, 2008.

⁹⁰ MARTINS, E. **A Escola de Frankfurt e as Metamorfoses da História**. Disponível em: <https://www.academia.edu/29625711/A_Escola_de_Frankfurt_e_as_metamorfoses_da_Historia_pdf>. p. 11. (texto não publicado).

⁹¹ HABERMAS apud SAFATLE, **Dar corpo ao impossível**, 2019.

⁹² ADORNO, T. **Ensaio como Forma**, p. 31. Daqui em diante, referenciado como EcF.

⁹³ EcF, p. 30. Safatle afirma que “a negatividade dialética nunca se realiza com ceticismo, mas como (...) abertura a multiplicidades não representáveis.” SAFATLE, **Dar corpo ao impossível**, p. 42.

⁹⁴ DN, p. 281

O espírito do mundo que interessa a Adorno surge a partir do estabelecimento de uma “história universal”, ou seja, a partir do estabelecimento dos processos de modernização que culminam na expansão geográfica da forma-mercadoria, ainda nos séculos XV e XVI, como já se pôde entender com a explicação de Marx em *A Ideologia Alemã*. Contudo, o “espírito do mundo” indica um processo de secularização, no qual a figura transcendente de Deus, como unidade de sentido da experiência humana, se torna, a partir dos modernos, um princípio imanente à história, traduzido por essa metáfora do “espírito do mundo”. Como algo imanente à experiência humana, os indivíduos passam a se compreender como agentes do sentido dado à experiência de progressão temporal. Adorno nota uma continuidade entre a história moderna e as formas de sociabilidade pré-modernas: a violência na forma da dominação se mostra como princípio de unidade das relações sociais, primeiro na figura de Deus, depois na figura do implacável “espírito do mundo”. Assim, pode-se entender por que Adorno alega que “não há nenhuma história universal que conduza do selvagem à humanidade, mas há certamente uma que conduz do estilingue até a bomba atômica”.⁹⁵ Essa história universal é o passado humano sobre o qual Adorno quer se deter, pois esse é o passado visto pelo filósofo como aspecto condicionante da normalização da barbárie na contemporaneidade.

Em seu segundo modelo da *Dialética Negativa*, intitulado “Espírito do mundo e história natural”, Adorno liga a gênese da dominação da forma de vida capitalista ao desenvolvimento do Estado moderno, traçando relações entre eventos como a colonização da América, a Revolução Francesa e mesmo a experiência nazista.⁹⁶ Tal história mundial é, portanto, a história de desenvolvimento do capitalismo, considerando-se a importância do estabelecimento dos Estados nacionais, das guerras religiosas, do desenvolvimento científico e tecnológico, da escravidão e da colonização como processos conduzidos pelas sociedades europeias com a finalidade da produção de riqueza pela exploração.⁹⁷ A sociedade civil-burguesa apontada por

⁹⁵ DN, p. 294.

⁹⁶ Essas relações serão discutidas na segunda parte desta dissertação.

⁹⁷ Marshall Berman faz uma boa síntese dos fenômenos que estabelecem a modernização, demarcando a modernidade como um período que vai do século XVI a atualidade. BERMAN, M. **Tudo que é Sólido Desmancha no Ar**. São Paulo: Cia das Letras, 2007, p. 25: “o turbilhão da vida moderna tem sido alimentado por muitas fontes: grandes descobertas nas ciências físicas, com a mudança da nossa imagem do universo e do lugar que ocupamos nele; a industrialização da produção, que transforma conhecimento científico em tecnologia, cria novos ambientes humanos e destrói os antigos, acelera o próprio ritmo da vida, gera novas formas de poder corporativo e de luta de classes; descomunal explosão geográfica, que penaliza milhões de pessoas arrancadas de seu habitat ancestral, empurrando-as pelos caminhos do mundo em direção a novas vidas; rápido e muitas vezes catastrófico crescimento urbano; sistemas de comunicação de massa, dinâmicos em seu desenvolvimento, que embrulham e amarram, no mesmo pacote, os mais variados indivíduos e sociedades; Estados nacionais cada vez mais poderosos, burocraticamente estruturados e geridos, que lutam com obstinação para expandir seu poder; movimentos sociais de massa e de nações, desafiando seus governos políticos ou econômicos, lutando por obter

Adorno como modelo normativo em derrocada, uma derrocada que não leva necessariamente a libertação, é a forma final da história universal como uma história da humanidade em que se sobressai como princípio universal não a liberdade, mas a violência, uma violência que, na forma de sociabilidade capitalista, serve à finalidade da produção infinita de riqueza a partir dos recursos finitos da terra.

Ao fazer uso do conceito de história universal no segundo modelo da *Dialética Negativa*, Adorno apresenta que este conceito teria se tornado “tanto mais problemático quanto mais o mundo uniformizado se aproximou de um processo conjunto”⁹⁸. Desse modo, Adorno sinaliza que pensar uma história comum da humanidade, uma história universal, é um projeto ligado às necessidades da modernização, na medida em que o sistema capitalista tenta se tornar um “processo conjunto” ao redor do globo, algo essencial a sua identidade como um sistema universalizado. Nesse sentido, a filosofia hegeliana, ao privilegiar a concepção da história universal como dotada de um caráter providencial, como uma história do progresso da liberdade, construiria a ideia de que a história universal é um *continuum*, e que a história humana teria uma “lógica das coisas que se aglomera na necessidade da tendência conjunta”⁹⁹. No entanto, como se pode notar, a história, para Adorno, não pode ser associada apenas às condições de continuidade do mito do progresso da razão estabelecido no seio do conceito hegeliano de história universal. A história é também o espaço da descontinuidade em que surge o novo, o particular.

História (...) se caracteriza primeiramente pela ocorrência do qualitativamente novo. É um movimento que não pode ser feito a partir da pura identidade, da mera reprodução daquilo que sempre foi. Trata-se de um movimento em que o novo ocorre; um movimento que ganha sua verdadeira caracterização com o que aparece como novo.¹⁰⁰

algum controle sobre suas vidas; enfim, dirigindo e manipulando todas as pessoas e instituições, um mercado capitalista mundial, drasticamente flutuante, em permanente expansão.”

⁹⁸ DN, p. 293.

⁹⁹ DN, p. 295.

¹⁰⁰ ADORNO, *The Idea of Natural History*, p. 11.

Capítulo 2. A eternidade do capital: entre Marx e Adorno, cem anos de capitalismo

Busquei, até aqui, identificar como conceitos como “espírito do mundo”, “história natural” e “historicidade”, em Adorno, estão ligados à ideia dos pressupostos sócio-históricos de uma experiência subjetiva “inconsciente” do passado humano, uma experiência automatizada pela coerção econômica como princípio de inteligibilidade do todo social. Sob a égide do capitalismo, a historicidade remete a uma paralisia da história em um elemento “não-histórico” da experiência¹⁰¹: a eternização e naturalização do capital como “pseudosujeito” do processo social. Para Adorno, com a derrocada do modelo da sociedade-civil burguesa, a história humana se mantém, no presente, “acorrentada às rochas de seu passado”¹⁰². Agora vou mostrar como a historicidade, por outro lado, também não pode deixar de ser compreendida, para Adorno, como condição essencial de questionamento da naturalização do capitalismo. Nesse caso, a história se torna uma totalidade a ser compreendida especulativamente, pois se trata de um todo em que teoria e prática são articuladas no horizonte de possibilidade de ruptura de um sentido comum entre presente, passado e futuro.

Nas discussões sobre Adorno acerca do conceito de história, é possível ver uma faceta do filósofo bastante estranha às interpretações que fazem dele um filósofo derrotista e até mesmo afastado do pensamento marxiano em sua obra tardia. É o caso da caracterização feita por Martin Jay em *A Imaginação Dialética* (1973), segundo quem Adorno, da década de 1940 até 1960, passa a progressivamente abandonar uma perspectiva marxiana, pois as expectativas revolucionárias teriam sido suspensas por tempo imprevisível. Embora seja fato que Adorno, assim como Horkheimer, fosse descrente quanto às possibilidades de revolução em seu tempo, isso não implica que a filosofia de Adorno tenha, em seu período tardio, abandonado uma perspectiva revolucionária

Sabe-se que a consciência humana cindida é resultado da contradição entre sujeito e objetividade originada no processo de modernização. Tal contradição já diagnosticada por Hegel em 1801, como mencionado, mas a crítica marxista aponta que essa contradição é gestada no processo de expansão geográfica da forma universal da mercadoria. A forma da mercadoria surge historicamente da contradição entre capital e trabalho como essência da

¹⁰¹ Retirei essa ideia de um trecho em que Adorno diz que a ontologia, como modelo filosófico, “paralisa a história no não-histórico” DN, p. 122.

¹⁰² DN, p. 50.

experiência capitalista. Quando Adorno busca constantemente ressaltar aquilo que chama de “núcleo temporal da verdade” para explicar como a dialética é um método capaz de apresentar que o tempo está na verdade, fazendo com que ela nunca possa ser atemporal,¹⁰³ deve-se compreender que o “todo social”, a objetividade, embora marcada pela experiência contraditória da modernização capitalista, é sempre uma realidade em possível transformação em sentido radical, e essa seria sua verdade essencial. Nesse sentido, Adorno está radicalizando a concepção moderna que Hegel oferece em sua *Fenomenologia do Espírito* (2014):

não é difícil ver que nosso tempo é um tempo de nascimento e trânsito para uma nova época. O espírito rompeu com o mundo de seu ser-aí e de seu representar, que até hoje durou; está a ponto de submergi-lo no passado, e se entrega à transformação.¹⁰⁴

Ao explicitar a oposição entre o “ser-aí” e “seu representar”, Hegel está fazendo uma referência direta à ideia de que a experiência de modernização é marcada pela cisão entre sujeito e objetividade. Mas essa contradição, se por um lado sustenta e reproduz o universal como a unidade cindida entre sujeito e realidade; é também a condição a ser reconhecida para uma transformação genuína dessa realidade. A contradição, portanto, embora seja o motor do sofrimento humano na história da modernização, é também uma condição que se deve buscar compreender do ponto de vista lógico – como a análise genética que Marx faz em *O Capital*, partindo da forma simples da mercadoria até chegar ao conceito de capital como desdobramento lógico dessa primeira forma – e histórico – ou, seja, a partir de uma crítica filosófica da “história universal”.

Para explicar a dinamicidade histórica da verdade, Adorno exemplifica que o objetivo da filosofia hegeliana é delimitar conceitos como os de “absoluto”, “eterno” ou “divino” “em face daquilo que eles propriamente reivindicam, a saber, um não delimitado, um incondicionado, um absoluto”¹⁰⁵. Ao determinar, contudo, a própria ação do sujeito transforma o objeto referenciado pelo conceito, pois o limita, especificando-o:

se vocês não enunciarem uma proposição determinada qualquer acerca de uma dessas palavras, então vocês não poderão de forma alguma se assegurar dessa palavra. Seria, com efeito, algo sem significado. E já que a palavra exige de nós ser compreendida, para que possa ter sua verdade, então deve surgir a demanda por essa alteração, por

¹⁰³ Adorno fala isso explicitamente na segunda aula de IaD: “A exigência propriamente decisiva da dialética é, portanto, não a de que a verdade seja procurada no tempo ou em oposição a ele, mas antes que a verdade tenha, ela mesma, um núcleo temporal [*Zeitkern*], e que então – poderíamos dizer – o tempo esteja na verdade” IaD, p. 93.

¹⁰⁴ HEGEL, GWF. *Fenomenologia do Espírito*, Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2014, p. 28.

¹⁰⁵ IaD, p. 102.

esse outro que vocês acrescentam como predicado para que a palavra se torne propriamente o que ela é em si, enquanto conceito do sujeito.¹⁰⁶

Isso, como pontuado por Adorno, leva Hegel a apresentar que a mediação entre a ação do sujeito de determinar, se colocada em contraste com a realidade que é determinada e reconhecida, faz com que “o ser próprio dos conceitos seja um devir”¹⁰⁷. Esse “devir” é um “movimento” que “resulta da coisa mesma”¹⁰⁸. É desse modo que Adorno vê, no projeto de uma dialética negativa, a possibilidade de exercício da consciência crítica. É exatamente por apostar na dialética como modelo filosófico que Adorno não corrobora com a ideia fatalista de que o capital já teria se realizado como sujeito total, tornando os indivíduos sujeitos automáticos. Essa questão presente na filosofia de Adorno direciona o filósofo ao conceito de história e, sobretudo, ao passado humano na perspectiva de seu desenvolvimento global, como objetos de crítica. Adorno considera a “naturalização” da historicidade como o aspecto condicionante da produção de significados, experiências e identidades, e essa naturalização é um problema na medida em que serve à relação de estranhamento da consciência com seu poder de transformação e determinação do meio social.

A identidade da subjetividade é mediada pelo circuito globalizado do capital, resultado de uma história universal da globalização da experiência capitalista. Ao mesmo tempo, o momento de identificação de si, se é por um lado uma identificação estranhada com a realidade, pode ser também o momento de possibilidade de negação daquilo que está posto na experiência normativa. Ao apostar na experiência subjetiva, Adorno aposta na possibilidade de que uma experiência de crítica da historicidade leve o sujeito para além de si próprio e do que lhe foi condicionado, em direção àquilo que chama de “primado do objeto” em oposição ao “primado do sujeito” na arquitetura das filosofias idealistas. Por isso Adorno aponta que a “história é a unidade de continuidade e descontinuidade”¹⁰⁹. É no terreno da história que o ser se transforma.

O primado do objeto na dialética de Adorno se estabelece como “luta contra a coisificação do mundo”.¹¹⁰ Por isso a dialética negativa, então, pode tentar “dar voz ao sofrimento”. A resposta de Adorno vai na direção de pensar a totalidade da experiência humana como história universal a ser superada criticamente. Essa história, se precisa ser analisada nos

¹⁰⁶ IaD, p. 102-103.

¹⁰⁷ IaD, p. 102.

¹⁰⁸ IaD, p. 103.

¹⁰⁹ DN, p. 294.

¹¹⁰ IaD, p. 87.

termos da necessidade de sua superação, exige que se entenda retrospectivamente a relação entre sistema e história. É neste sentido que ainda há, em Adorno, uma dimensão especulativa em sua crítica. Isto porque o capitalismo introduziu, em seu processo histórico de universalização, tendências de automatização das relações sociais, e tais tendências só podem ser desveladas por meio de uma crítica capaz de considerar os elementos estruturantes do capitalismo como um sistema fundado na contradição entre capital e trabalho. Contudo, por meio da história, pode-se ver que as relações materiais não são sempre idênticas à ordem lógico-conceitual da reprodução social.

Em sua conferência inaugural do Congresso de Sociologia Alemã de 1968, Adorno questiona a suposição de que teria ficado obsoleta a crítica de Marx ao capitalismo como um sistema social com uma lógica que lhe é própria, resultado da história do desenvolvimento das forças produtivas no decorrer da modernização.¹¹¹ Mais precisamente, Adorno pensa o problema da validade e atualidade da crítica da sociedade burguesa, na medida em que o capitalismo, entre 1950 e 1960, havia experimentado mudanças significativas em relação ao modelo industrial criticado por Marx cerca de cem anos antes, na década de 1860.

Adorno ressalta que Marx viveu o momento do “sistema desenvolvido do liberalismo”¹¹². Marx desenvolveu uma crítica da sociedade capitalista quando o conceito de capital industrial correspondia ao processo de desenvolvimento das forças produtivas e das relações de produção na Inglaterra. Ele diz em *O Capital*:

O que pretendo investigar é o modo de produção capitalista e suas correspondentes relações de produção e de circulação. Sua localização clássica é, até o momento, a Inglaterra. Essa é a razão pela qual ela serve de ilustração principal à minha exposição teórica.¹¹³

Nesse sentido, Adorno aponta que Marx estava em uma condição histórica profícua para

perguntar se o capitalismo, em suas próprias categorias dinâmicas, correspondia a esse modelo para, através da negação determinada do sistema teórico que lhe era apresentado, gerar por sua vez uma teoria imanente ao sistema.¹¹⁴

¹¹¹ Essa controvérsia mantém até os dias de hoje atualidade. Michael Heinrich, em *Introdução a O Capital de Karl Marx*, apresenta como até hoje algumas escolas de economia tentam restringir a análise de Marx ao capitalismo industrial, como se o filósofo alemão tivesse estudado apenas uma forma histórica específica do capitalismo, e não a condição estrutural da sociedade civil burguesa através de sua crítica da economia política.

¹¹² ADORNO, T. Capitalismo Tardio ou Sociedade Industrial. In: COHN, Gabriel, **Sociologia: Theodor Adorno**, São Paulo: Ática, 1986, p.66.

¹¹³ MARX, **O Capital**, p. 113.

¹¹⁴ ADORNO, Capitalismo Tardio ou Sociedade Industrial, p. 66. Diferindo o capitalismo de sua época do capitalismo da época de Marx, Adorno alerta que “a irracionalidade da atual estrutura social impede o seu

Marx viveu um momento em que era latente a contradição entre forças produtivas e relações de produção. A crescente produção de riqueza¹¹⁵ era diretamente proporcional a pauperização da vida do trabalhador. No capitalismo, conforme apresentado por Marx, a centralidade adquirida pelo trabalho na vida humana não se constitui através de uma relação “imediata” entre ser humano e natureza, mas por meio do trabalho abstrato como fundamento das relações de troca para a tentativa de satisfação das necessidades individuais. A mediação entre ser humano e natureza, com o surgimento do capitalismo, não é mais o trabalho concreto exercido sobre o dado natural, mas o mercado e suas leis de troca de mercadorias. É importante ressaltar que, nesse caso, não se considera o trabalho como um dado ontológico da natureza humana, mas como “‘o segredo que se esconde por detrás da unidade sintética da apercepção kantiana’ e de todo o idealismo alemão”¹¹⁶. A unidade sintética da apercepção, na *Crítica da Razão Pura* de Kant, corresponde à capacidade humana de perceber interiormente a si mesmo como integrado ao mundo exterior. Essa percepção de Adorno tem a ver com uma compreensão da categoria de trabalho na qual ela é exposta tendo em vista o desenvolvimento da modernização. Com a modernização, o trabalho livre é condição da “universalização” da experiência humana sob a égide do capitalismo.

Antes de prosseguir com aquilo que interessa diretamente a Adorno, é central que se explique melhor o que é o trabalho abstrato. No primeiro capítulo de *O Capital* (1867), considerado por Marx um dos capítulos teoricamente mais complexos do livro, ele explica que a mercadoria é algo “sensível-ultrassensível”, pois se trata de algo que contém valor de uso (sensível) e valor (ultrassensível). Isto porque a troca de mercadorias não é uma simples relação entre objetos permutados, mas se trata do processo de formação do valor. O valor surge do trabalho abstrato como condição para a permuta de coisas que devem possuir uma propriedade comum, para que a troca possa parecer justa (M-M). Para diferentes mercadorias possuírem essa mesma propriedade, o trabalho abstrato se constitui, no ato da troca, da média do tempo de trabalho socialmente necessário para a produção das mercadorias.

O tempo de trabalho socialmente necessário é uma média de tempo para produção de uma mercadoria em relação ao trabalho social total. Essa média varia conforme as mudanças na grandeza de valor das mercadorias. A grandeza de valor de uma mercadoria, contudo, não

desdobramento racional em uma teoria”. Esse comentário se relaciona ao diagnóstico adorniano e benjaminiano da regressão social, na perspectiva da filosofia da história de ambos.

¹¹⁵ Proporcionada pela acumulação original, historicamente ocorrida na Inglaterra.

¹¹⁶ ZANOTTI, *Dialética do Trabalho. Sobre o Hegel de Adorno*, p. 181.

é medida previamente na produção, mas tampouco surge na compra e venda. A grandeza de valor, constata Marx, se constitui na produção e na circulação, simultaneamente. Por meio do tempo de trabalho socialmente necessário, tenta-se regular a grandeza de valor à nível produtivo. Assim, o tempo de trabalho socialmente necessário pode ser entendido como “uma força natural reguladora” da produção. A transformação do trabalho concreto, medido pelo tempo do relógio, em tempo de trabalho socialmente necessário, é o resultado de uma abstração promovida pelo cálculo produtivo do trabalho privado, pois tenta-se atender às expectativas do contexto das mercadorias em circulação como um todo.

Os produtores, embora tentem prever a grandeza de valor que uma mercadoria vai obter no mercado, não conseguem controlar isso. Eles se tornam reféns das tendências próprias do mercado. Neste sentido, a atividade humana, mediada pelo trabalho abstrato no mundo das relações capitalistas, serve à satisfação do sistema do capital como um “sujeito”, que Marx caracteriza como um “vampiro” do trabalho morto que suga trabalho vivo, a fim de que o valor se autovalorize.

O problema com o qual Adorno se confronta em sua conferência aos sociólogos alemães diz respeito a suposição de uma nova aparência adquirida pelo capitalismo durante as décadas de 1950 e 1960. À época, vivia-se a chamada “era do ouro” do capitalismo, marcada, segundo Adorno, por um diagnóstico questionável de que o desenvolvimento das forças produtivas não necessariamente gera a pauperização que, para Marx, iria agravar os conflitos de classe. Com esse desenvolvimento, passava-se a questionar até mesmo a centralidade do trabalho para a reprodução social. No entanto, Adorno diz:

Certos prognósticos da teoria de classes – como o da pauperização e a do colapso – não ocorreram de modo tão drástico quanto se deve entendê-los se não for para privá-los do seu conteúdo; só de modo cômico se pode falar em pauperização relativa.¹¹⁷

Como já mencionado, as décadas de 1950 e 1960 são consideradas os anos dourados do capitalismo. O ápice do modelo fordista de produção, a popularização massiva de bens de consumo, os baixos preços dos barris de petróleo, causavam a impressão de que a revolução tecnológica ocorrida nesse período permitia com que se precisasse “cada vez mais de maciços investimentos e cada vez menos gente, a não ser como consumidores”¹¹⁸. Na medida em que a era de ouro do capitalismo é marcada pela intensificação do desenvolvimento da técnica, as forças produtivas passam a, aparentemente, depender menos do trabalho humano. É tendo isso

¹¹⁷ ADORNO, Capitalismo Tardio ou Sociedade Industrial, p. 63.

¹¹⁸ HOBBSBAWM, **A Era dos Extremos**, p. 262.

em vista que Adorno comenta que “a relação social que outrora definia o capitalismo, a metamorfose do trabalho vivo em mercadoria e, desse modo, a contradição de classes, perdeu relevância”¹¹⁹.

Com tais diferenças na sociedade dessa época, Adorno compreende que a economia do bem-estar social também provocou mudanças profundas no quadro da luta de classes. Ele explica que, conforme o trabalhador foi sendo integrado à sociedade burguesa,¹²⁰ a consciência de classe deixou de ser um fenômeno através do qual se considerava o potencial da classe trabalhadora de visualizar e criticar a exploração da força de trabalho e a coisificação das relações de produção. Contudo, Adorno indica que o capitalismo dos anos dourados não havia deixado de ser uma sociedade de classes, pois “a classe é definida pela posição quanto aos meios de produção, e não pela consciência de seus membros”¹²¹. Os meios de produção continuavam sendo chancelados pela ideia da propriedade privada.

Adorno reitera como, a despeito das peculiaridades das décadas de 1950 e 1960, a sociedade em que vivia ainda era sustentada pelo antagonismo entre capital e trabalho, em que o trabalho abstrato ainda é o fundamento do valor. Para isso, o filósofo compreende a necessidade de se repensar a dialética entre forças produtivas e relações de produção. Como polos historicamente determinados e reciprocamente condicionados pela dialética do desenvolvimento da sociedade burguesa, relações de produção e forças produtivas precisam ser reconsideradas a partir das novas condições proporcionadas pelo capitalismo tardio. Desse modo, Adorno pavimenta a possibilidade de reatualização da crítica da sociedade burguesa de Marx, e mais precisamente sua crítica da economia política, como uma teoria crítica da sociedade. As contradições entre teoria e realidade, segundo ele, não podem ser consideradas “como falhas do pensamento” que se deveria buscar eliminar “pela univocidade da sistemática científica”¹²². Ele continua:

Ao invés disso, há de acompanhar e rastrear esses erros até a própria estrutura, que sempre foi antagônica desde que existe sociedade em sentido estrito e que assim também continuou a ser, como demonstram agudamente os conflitos na política

¹¹⁹ ADORNO, *Capitalismo Tardio ou Sociedade Industrial*, p. 63.

¹²⁰ O fordismo, por exemplo, é um modelo de produção que teve seu auge no período em questão devido à alta produtividade e os bons salários dos funcionários das fábricas da Ford, alinhados à redução da jornada de trabalho. O trabalhador foi “incorporado à sociedade” porque, além do acesso aos bens de consumo, vivencia também melhorias nas condições de trabalho. Essas novas condições para a vida do trabalhador são alguns dos aspectos que levaram à contestação do diagnóstico de Marx acerca da crescente pauperização proporcionada pela sociedade burguesa. Adorno, por outro lado, reitera que Marx não havia se equivocado por completo, pois a desigualdade social e a miséria ainda eram evidentes como parte do sistema social.

¹²¹ ADORNO, *Capitalismo Tardio ou Sociedade Industrial*, p. 65.

¹²² ADORNO, *Capitalismo Tardio ou Sociedade Industrial*, p. 65.

externa e a possibilidade permanente da catástrofe da guerra e, há pouco, a invasão da Tchecoslováquia pelos russos, Isso é desconhecido pelo pensamento que se esgota em alternativas e que incessantemente projeta a não-contradição da lógica formal sobre o objeto do pensamento. Não se trata de escolher conforme um ponto de vista ou gosto científico uma das duas fórmulas; mas, por sua vez, a relação entre elas expressa a contradição que caracteriza a atual fase, e que cabe à sociologia articular no plano teórico.¹²³

Adorno afirma como o pensamento dialético, ao invés de questionar o que é a sociedade contemporânea a partir de um dualismo aparente entre dois modelos sociais diferentes, “sociedade industrial” e “capitalismo avançado”, há de tentar compreender as tendências do capitalismo de sua época. As mudanças ocorridas em um século poderiam levar ao entendimento de que há “erros” na teoria de Marx acerca do que é o capital, como um processo através do qual se estruturam as relações sociais. Por outro lado, Adorno expõe que as mudanças ocorridas não arrastaram para o passado o tipo de dominação social que tem sua gênese com o capitalismo industrial, no século XIX. A sociedade do capitalismo tardio é, ainda, dominada pelo processo de autovalorização do valor e pelo trabalho abstrato como substância, essência desse processo. A sociedade se mantém como uma sociedade de troca na qual apenas pela mediação do mercado se faz possível buscar a satisfação das necessidades. Na sociedade capitalista, como já visto com o diagnóstico da reificação de Lukács, os sujeitos se tornam coisas, e é a ordem das coisas que determina as interações sociais.¹²⁴

Por ora, é possível que se busque compreender melhor como Adorno pretende reelaborar a relação dialética entre forças produtivas e relações de produção para argumentar pela atualidade da crítica de Marx à sociedade burguesa. Desse modo, pode-se interpretar o desenvolvimento das especificidades históricas do capitalismo e suas tendências de automanutenção. Para isso, é possível recorrer à reconstrução que Marx faz da história do desenvolvimento das forças produtivas e das relações de produção em *A Ideologia Alemã*. Nesse texto, tem-se o mais próximo que Marx elaborou de uma teoria da história.

Marx escreveu os trechos que originaram *A Ideologia Alemã* durante a década de 1840. Os fragmentos nunca foram publicados por Marx em vida. Ao criticar a antropologia feuerbachiana denominando-a como uma análise contemplativa da natureza humana e das

¹²³ ADORNO, Capitalismo Tardio ou Sociedade Industrial, p. 65.

¹²⁴ Marx vai usar a expressão “mundo das mercadorias” em momentos de *O Capital* nos quais ele quer evidenciar como o trabalho humano, enquanto aquilo que confere expressão de valor à mercadoria, é coisificado em virtude da autonomia e manutenção da troca de mercadorias. MARX, *O Capital*, p. 199: “A forma de valor universal, que apresenta os produtos do trabalho como meras geleias de trabalho humano, mostra, por meio de sua própria estrutura, que ela é a expressão social do mundo das mercadorias. Desse modo, ela revela que, no interior desse mundo, o caráter humano universal do trabalho constitui seu caráter especificamente social.”

relações sociais, Marx evidencia a importância de se compreender a história humana da perspectiva da “produção da vida”. Segundo ele:

A soma das forças produtivas acessíveis ao homem condiciona o estado social e, portanto, a “história da humanidade” deve ser estudada e elaborada sempre em conexão com a história da indústria e das trocas.¹²⁵

Se por um lado se pode questionar a centralidade dada ao trabalho como fundamento da história das sociedades e das relações de troca em sentido geral, por outro lado pode-se dizer que Marx está correto se tem em vista que uma “história da humanidade” só é possível do ponto de vista do desenvolvimento da modernização. Nesse sentido, o desenvolvimento da modernização como história da indústria e das trocas culmina, como ele expõe anos depois em *O Capital*, na generalização da forma da mercadoria em escala global: “A riqueza das sociedades onde reina o modo de produção capitalista aparece como uma “enorme coleção de mercadorias”, e a mercadoria individual como sua forma elementar”¹²⁶.

Em *A Ideologia Alemã*, Marx esclarece que

quanto mais no curso desse desenvolvimento se expandem os círculos singulares que atuam uns sobre os outros, quanto mais o isolamento primitivo das nacionalidades singulares é destruído pelo modo de produção desenvolvido, pelo intercâmbio e pela divisão do trabalho surgida de forma natural entre diferentes nações, tanto mais a história torna-se história mundial (...) essa transformação da história em história mundial não é um ato abstrato da “autoconsciência”, do espírito mundial (...) mas sim uma ação plenamente material, empiricamente verificável, uma ação da qual cada indivíduo fornece a prova, na medida em que anda e para, come, bebe e se veste.¹²⁷

os indivíduos singulares, com a expansão da atividade numa atividade histórico-mundial, tornaram-se cada vez mais submetidos a um poder que lhes é estranho (...), um poder que se torna cada vez maior e que se revela, em última instância, como mercado mundial.¹²⁸

Já está em Marx o diagnóstico de que a relação entre ser humano e natureza, com a modernização, levou à submissão das relações humanas e do trabalho às circunstâncias do mercado internacional. Essa condição histórica é destacada por Marx na década de 1840, e ele a reitera em *O Capital*. O aprofundamento crítico desse diagnóstico fica à vista quando o filósofo aponta para o mercado como um “poder estranho”. Esse poder alheio aos indivíduos e que interpela as relações sociais, em *O Capital*, é abordado por Marx quando ele se pergunta sobre o segredo da mercadoria e seu caráter de fetiche.¹²⁹ O ponto de partida lógico de Marx,

¹²⁵ MARX, *A Ideologia Alemã*. Boitempo: São Paulo, 2007.

¹²⁶ MARX, *O Capital*, p. 157.

¹²⁷ MARX, *A Ideologia Alemã*, p. 40.

¹²⁸ MARX, *A Ideologia Alemã*, p. 40.

¹²⁹ MARX, *O Capital*, p. 206: “O caráter misterioso da forma-mercadoria consiste, portanto, simplesmente no fato de que ela reflete aos homens os caracteres sociais de seu próprio trabalho como caracteres objetivos dos próprios produtos do trabalho, como propriedades sociais que são naturais a essas coisas e, por isso, reflete

a forma-mercadoria, depende desse diagnóstico histórico feito por Marx em seu período de juventude.¹³⁰

Marx explica em *A Ideologia Alemã* que foi a intensificação do comércio nos séculos XVII e XVIII que condicionou o desenvolvimento da indústria manufatureira a partir do modelo de relação produtiva pautado na propriedade privada. Contudo, a grande indústria também acaba por condicionar as relações comerciais, na medida em que é a indústria que

universalizou a concorrência (...), criou os meios de comunicação e o moderno mercado mundial, submeteu a si o comércio, transformou todo capital em capital industrial e gerou, com isso, a rápida circulação (o desenvolvimento do sistema monetário) e a centralização dos capitais.

Por meio desse trecho, pode-se pensar que Marx compreende a dialética entre forças produtivas e relações de produção através da história da modernização. Nesse processo global, forças produtivas e relações de produção condicionam-se reciprocamente. Isso desmente a ideia de que para Marx há simplesmente um determinismo das condições de produção sobre as relações sociais. Porém, Marx chega a criar a hipótese de que haveria uma tendência, na sociedade industrial da sua época, de que as forças produtivas, ao subordinarem as relações de troca à lógica da produção de mais-valor, se tornaram “forças destrutivas”. Esse diagnóstico de Marx não se cumpriu, o que gera o problema a partir do qual Adorno vê a necessidade de repensar a dialética entre forças produtivas e relações de produção. Marx escreve o seguinte quanto a essa questão:

No desenvolvimento das forças produtivas advém uma fase em que surgem forças produtivas e meios de intercâmbio que, no marco das relações existentes, causam somente malefícios e não são mais forças de produção, mas forças de destruição (maquinaria e dinheiro) – e, ligada a isso, surge uma classe que tem de suportar todos os fardos da sociedade sem desfrutar de suas vantagens e que, expulsa da sociedade, é forçada à mais decidida oposição a todas as outras classes; uma classe que configura a maioria dos membros da sociedade e da qual emana a consciência da necessidade de uma revolução radical.¹³¹

também a relação social dos produtores com o trabalho total como uma relação social entre objetos, existentes à margem dos produtores”.

¹³⁰ Reichelt diz que Marx aprofundou, com a ideia de trabalho abstrato em *O Capital*, uma outra ideia que começava a desenvolver em textos de juventude como os *Manuscritos Econômico-Filosóficos*: apenas através do trabalho objetivado na mercadoria se pode manter a circulação de mercadorias. Mas, ao ser trabalho objetivado, esse trabalho se torna estranho ao seu próprio produtor, o trabalhador que produz sob as circunstâncias da divisão do trabalho e da propriedade privada para que o objeto seja mercadoria de troca. Esse processo leva à inversão do trabalho como meio de atender às necessidades do produtor (trabalhador), para meio que atende as necessidades do sistema de trocas de manter-se como uma “enorme coleção de mercadorias” através do qual o valor se reproduz (D-M-D’). REICHELT, Helmut. **Sobre a estrutura a lógica do conceito de Capital em Karl Marx**. Campinas: Unicamp, 2013.

¹³¹ MARX, *A Ideologia Alemã*, p. 41.

Ele descreve que a progressiva sofisticação das forças produtivas geraria mais riqueza, mas também mais exploração e pauperização, ao ponto dessa condição viabilizar que a classe trabalhadora adquirisse consciência da dominação capitalista exercida sobre as relações de produção e, assim, fizesse a insurgência revolucionária. Como já pontuado, Adorno, na década de 1960, percebe que as forças produtivas, embora continuassem a se desenvolver, não levaram às mudanças nas relações de produção que caracterizariam o primeiro passo para a tomada, pelo proletariado, das forças produtivas, com o intuito da abolição do modelo de produção baseado na propriedade privada. Adorno, pelo contrário, afirma que “em vista de tal desenvolvimento técnico, as relações de produção se revelaram mais elásticas do que Marx imaginara”¹³².

Adorno ainda está de acordo com Marx no que diz respeito à compreensão de que é o modo de produção que produz a sociedade. Apenas desse ponto de vista Adorno pode reafirmar a manutenção da antinomia entre capital e trabalho. Entretanto, ele constata que

demasiado otimista era a expectativa de Marx de que seria historicamente certo um primado das forças produtivas, que necessariamente romperia as relações de produção (...) característica marcante de nossa época é a preponderância das relações de produção sobre as forças produtivas.¹³³

No capitalismo tardio, as relações de produção revelaram-se como um “elemento estático” da sociedade. Conforme a técnica se tornava mais avançada, passavam a desaparecer as diferenças entre forças produtivas e relações de produção. Adorno assinala que passa a haver uma aparência de identidade entre esses dois âmbitos. Paulatinamente, isso contribuiu para o surgimento de fenômenos como a indústria cultural, pois, segundo o filósofo, o modelo de relações de produção não é mais apenas um modelo das relações de trabalho nas fábricas dos proprietários privados, mas passou a ser o modelo “também para setores da produção material, para a administração, para a esfera da distribuição e para aquela que se denomina cultura”¹³⁴. Ao explicar a dinâmica de indiferenciação entre forças produtivas e relações de produção, Adorno está querendo chamar atenção para o fato de que a reificação social se intensificou. É o que explica Bruna della Torre:

Adorno dá um passo adiante (em relação a Lukács) e desenvolve a teoria do fetichismo da mercadoria não a partir das atividades laborais, como pretende o marxismo centrado unicamente nas categorias de trabalho e classe, mas a partir de seu espraio social com base na forma generalizada da mercadoria.¹³⁵

¹³² ADORNO, *Capitalismo Tardio ou Sociedade Industrial*, p 63.

¹³³ ADORNO, *Capitalismo Tardio ou Sociedade Industrial*, p 69-70.

¹³⁴ ADORNO, *Capitalismo Tardio ou Sociedade Industrial*, p 68.

¹³⁵ DELLA TORRE, B. Adorno, leitor de Marx. *Sociol. Antropol.* Rio de Janeiro, v. 09, 2019, p. 521.

Dessa forma, pode-se passar a enxergar porque Adorno fornece as bases para a reconstituição da crítica da economia política de Marx como uma teoria crítica que privilegia uma consideração especulativa do desenvolvimento da história universal. Ao notar como as relações de produção tornaram-se anacrônicas ao manterem o ser humano como “apêndice da maquinaria, e não mais apenas trabalhadores”¹³⁶, ele exorta que “o trabalho industrial tornou-se o modelo da sociedade”¹³⁷. Assim, o trabalho humano, como elemento através do qual o sujeito se relaciona com a natureza, segue sendo condicionado pela troca de mercadorias como trabalho abstrato, através do qual pode-se comparar a grandeza de valor de diferentes objetos a serem trocados no mercado.

O ponto de Adorno é expor como, na década de 1960, embora muitos vissem nesse momento a possibilidade de um otimismo com relação à sociedade capitalista do pós-guerra, o filósofo constata exatamente o oposto: não se poderia pensar em um novo modelo social promissor, mas em como o velho capitalismo levou a sociedade à uma “dialética social absurda”¹³⁸, na qual o ser humano, mesmo com a capacidade de alcançar “planetas distantes e vazios”, não é “em seu próprio planeta (...) capaz de fundar uma paz duradoura”¹³⁹. Ele expõe, portanto, como a década de 1960 ainda está acorrentada ao seu passado industrial, que se pretende como uma forma eterna que estrutura as condições de sua época.

Assim, vê-se como, passados 100 anos desde a crítica da economia política de Marx, Adorno reitera que “a dominação sobre os seres humano continua a ser exercida através do processo econômico”¹⁴⁰. Esse processo econômico incide sobre o trabalho humano através da reificação das relações produtivas e, na década de 1960, das relações sociais como um todo, na medida em que a forma-mercadoria passa a ser entendida como modelo de subjetivação da sociedade capitalista. Com isso, Zanotti aponta que o horizonte da filosofia de Adorno será o “de uma possível autossuperação da razão como trabalho”¹⁴¹.

Na *Dialética Negativa*, Adorno discute como o pensamento filosófico, enquanto trabalho de crítica sob as condições da sociedade capitalista, é caracterizado pela “duplicidade de emancipação e sofrimento que caracteriza todo trabalho”¹⁴², segundo Zanotti. Uma

¹³⁶ ADORNO, *Capitalismo Tardio ou Sociedade Industrial*, p. 68.

¹³⁷ ADORNO, *Capitalismo Tardio ou Sociedade Industrial*, p. 68.

¹³⁸ ADORNO, *Capitalismo Tardio ou Sociedade Industrial*, p. 70.

¹³⁹ ADORNO, *Capitalismo Tardio ou Sociedade Industrial*, p. 70.

¹⁴⁰ ADORNO, *Capitalismo Tardio ou Sociedade Industrial*, p. 67.

¹⁴¹ ZANOTTI, *Dialética do Trabalho*, p. 171.

¹⁴² ZANOTTI, *Dialética do Trabalho*, p. 171.

autocrítica da racionalidade sob as condições da sociedade reificada do capitalismo tardio é capaz de expor o potencial crítico e os limites dos conceitos filosóficos, inclusive do conceito de trabalho. Em diálogo com Hegel e Marx, Adorno desenvolve a tese de que “o trabalho social organizado, com sua capacidade de humanização da realidade, é o verdadeiro fundamento da universalidade da razão”¹⁴³. Nesse sentido, a história universal da humanidade é a história da exploração do trabalho.

O trabalho como fundamento universal da experiência humana é a própria condição da reificação das relações sociais, como já observado por Marx. Ao se deter na ambiguidade constitutiva do conceito de trabalho, Adorno quer sustentar uma crítica do conhecimento como trabalho da razão. Com isso, a ênfase de Adorno em pensar questões pertinentes à filosofia da história culmina em uma aposta hegeliana no trabalho da razão como princípio de autossuperação da racionalidade. É o que Zanotti conclui, ao abordar o modo como Adorno se relaciona com a teoria do conhecimento de sua época e com o espólio da dialética hegeliana.

A relação entre o debate da razão como trabalho e a crítica do conhecimento pode ser uma via para a análise de como Adorno apresenta a dialética entre teoria e prática. Com isso, a história pode ser, para Adorno, o conceito que dá conta da unidade entre essas duas categorias. Enquanto história como forma de conhecimento, a razão se vê como o trabalho de saber sobre si mesma e suas condições de possibilidade. Contudo, esse trabalho intelectual aponta para a necessidade prática de superação da abstração real do capital, que tem por fundamento a exploração do trabalho. No que diz respeito ao modo como Adorno pretende criticar a manutenção do antagonismo entre capital e trabalho, recorrer à história da relação entre forças produtivas e relações de produção à luz do capitalismo tardio serve para Adorno distinguir as tendências do capitalismo contemporâneo em contraste com o que ele foi e com o que o futuro da humanidade pode vir a ser, sem procurar determinar previamente esse futuro.

A partir do conceito de história pode-se pensar o sentido através do qual Adorno desenvolve a ideia de uma dialética negativa diferente do projeto da dialética hegeliana. Para Adorno, deve-se pensar a filosofia como experiência da consciência que leva o sujeito para além de si, mas não apenas no sentido de uma compreensão da totalidade do processo da ciência, como em Hegel, pois o processo de negação determinada não culmina apenas na constatação e “afirmação” contemplativa do “todo”, na perspectiva de Adorno. A totalidade é para Adorno o terreno vivo da história, em sua condição de mudança permanente. Essa

¹⁴³ ZANOTTI, *Dialética do Trabalho*, p. 181.

mudança cria a necessidade prática de reconfiguração de sentidos do presente. Se não fosse assim, o todo seria apenas objeto de contemplação, como é para Adorno no caso da filosofia hegeliana.¹⁴⁴ Safatle argumenta que uma dialética negativa como a de Adorno, embora seja “modo de acesso à totalidade”¹⁴⁵, concebe a totalidade como um infinito processo de vir a ser. Essa diferença, no âmbito da história mundial, é destacada por Adorno da seguinte forma: “A violência do universal que se realiza não é, como Hegel pensava, idêntica à essência dos indivíduos em si, mas sempre também contrária a ela”.¹⁴⁶

Adorno, portanto, diz ter abandonado a pretensão de compreensão do todo, mas esse gesto serve apenas para marcar uma diferença muito importante entre o seu e o projeto hegeliano, e não porque ele de fato tenha deixado de considerar a pertinência especulativa do conceito.¹⁴⁷ Opondo-se à tentativa idealista de Hegel de fazer com que o sistema filosófico, na totalidade de suas mediações, se igualasse ao ser, Adorno coloca que

nos vemos obrigados a não reconhecer, a não admitir que sujeito e objeto seriam, em última instância, idênticos – e há motivos muito convincentes para não aceitar essa afirmação extremamente idealista – (...) vocês não poderão confiar sem ressalvar na proposição de que o todo seja o verdadeiro, até porque, de qualquer maneira, a um sujeito finito o todo infinito não está dado.¹⁴⁸

Penso que essa afirmação de Adorno pode ser entendida à luz de sua tentativa de restaurar uma concepção especulativa de filosofia da história em uma base materialista e não teleológica, opondo-se a perspectiva contemplativa hegeliana. Adorno quer se desvincular da suposição especulativa de identidade entre sistema e ser a fim de considerar filosoficamente

¹⁴⁴ Para Hegel, segundo Adorno, “o sistema da filosofia é (...) idêntico ao ser”. Por outro lado, para isso, “somente se sujeito e objeto coincidirem em última instância, tal como de fato se ensina em Hegel, é que então poderão dizer que a quintessência de todas as mediações é igual à verdade”. Na medida em que, na sociedade socializada, o sujeito se vê impotente diante da automatização da realidade social, sua identidade estabelecida por sua relação com a totalidade não possui um significado refletido pelo próprio sujeito. Essa seria uma marca fundamental de seu tempo, em oposição ao modo como Hegel pensa seu próprio tempo. Em sua *Minima Moralia* (1951), Adorno expressa isso bem em 2 momentos de seu aforismo 29: “Em Hegel, a autoconsciência era a verdade da certeza de si mesmo; nas palavras da *Fenomenologia*: ‘o reino nativo da verdade’. Quando ela deixou de ser compreensível, os burgueses eram autoconscientes pelo menos no orgulho de terem bens. Hoje, *self-conscious* significa apenas a reflexão do eu como perplexidade, como percepção da impotência: saber que nada se é. (...) O todo é o falso.” *IaD*, p. 109; 107; ADORNO, T. **Minima Moralia**. Lisboa: Edições 70, 2001, p. 48-49.

¹⁴⁵ SAFATLE, **Dar Corpo ao Impossível**, p. 42.

¹⁴⁶ *DN*, p. 286.

¹⁴⁷ Habermas, em “Teoria analítica da ciência e dialética”, expõe que “Adorno concebe a sociedade como categoria, reafirmando sua dívida com a dialética hegeliana. Concebe a sociedade como totalidade, integrada no espírito dialético, em virtude da afirmação axiomática que postula que o todo não é igual à soma de suas partes, não sendo o mesmo passível de uma interpretação orgânica; por sua vez, da totalidade não se constitui uma extensão lógica determinável mediante a agregação de seus componentes”. Ao rechaçar uma perspectiva quantitativa de “todo”, Adorno sustenta, como Hegel, uma perspectiva especulativa a ser analisada ao longo desta pesquisa. HABERMAS, Jürgen. Teoria analítica da ciência e dialética: contribuição à polêmica entre Popper e Adorno. In: **Textos escolhidos. Walter Benjamin, Max Horkheimer, Theodor W. Adorno, Jürgen Habermas**. São Paulo: Abril Cultural, 1980, p. 267.

¹⁴⁸ *IaD*, p. 107.

aquilo que chama de momento não-idêntico da mediação entre experiência cognoscente e realidade. Nesse momento de não-identidade estaria contida a verdadeira força do pensamento histórico em oposição a experiência de continuidade temporal como experiência imediata provocada pela relação com as tradições como modalidades de orientação cultural.

No início da *Dialética Negativa*, Adorno expõe sua concepção de que “o mundo amarrado objetivamente em suas bordas e transformado em uma totalidade não deixa a consciência livre”.¹⁴⁹ Esse abandono da totalidade se justifica na medida em que a ênfase do autor recai sobre a processualidade da crítica do pensamento histórico ao imediato como movimento de negação de conteúdos que são tratados como dados constitutivos da realidade. Isso implica a permanente tentativa de recriação dos sentidos dados previamente ao “todo” pela naturalização da forma de vida capitalista, em oposição a pretensão de compreensão da totalidade. Essa recriação dos sentidos está ligada à ideia da dialética negativa como dialética da preservação do momento de não-identidade. “O conhecimento não possui nenhum de seus objetos completamente. Ele não deve promover o aparecimento do fantasma de um todo”.¹⁵⁰

O imperativo do filósofo é buscar evidenciar a negação como movimento crítico por excelência, como possibilidade para uma autocrítica da consciência, considerando-a do ponto de vista de sua especificidade histórica. Nesse sentido, o *insight* já está presente no pensamento de Hegel, em oposição ao pensamento kantiano. Conforme Safatle, “trata-se, antes, de transformar a experiência crítica dos objetos em consciência da contradição entre a experiência e os modelos atuais de representação”¹⁵¹. Trata-se, então, de um alerta diante da tendência “objetivamente mediatizada” de naturalização da historicidade, ou seja, da tendência da cultura de converter a história e sua essência transitória em um mito de uma história contínua, apontada por Walter Benjamin como “a imagem “eterna” do passado”.¹⁵² Neste sentido, Adorno sabe daquilo que diz o historiador Francisco Rüdiger: “o conhecimento histórico articula um campo prático de ações, fornecendo um princípio de inteligibilidade do presente”¹⁵³.

Sendo assim, Adorno vê o ceticismo relativo à “cisão” entre sujeito e objetividade como apenas um momento que incide na necessidade de extrapolação, por exemplo, da identidade em sentido individual, pois a própria noção de identidade individual é construída, do final do

¹⁴⁹ DN, p. 19.

¹⁵⁰ DN, p. 20.

¹⁵¹ SAFATLE, **Dar Corpo ao Impossível**, p. 66

¹⁵² BENJAMIN, W. Teses sobre o conceito de história. In: LÖWY, M. **Walter Benjamin: aviso de incêndio**. Uma leitura das teses “Sobre o conceito de história”. São Paulo: Boitempo, 2005. p. 128. Tese XVI.

¹⁵³ RÜDIGER, F. **Paradigmas do Estudo da História**. Gattopardo: Porto Alegre, 2010, p. 161.

século XVIII até o século XX, como forma de mediação jurídica, e, portanto, formal, entre o sujeito e o aparato do Estado como totalidade abstrata que arroga para si a representação do povo. Não há, portanto, nenhuma ideia que possa se pretender eterna em face da história, nem mesmo a dialética, na medida que esta é uma expressão da natureza cindida do ser moderno.

Assim, pode-se pensar que Adorno está buscando “dar voz ao sofrimento” na medida em que busca pensar questões pertinentes ao campo da filosofia da história. Isto porque a unidade da história pertence não apenas à consciência, mas ao processo social total. Entretanto, sob o jugo da dominação capitalista, essa unidade é abstrata, pois o capital é dependente da expropriação do trabalho humano, não podendo nunca se identificar concretamente no trabalho, do qual ele depende para se reproduzir. Se assim fosse, consumo e produção não seriam esferas diferentes da vida, mas uma mesma coisa. Entretanto, a riqueza do capital não é gerada para o consumo humano. O capitalismo mantém uma unidade com uma coerência aparente, mas sua aparência se sustenta na contradição essencial entre capital e trabalho, o que faz da história universal uma história da continuação da violência e da exploração¹⁵⁴. Na *Dialética Negativa*, Adorno diz: “o desencadeamento das forças produtivas, ato do espírito que domina a natureza, possui uma afinidade com a dominação violenta sobre a natureza”¹⁵⁵. A história universal é a história da expansão do capitalismo e da autoconservação como princípio da subjetividade, e é neste sentido que ela interessa a Adorno.

Se a dialética serve à indagação acerca do sentido da experiência humana em um mundo no qual a experiência parece ter perdido o sentido, a dialética é autocrítica da consciência histórica. Adorno, portanto, tem a concepção de que o saber histórico é uma necessidade no quadro social de falta de expectativas imediatas por uma mudança revolucionária da sociedade. Tal necessidade tem uma dupla face: se, por um lado, a consciência histórica é o que possibilita a identificação com o mundo e a própria linguagem, por outro lado, é a história que possibilita a insurgência do novo, de algo que não poderá ser identificado imediatamente pela consciência e que depende do particular, da agência do sujeito, para obter sentido. Como insurgência do novo, daquilo que gera descontinuidade de uma

¹⁵⁴ Marx também trata explicitamente do problema da unidade cindida da modernidade, vinculando-a ao surgimento do modelo capitalista. Isso fica evidente em passagens como essa, em MARX, **O Capital**, p. 428: “Em seu próprio desenrolar, portanto, o processo capitalista de produção reproduz a cisão entre força de trabalho e condições de trabalho. Com isso, ele reproduz e eterniza as condições de exploração do trabalhador.”

¹⁵⁵ DN, p. 282.

determinada experiência, a história, como experiência, torna-se compatível com a natureza transformativa do ser social em relação ao saber de sua transitoriedade:

É possível compreender o ser histórico em sua determinação histórica mais extrema, onde ele é mais histórico, como ser natural, ou seria possível compreender a natureza como ser histórico no momento em que ela repousa profundamente sobre si mesma como natureza.¹⁵⁶

Neste aspecto reside aquilo que Adorno vê como a verdadeira possibilidade de reconciliação entre a história e a natureza humanas.

¹⁵⁶ ADORNO, The Idea of Natural History, p. 117.

Capítulo 3. A crítica da carência por sentido

Adorno pensa a experiência de modernização a partir de uma perspectiva na qual são conjugados presente, passado e expectativas futuras em torno do sentido unitário da experiência humana no tempo. Adorno questiona a questão do sentido – ou da perda de sentido – da experiência humana em um mundo globalizado pela expansão da forma-mercadoria. Por isso, gostaria de aproximar a forma como Adorno propõe uma crítica das necessidades humanas, sobretudo aquilo que ele chamará de “necessidade ontológica”, ao modo como Jörn Rüsen tematiza a relação entre o pensamento histórico, como modalidade específica da consciência, e o que ele denomina como carência humana por orientação. Ao cumprir a função de orientar os seres humanos com relação a sua atuação no mundo, o pensamento histórico, como apontado por Arthur Assis, desvela “o vínculo genético entre passado e presente – uma relação negligenciada pela tradição”¹⁵⁷ e “abre possibilidades futuras para o agir informado sobre a historicidade de suas condições de realização”¹⁵⁸. Para Adorno, a orientação a que se refere Rüsen, pensada como carência por sentido em sua crítica à ontologia fundamental, só pode ser oferecida por uma modalidade de consciência histórico-filosófica.

Ao tratar da experiência da consciência humana no tempo, Adorno é impelido a pensar o problema da história como um “todo”. Na história como um “todo”, como colocado por Estevão Martins,

O que se atualiza (...) é a relação entre passado vivido e futuro antecipado, que se articulam na experiência concreta do agir presente. No presente, é possível superar o experimentado até agora, promovendo ativamente ações em direção a um futuro.¹⁵⁹

Há uma sintonia entre o pensamento de Adorno e a ideia de Martins de que “o problema da História diz respeito a nossa existência espiritual”.¹⁶⁰ Para Adorno, assim como para o filósofo brasileiro, a história é “o mais urgente de todos os problemas”.¹⁶¹ Busquei salientar que o problema da história está ligado à forma como se reflete sobre a natureza humana, na

¹⁵⁷ ASSIS, A Teoria da História de Jörn Rüsen, p. 22-23.

¹⁵⁸ ASSIS, A Teoria da História de Jörn Rüsen, p. 22-23.

¹⁵⁹ MARTINS, E. Fora da História não há salvação? Filosofia da História no início do século XXI. *Intelligere, Revista de História Intelectual*, nº15, 2023, p. 176.

¹⁶⁰ MARTINS, E. Fora da História não há salvação?, p. 178. Faz-se importante alertar que, embora haja esse diagnóstico comum, as visões de Martins e Adorno possuem discrepâncias. Em texto citado na sessão anterior, no qual o filósofo brasileiro analisa o conceito de História a partir do legado da Teoria Crítica, Martins aponta a filosofia de Adorno como derrotista. No texto de Martins recém mencionado, o filósofo, embora faça um diagnóstico de crise, é mais otimista que Adorno quanto à possibilidade de superação da crise a partir do exercício da autonomia do arbítrio do que Adorno, para quem a autonomia humana se encontra em uma condição aporética.

¹⁶¹ MARTINS, E. Fora da História não há salvação?, p. 180.

medida em que tal natureza é social e precisa ter seu sentido constantemente revisado, pois este sentido não se constitui a priori. No domínio da história não há espaço para juízos apodícticos sobre o ser.

Como já mencionado, Adorno aponta para a necessidade de se continuar investigando as condições da cisão entre sujeito e objetividade dentro da experiência histórica da modernidade capitalista. Se por um lado isso envolve que se pense a contradição entre capital e trabalho no âmbito da economia política, tal como já havia sido estabelecido por Marx em *O Capital* (1867), por outro lado, no âmbito da consideração de uma história universal entendida a partir do processo de modernização, pensar as contradições a partir das quais se produz a história humana, no presente em que viveu Adorno, envolverá pensar a relação dialética entre a história universal e as histórias particulares que a compõem, pois, como Adorno assinala na *Dialética Negativa* (1966): “A dialética desdobra a diferença entre o particular e o universal, que é ditada pelo universal”.¹⁶²

Para se compreender dialeticamente a experiência histórica, é preciso considerar o sentido da experiência de modernização a partir do desenvolvimento da história universal da humanidade. Para Adorno, isso envolverá considerar a questão da necessidade humana por orientação na progressão do tempo. Por meio daquilo de que o ser humano se vê carente, faz-se possível ver a história humana do ponto de vista das formas de manutenção do sofrimento, no qual o sujeito não é livre para sanar suas necessidades. Adorno salienta que a liberdade como possibilidade de satisfação das carências, contudo, não pode ser pensada pela via da dissociação entre necessidades “sociais” e “naturais”:

A questão pela satisfação imediata da necessidade não deve ser colocada segundo os aspectos social e natural, primário e secundário, correto e falso; ela coincide com a questão do sofrimento da esmagadora maioria de todos os seres humanos na Terra.¹⁶³

Em *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito* (1820), texto apontado por Adorno como a obra em que Hegel “cultuou ao máximo o curso do mundo”¹⁶⁴, Hegel aponta que uma marca específica da modernidade consiste exatamente na diferenciação entre necessidades naturais e sociais, devido ao desenvolvimento técnico e à fragmentação da experiência social em diversos meios, como o do trabalho, da esfera pública e da família. Para Hegel, tal diferença se estabelece porque

¹⁶² DN, p. 14.

¹⁶³ ADORNO. Teses sobre a Necessidade. In: **Ensaio sobre Psicologia Social e Psicanálise**. São Paulo: Ed UNESP, 2015, p. 233. Daqui em diante, citado como TsN.

¹⁶⁴ DN, p. 284.

o animal tem um círculo restrito de meios e modos de satisfação de suas carências, igualmente restritas. O homem, mesmo nessa dependência, prova o seu ir além da mesma e a sua universalidade, inicialmente pela multiplicação das carências e dos meios e, em seguida, pela decomposição e diferenciação da carência concreta em partes e aspectos singulares, que se tornam carências distintas, particularizadas e, por isso, mais abstratas.¹⁶⁵

O que Hegel constata no trecho acima diz respeito à diversidade de necessidades que indivíduos podem reivindicar para si com o surgimento da sociedade moderna, o que diferenciaria a forma de socialização do ser humano dos outros animais. É a divisão entre necessidades naturais e sociais que fundamenta a ideia do indivíduo civilizado, da segunda natureza. Hegel salienta que as necessidades, no mundo moderno, possuem uma variedade infinita que é influenciada pela crescente abstração proporcionada pela racionalização da vida. Essa racionalidade se justifica por um impulso funcional, no qual as relações materiais são definidas por sua utilidade. Isso gera a crescente divisão do trabalho¹⁶⁶ e o desenvolvimento tecnológico.¹⁶⁷

Marcos Müller, filósofo brasileiro que busca evidenciar o tom crítico e atual da filosofia hegeliana, assume que há uma “visão otimista do caráter socialmente emancipatório da natureza pela formação e multiplicação das carências” em uma nota de rodapé ao § 194 das *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito*. A partir desta nota de Müller, pode-se perceber que Hegel, ao se deter no “modo da carência e satisfação” dos modernos, vê nos processos de estabelecimento da modernidade capitalista a possibilidade de emancipação de um estado natural marcado por limitações das carências e de suas possibilidades de satisfação. Com essa concepção, é perceptível que ele reproduz a ideia de sociedade civil da Economia Política Clássica. É nesse sentido que se pode pensar o conceito de “segunda natureza” mobilizado por Hegel como aproximável à ideia de natureza civilizatória e até à “robinsonada” de que Marx

¹⁶⁵ LFFD, p. 452.

¹⁶⁶ O trabalho é mencionado por Hegel como meio fundamental para satisfação das carências. LFFD, p. 457: “A mediação que consiste em preparar e obter para as carências particularizadas meios adequados, igualmente particularizados, é o trabalho, que, através dos mais variados processos, especifica para esses múltiplos fins o material imediatamente fornecido pela natureza. Este dar forma confere, então, o seu valor e a sua conformidade ao fim, de sorte que o homem no seu consumo se relaciona precipuamente a produções humanas, e o que ele consome são precisamente tais esforços”. Hegel conecta o trabalho como mediação universal à divisão do trabalho no § 191, ao abordar o “refinamento” advindo da divisão e multiplicação das carências.

¹⁶⁷ Ao discutir como a abstração dos meios e das carências está ligada ao desenvolvimento tecnológico, Hegel salienta que, na medida em que a divisão do trabalho torna abstrata a totalidade do processo produtivo, “a abstração do produzir torna, além disso, o trabalho sempre mais mecânico e, com isso, ao fim, apto para que o homem dele possa se retirar e deixe a máquina entrar em seu lugar”. LFFD, p. 458.

acusa os economistas,¹⁶⁸ na qual o indivíduo isolado dominaria as circunstâncias impostas naturalmente e produziria autonomamente sua satisfação particular.

O problema é o tom otimista com o qual Hegel interpreta o fenômeno da multiplicação das carências sob a égide da modernização capitalista. Para Adorno, como já mencionado, o que é digno de crítica no pensamento hegeliano é precisamente essa concepção otimista de uma segunda natureza, fruto da relação de oposição entre o espírito moderno e a natureza, gerada pela abstração do trabalho humano.

Quando o assunto é a dominação da natureza, cabe invocar a interpretação de Adorno e Horkheimer na *Dialética do Esclarecimento* (1944). Ali, os filósofos pensam como as promessas iluministas de conquista da liberdade tendo em vista a modernização adquirem um aspecto mitológico. Segundo Rodrigo Duarte,

a racionalidade, que aprendeu a se empobrecer, a se coisificar, a fim de se tornar instrumento de domínio da natureza, não consegue mais encontrar seu caminho de volta a si, e a inconsciência, outrora característica apenas da natureza, toma de assalto o âmbito da cultura.¹⁶⁹

Se se pensa, com o conceito de segunda natureza, que o espírito humano moderno dominou a natureza interior e exterior, tendo em vista que desenvolveu uma série de aparatos técnicos para satisfação de necessidades, tal como vimos com Hegel, presume-se isso de forma equivocada. Na verdade, os processos de modernização teriam culminado na reificação. Seguindo essa tônica, afirmam Adorno e Horkheimer:

O preço da dominação não é meramente a alienação dos homens com relação aos objetos dominados; com a coisificação do espírito, as próprias relações dos homens foram enfeitiçadas, inclusive as relações de cada indivíduo consigo mesmo.¹⁷⁰

A dominação da natureza a partir do desenvolvimento da técnica, portanto, não coincide com a conquista da liberdade. É o que insiste Adorno ao resgatar este diagnóstico da *Dialética do Esclarecimento* (1944) em seu curso, ofertado entre 1964 e 1965, publicado como *História e Liberdade* (2001):

Desde o começo, a racionalidade que comumente atribuímos à universalidade era uma racionalidade de dominação da natureza, de controle tanto da natureza externa quanto da natureza interna do ser humano. Eu gostaria de me referir, aqui, à *Dialética do Esclarecimento* (...) Essa dominação da natureza não era autorreflexiva, mas afirmava seu controle sobre seus materiais subsumindo-os, classificando-os, subordinando-os e, de outras formas, reduzindo-os. Por materiais, incluímos aqui os

¹⁶⁸ LFFD, § 4, p. 165: “o sistema do direito é o reino da liberdade efetivada, o mundo do espírito produzido a partir do próprio espírito como uma segunda natureza”.

¹⁶⁹ DUARTE, R. Notas sobre modernidade e sujeito na *Dialética do Esclarecimento*. In: **Adornos: nove ensaios sobre o filósofo frankfurtiano**. Belo Horizonte: UFMG, 1997, p. 45-64.

¹⁷⁰ DE, p. 35.

materiais da natureza, os seres humanos que são dominados, e até mesmo a submissão da própria natureza interior ao processo de racionalidade.¹⁷¹

O trecho acima se trata de um comentário de Adorno em sua primeira aula de seu curso sobre o conceito de história. Nas aulas, o próprio Adorno menciona a *Dialética do Esclarecimento* como o texto no qual trabalha a fundo a questão da dominação da natureza. No livro, Adorno e Horkheimer colocam que “Toda a tentativa de romper as imposições da natureza rompendo a natureza, resulta numa submissão ainda mais profunda às imposições da natureza. Tal foi o rumo tomado pela civilização europeia”.¹⁷² A ideia por trás dessa frase é a de que a concepção de uma natureza civilizatória em oposição a um outro estado natural humano, na realidade, promove uma situação de alienação dos seres humanos com relação à sua própria natureza. Conforme Adorno “os momentos natural e social da necessidade (...) não se deixam distinguir um do outro”.¹⁷³

Vimos com Hegel que a ideia de uma “natureza civilizatória” é resultado do processo de modernização, no qual a divisão do trabalho proporciona uma abstração dos meios de satisfação das carências humanas. Se essa abstração é vista com bons olhos por Hegel, é condenada por Adorno e Horkheimer:

A abstração, que é o instrumento do esclarecimento, comporta-se com seus objetos do mesmo modo que o destino, cujo conceito é por ele eliminado, ou seja, ele se comporta como um processo de liquidação.¹⁷⁴

A unidade da sociedade a partir de processos produtivos diversificados em que o sujeito é apenas uma ferramenta de um processo que se tornou abstrato “consiste na negação de cada indivíduo”.¹⁷⁵ Assim, pode-se compreender melhor a crítica de Adorno e Horkheimer às condições de cognoscibilidade da experiência. Aquilo que unifica a experiência na consciência, possibilitando a identificação/nomeação das coisas, é a “unidade de coletividade e dominação”.¹⁷⁶

O problema para Adorno está no fato de que a unidade da experiência da consciência, no mundo globalizado, termina por servir às pretensões de dominação da natureza, à falsa ideia de que o ser humano teria se diferenciado de um estado natural inferior ao atual estado “civilizado” e “livre”. Na medida em que esse diagnóstico estabelecido por Adorno e

¹⁷¹ HaF, p.13.

¹⁷² DE, p. 24.

¹⁷³ TsN, p. 229.

¹⁷⁴ DE, p. 24.

¹⁷⁵ DE, p. 24.

¹⁷⁶ DE, p. 31.

Horkheimer na década de 1940 ainda tinha pertinência na década de 1960, a história universal interessa a Adorno durante esse período conforme representa a história da expansão da formamercadoria, um processo que gera a perpetuação da violência humana e das tendências à homogeneização social. Os horrores de Auschwitz, dessa maneira, não podem ser entendidos como uma excepcionalidade em meio a história do progresso da liberdade, mas como mais uma fatalidade que perpetua a violência atrelada à história da modernização e do capital. Como aponta Adorno em *História e Liberdade*: “O horror na ordem do dia surgiu de uma dinâmica intrínseca à história, ele não pode ser descrito como excepcional”¹⁷⁷.

Como menciona Rolf Tiedemann em seu prefácio ao curso sobre história, “História, no sentido empregado por Adorno, não é o outro abstrato da natureza, mas o que os seres humanos fazem da natureza”¹⁷⁸. A relação entre natureza e história é fundamental na medida em que a natureza humana é o âmago no qual se pode pensar as necessidades para a efetivação da experiência livre. Tal liberdade, entretanto, não pode ser pensada a partir de uma concepção em que a natureza “aparece apenas como base natural da história”.¹⁷⁹ Como “base” da história humana, Adorno denuncia que no pensamento de Hegel acaba-se por presumir que o ser humano teria efetivamente dominado a natureza, e superado, portanto, a “imagem arcaica da história natural”¹⁸⁰ em que as civilizações teriam sempre, naturalmente, seu nascimento e sua ruína. Faz-se pertinente alertar que o conceito de “história natural” serve a Adorno para indicar, de modo provocativo, a forma como se buscou, na história da filosofia, entender ou definir a natureza dos processos históricos.

No século XVIII, a história natural era uma forma de doxografia das pesquisas das ciências da natureza. Foucault, em *As Palavras e as Coisas* (1966), explica que a história natural surge de uma ruptura com o significado arcaico da ideia de “história”:

A idade clássica confere à história um sentido totalmente diferente: o de pousar pela primeira vez um olhar minucioso sobre as coisas e de transcrever, em seguida, o que ele recolhe em palavras lisas, neutralizadas e fiéis. Compreende-se que, nessa “purificação”, a primeira forma de história que se constituiu tenha sido a história da natureza (...) Os documentos dessa história nova não são outras palavras, textos ou arquivos, mas espaços claros onde as coisas se justapõem: herbários, coleções, jardins; o lugar dessa história é um retângulo intemporal, onde, despojados de todo o comentário, de toda linguagem circundante, os seres se apresentam uns ao lado dos

¹⁷⁷ HaF, p. 8.

¹⁷⁸ TIEDEMANN, R. Preface. In: HaF, p. xvi: “History in the sense used by Adorno is not the abstract other of nature, but what human beings make of nature”.

¹⁷⁹ HaF, p. 116.

¹⁸⁰ HaF, p. 116.

outros, com suas superfícies visíveis, aproximados segundo seus traços comuns e, com isso, já virtualmente analisados e portadores apenas de seu nome.¹⁸¹

A história natural, conforme explica Foucault, evidencia um distanciamento entre as palavras e as coisas, chancelado pelo avanço das ciências. Antes do século XVII, os signos linguísticos “faziam parte das coisas, ao passo que no século XVII eles se tornam modos de representação”¹⁸². Entretanto, a pretensão de transparência entre o conceito e os processos mecânicos e regulares da natureza, imposta pelo conceito de “história natural”, é aquilo que leva Adorno a fazer uso do termo ironicamente para se referir não à história da natureza, mas à história do espírito, na medida em que a história do espírito se torna um processo análogo a um processo “natural”.

Adorno menciona esses problemas em sua aula 13, intitulada “a história da natureza (I)”. Ele diz que Hegel, ao pensar a ideia de uma segunda natureza como natureza civilizatória¹⁸³ em oposição a um suposto estado humano natural,¹⁸⁴ pretendia superar a ideia de uma natureza cíclica da história, comum na antiguidade. O modelo de história cíclica dos gregos seria o modelo arcaico no qual a história tem sua natureza determinada por um ciclo inevitável de ascensão e ruína. Nesse ciclo, Adorno vê o sofrimento como uma condição da existência legitimada por essa concepção de história. Ele ainda indica que, embora Hegel quisesse romper com o naturalismo da concepção grega ao definir o projeto civilizatório condicionado pela modernização como progresso da liberdade humana, o elemento do sofrimento como uma condição intrínseca ao desenvolvimento da história se manteria presente na filosofia hegeliana. Sobre isso, Daniel Brauer explica que:

Os gregos, assim como a tradição greco-latina em geral, não possuíam uma concepção nem aberta e nem direcional das transformações históricas. Em analogia aos ciclos da natureza e, particularmente, aos processos biológicos, eles concebiam o desenvolvimento das instituições humanas como um progresso circular através de uma série de fases que conduziam do seu auge e à decadência.¹⁸⁵

É essa concepção de história que Hegel queria superar, na medida em que passa a pensar a partir da ação do sujeito no sentido de seu impacto político.¹⁸⁶ Com isso, entretanto, para Adorno, Hegel presume equivocadamente que a humanidade teria passado ao “reino da liberdade”, tendo superado o “reino da necessidade” em que o ser humano teria um destino

¹⁸¹ FOUCAULT, M. **As palavras e as coisas**. p. 136.

¹⁸² FOUCAULT, M. **As palavras e as coisas**, p. 134.

¹⁸³ Adorno aprofunda o debate sobre a segunda natureza na aula seguinte, “the history of nature (II)”.

¹⁸⁴ Para Hegel, segundo Adorno em HaF, p. 122: “history becomes a special realm built up on nature”.

¹⁸⁵ BRAUER, D. **La historia desde la teoría. Volumen 1: Una guía de campo por el pensamiento filosófico acerca del sentido de la historia y del conocimiento del pasado**. Prometeo libros, 2021.

¹⁸⁶ BRAUER, **La historia desde la teoría**, 2021.

implacável que necessariamente se impõe, tal como se imporia o natural ciclo da história na concepção antiga. Hegel descreve a história como um todo no qual, conforme aponta Brauer sobre os modernos, “as instituições humanas e as formas de pensar vão se modificando e não dependem de uma natureza imutável”¹⁸⁷.

Entretanto, para Adorno, era demasiado otimista a maneira como Hegel concebe os processos de modernização e da abstração dos meios de satisfação das carências e, com isso, Hegel não teria tido senão uma noção ilusória da experiência humana moderna. A história humana segundo Adorno, tal como pressuposta por Hegel, seria uma história mitológica do progresso em direção à emancipação. A história da modernização a partir da qual Hegel teria buscado repensar a natureza dos processos históricos, para Adorno, por outro lado, segue sendo uma “história natural” como o modelo cíclico grego, em que há “a continuação cega do devorar e ser devorado como o princípio pelo qual a razão se modela”¹⁸⁸. Na *Dialética Negativa* (1966), Adorno detecta que a realidade capitalista, ao mediar as pulsões do sujeito a partir de um modelo de satisfação das necessidades determinado pela contradição entre capital e trabalho, geraria a manutenção da unidade social através da necessidade dos sujeitos de participarem deste modelo de vida social se almejam a sua autopreservação e a liberdade. Essa liberdade, contudo, é inviável na medida em que foi convertida em ideologia¹⁸⁹:

Tal como um recipiente, a ideologia atual acolhe a psicologia dos indivíduos sempre já mediatizada pelo universal, do mesmo modo que incessantemente reproduz nos indivíduos o universal. Encanto e ideologia são a mesma coisa.¹⁹⁰

Nesse trecho, Adorno volta a considerar a “mediação objetiva” das pulsões humanas. Não é espontaneamente que o sujeito se insere na forma de vida capitalista, mas é continuamente reinserido forçosamente nela, pois é a própria universalidade, ou seja, o fundo

¹⁸⁷ BRAUER, *La historia desde la teoría*, p. 05.

¹⁸⁸ HaF, p. 115.

¹⁸⁹ Utilizo a noção de “ideologia” nesse contexto para ressaltar que Adorno critica o legado da filosofia moderna por corroborar para a alienação do conhecimento humano em sua relação com a totalidade, a unidade integradora da experiência cognoscente. É dessa forma que se perde a aspiração à liberdade do conhecer, ligada a atividade reflexiva, e se passa a uma perspectiva contemplativa e reificada do conhecimento. Isso é exposto por Adorno na *Dialética Negativa* quando o filósofo afirma: “O que há de doloroso na dialética é a dor em relação a esse mundo, elevada ao âmbito do conceito. O conhecimento precisa se juntar a ele (mundo), se não quiser degradar uma vez mais a concretude ao nível da ideologia”. Nesse sentido, pode-se dizer, como Rodrigo Duarte, que essa a alienação, pensada do ponto de vista da tradição filosófica, consiste no fenômeno em que “a consciência, que se torna outra com relação a si própria, torna-se incapaz de vislumbrar toda e qualquer alteridade, enxergando na realidade empírica a forma acabada – e sempre a mesma – da realidade em geral. Mas a alienação não pode ser entendida senão como um acontecimento social e histórico, no qual estão incluídos na dominação por uma potência estranha quase todos aqueles elementos de vinculação das características abstratas do esclarecimento com o seu lado “infra-estrutural” mencionados anteriormente: a distância entre sujeito e objeto, a universalidade da dominação e a própria subordinação da razão ao que está imediatamente dado”. DN, p. 14; DUARTE, *Notas sobre modernidade e sujeito na Dialética do Esclarecimento*, p. 47-48.

¹⁹⁰ DN, p. 319.

comum da experiência cultural, que determina seus desejos e encantos, sua relação com a experiência imediata. O universal, conforme Adorno dá a entender, é “incessantemente” reproduzido nos indivíduos na medida em que também dá condições a falsas aspirações de satisfação das carências, de forma a se produzir uma idealização da conquista da liberdade como arbítrio.

Em *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito*, Hegel diferencia a ideia de arbítrio da ideia de liberdade. Tal distinção ressoa na crítica de Marx à “robinsonada”, presente nos *Grundrisse*. Hegel faz essa distinção ao colocar o arbítrio como uma condição em que já estão previamente dispostas as possibilidades de exercício da “liberdade do pensamento” a partir da experiência subjetiva, ou seja, as “contingências e configurações que se mostram a superfície”. No § 7 da Introdução, ele relata ironicamente o seguinte:

a representação de que a liberdade do pensamento e do espírito em geral só se demonstraria pela divergência; mais ainda, pela hostilidade contra o que é publicamente reconhecido (...) quando se vê essa representação e a agitação que lhe segue, deveria se supor que no mundo não tivessem ainda havido nenhum Estado, nenhuma constituição estatal, nem existissem no presente, porém como se agora – e esse agora perdura sempre – tivesse que se começar tudo do início, e que o mundo ético só tivesse esperado por um tal excogitar, aprofundar e fundamentar atuais. Em se tratando da natureza, admite-se que a filosofia tenha de conhecê-la como ela é, que a pedra filosofal esteja escondida em algum lugar, mas na própria natureza, e que esta seja racional dentro de si, e que o saber tenha de pesquisar e apreender conceitualmente essa razão efetiva nele presente, não as contingências das configurações que se mostram à superfície¹⁹¹.

Para tematizar a liberdade humana, Hegel diz que é preciso tematizar a natureza do ser em sua racionalidade interna. Essa racionalidade interna é historicamente vinculada às formas institucionais de reconhecimento do Estado, da “constituição estatal”, a qual reúne a multiplicidade das experiências sensíveis em torno da universalidade formal dos direitos civis. Contudo, por essa universalidade pretender-se idêntica ao múltiplo e, conseqüentemente, à natureza das relações materiais, Adorno converte a questão no seguinte problema: “a mediação social da necessidade – como mediação através da sociedade capitalista – alcançou um ponto onde a necessidade entra em contradição consigo mesma”.¹⁹² Entre o universal, na forma do Estado, e o particular, na forma do indivíduo, há sempre um momento de não-identidade. Essa última frase foi escrita por Adorno em *Teses sobre a necessidade*, ensaio de 1942. Com isso, ele retorna ao problema da segunda natureza, com a qual distingue-se necessidades sociais e naturais:

¹⁹¹ LFFD, p. 126.

¹⁹² TsN, p. 230.

A diferenciação entre necessidades superficiais e profundas é uma ilusão [Schein] criada socialmente. As assim chamadas necessidades superficiais refletem o processo de trabalho que torna os seres humanos “apêndices de máquina” e o que os constrange a se reduzir, fora do tempo de trabalho, à reprodução da mercadoria força de trabalho.¹⁹³

Adorno pontua que a forma de vida capitalista reduz a experiência subjetiva íntima à consideração de si próprio como força de trabalho (mão de obra) e, portanto, também como mercadoria a ser “trocada” no sistema econômico.¹⁹⁴ Nada diferente do que já havia sido exaustivamente advertido por Marx. Além disso, o filósofo expõe que a dissociação entre “necessidades profundas” (naturais) e “necessidades superficiais” (culturais) serve à criação do mito da segunda natureza. Tal ideia serve a Adorno para, no texto, criticar modelos de pensamento utilitaristas. Isso fica evidente quando o filósofo coloca que

A exigência da produção apenas para satisfazer necessidades pertence ela mesma à pré-história, a um mundo em que se produz não para as necessidades, mas para o lucro e para o estabelecimento da dominação (...) Na sociedade capitalista, produzir para a necessidade em sua forma mediada e, assim, fixada pelo mercado, é um dos principais meios de forçar os seres humanos a fazer o que lhes é imposto.¹⁹⁵

É nesse sentido que, para Adorno, diferentemente de Hegel, o horizonte de expectativas com relação à possibilidade de expansão da liberdade por meio da modernização se tornou um prognóstico obsoleto. Deve-se levar em conta que o filósofo utiliza a ideia de Marx de que a sociedade moderna ainda vive uma “pré-história”, pois estaria ainda no “reino da necessidade”, no qual não há liberdade, apenas a vontade por autoconservação. Ainda em *Teses sobre a Necessidade*, Adorno finaliza o ensaio com a ideia de que

A questão pela satisfação imediata da necessidade não deve ser colocada segundo os aspectos social e natural, primário e secundário, correto e falso; ela coincide com a questão do sofrimento da esmagadora maioria de todos os seres humanos na terra.¹⁹⁶

Nesse texto, contudo, Adorno não chega a entrar a fundo propriamente na relação entre necessidade e liberdade. Ele faz isso, porém, 20 anos depois, na *Dialética Negativa*, especialmente na sua crítica ao Heidegger de *Ser e Tempo* (1927). Adorno critica entre outras coisas a maneira como Heidegger pensa a questão da liberdade a partir da *Seinsfrage*. Para Adorno, não é possível, como coloca Safatle, “defender a purificação do ser em relação à

¹⁹³ TsN, p. 230.

¹⁹⁴ Não se pode esquecer que as críticas de Adorno a autonomização da sociedade como sociedade socializada, sustentam-se em um diálogo íntimo com a teoria marxiana. A universalização da forma mercadoria e sua expansão a nível global são uma tese de Marx que servem de pressuposto às suas considerações sobre a modernização. Como pontuado em sua DN, p. 90: “Aquilo que aparece como amorfo de uma constituição da existência moldada unicamente segundo a razão subjetiva é aquilo que subjuga os sujeitos, o puro princípio do ser-para-os-outros, do caráter de mercadoria.”

¹⁹⁵ TsN, p. 234.

¹⁹⁶ TsN, p. 233.

empíria”¹⁹⁷. A ontologia como modo de consciência, para ele, é um sintoma do desprezo da filosofia pela contingência, um desprezo pela não-identidade entre as relações materiais e o conceito, e que busca no conceito de ser uma pedra de toque. Na medida em que essa não-identidade indica a processualidade da experiência humana no tempo, a ontologia como consciência filosófica é o índice de uma “paralisia em relação a ação social de transformação”.¹⁹⁸

A ontologia heideggeriana, para Adorno, busca saciar aquilo que o filósofo chama na *Dialética Negativa* de “necessidade ontológica”. No impulso de querer compreender a si próprio, o indivíduo, no mundo contemporâneo, teria nas questões suscitadas pela ontologia fundamental a “expressão de uma demanda de segurança contra uma dinâmica histórica diante da qual nos sentiríamos impotentes”.¹⁹⁹ Na medida em que o conceito de ser é o fio motivador da investigação heideggeriana, Adorno aponta que, na ontologia, assim como na fenomenologia husserliana, busca-se por uma unidade perdida da experiência de reconhecimento de si próprio.²⁰⁰ Desse modo, o pensamento fenomenológico que está por trás do projeto heideggeriano, com o conceito de ser, leva a um “absolutismo lógico” em que a ideia de ser eleva-se a “abstração que faz com que a forma da unidade passe por realidade última do que há de ser pensado”.²⁰¹ Safatle ainda afirma que, para Adorno

A irresistibilidade do processo social objetivo se imporia aos sujeitos, que procuram se lhe contrapor através do apelo a um objeto esquecido, a um ser autoidêntico e pertencente a si mesmo, cuja recuperação pretensamente nos retiraria para fora de um mundo impossível de ser outro, mundo impossível de ser transformado.”²⁰²

Com essa busca por um “ser autoidêntico” descrito por Safatle, Peter Gordon complementa que

Tal entendimento do Ser como “aquilo-que- sempre-foi” ou como o “sempre-já” imprime à ontologia um fatalismo distinto, com a consequência irônica de que o Ser se torna indistinguível de um substrato imutável ou *hypokeimenon*: O Ser aparece como aquilo que “sustenta a história e se manifesta na história”, mas que não é em si mesmo histórico e permanece um substrato mítico, inalterado pelas mudanças históricas.²⁰³

¹⁹⁷ SAFATLE, *Dar Corpo ao Impossível*, p. 149.

¹⁹⁸ SAFATLE, *Dar Corpo ao Impossível*, p. 149.

¹⁹⁹ SAFATLE, *Dar Corpo ao Impossível*, p. 149.

²⁰⁰ IaD, p. 96: Diferentemente, “A filosofia dialética ou o pensar dialético se diferencia do tradicional por não se pôr à procura de um elemento absolutamente primordial (...) Pois a busca por um absolutamente primeiro é, no fundo, idêntica em significado ao pensamento acerca da invariância da verdade. (...) A própria busca por um elemento primeiro sempre reverbera um motivo concreto [*sachlich*], um motivo, caso desejem, ontológico”.

²⁰¹ SAFATLE, *Dar Corpo ao Impossível*, p. 151.

²⁰² SAFATLE, *Dar Corpo ao Impossível*, p. 150.

²⁰³ GORDON, P. *Adorno and Existence*. Harvard University Press: Massachusetts, 2016, p. 50.

Adorno evidencia uma rivalidade entre dialética e ontologia como modelos filosóficos, pois a ontologia seria reflexo, para ele, de uma “necessidade falsa”²⁰⁴, já que “lá onde o sujeito se sente totalmente certo de si mesmo, na experiência primária, é aí que ele é uma vez mais o menos possível sujeito”²⁰⁵. Por outro lado,

A filosofia dialética (...) já que não pode aceitar a oposição entre puro ser e o ser-aí meramente histórico, procura de fato articular seus juízos filosóficos com base em determinações que procedem do historicamente existente, tentando, assim, abordar justamente o ente em geral.²⁰⁶

Pode-se dizer que Adorno concordaria com a interpretação de Gunter Scholtz de que *Ser e Tempo* (1923) é uma tentativa de fuga da história em que se busca a verdade naquilo que pode ser entendido como fixo. Como consequência disso, a “historicidade, esta mobilidade é, aqui, ao mesmo tempo, o “sólido” que a filosofia mostra no fluxo da história”²⁰⁷. Em oposição a isso, Adorno quer pensar de modo radical a mundanidade da consciência histórica²⁰⁸ e sua capacidade de recriação dos sentidos da experiência de tempo, de modo que a historicidade enquanto categoria remeta a negação das condições existentes, abrindo espaço para a criação de novos sentidos da experiência de tempo, sem a busca por uma determinação prévia desse sentido.

²⁰⁴ Nome de um capítulo da *Dialética Negativa*.

²⁰⁵ DN, p. 40.

²⁰⁶ IaD, p. 92.

²⁰⁷ SCHOLTZ, G. O problema do historicismo e as ciências do espírito no século XX. **História da Historiografia**, Ouro Preto, n. 6, p.47, outubro, 2011.

²⁰⁸ Embora seja um conceito utilizado por Heidegger, Adorno faz uso da ideia em uma aula *de Introdução a Dialética*, opondo-se ao uso heideggeriano do termo.

Capítulo 4. Dialética como lógica da não-identidade: experiência histórica e mundanidade da consciência

Adorno vê a ontologia fundamental como um modelo filosófico que expressa uma carência contemporânea por autocompreensão, mas uma autocompreensão que busca “o logicamente primordial (...) aquele, em todo caso, que se mantém de alguma forma inalterável e que, em virtude disso, significa a chave para tudo que vier depois”.²⁰⁹ É nesse sentido que o filósofo discute a “carência ontológica” contemporânea como uma busca por identidade e autoconservação em um mundo de experiências fragmentadas pela divisão do trabalho e pela abstração dos meios de satisfação das carências. Com essa crítica, Adorno quer enfatizar que, por outro lado, a abordagem dialética, favorecida por ele, “depreende (da natureza histórica do ser) a consequência de investigar esse caráter histórico em todas as determinações concretas dos objetos”.²¹⁰ A dialética em Adorno se estabelece como experiência intelectual de reconhecer especulativamente as contradições do mundo histórico entre suas tendências de preservação e as experiências contingentes. Isto porque

a experiência de nosso destino individual depende, considerável e decisivamente, da grande tendência histórica de movimento na qual estamos desde sempre e continuamente inseridos enquanto sujeitos humanos e singulares. É a experiência de que a lei de nossa existência [*Dasein*] é muito mais o movimento histórico de nossa época, e de todas as épocas, do que a assim denominada determinidade fundamental do ser.²¹¹

Com isso, a dialética se caracteriza como uma experiência de pensamento baseada na crítica imanente das “determinações concretas”, pois é apenas no concreto que a verdade apresenta sua dimensão intrinsecamente histórica. O concreto é, para Hegel, o verdadeiro objeto das ciências. A dimensão especulativa da dialética hegeliana, desenvolvida sobretudo na *Ciência da Lógica* (1812), mas também na *Enciclopédia* (1817); consiste precisamente na concepção de que toda a verdade está no concreto e não em uma ideia como a de “ser”. O concreto é, em realidade, um processo, interpretado por Hegel a partir da tese da identidade entre identidade e não-identidade²¹².

²⁰⁹ IaD, p. 97.

²¹⁰ IaD, p. 90.

²¹¹ IaD, p. 86.

²¹² Tal questão é melhor desenvolvida em MÜLLER, M. O idealismo especulativo de Hegel e a modernidade filosófica: crítica ou radicalização dessa modernidade?. **Revista Eletrônica Estudos Hegelianos**, v. 2, n. 2/3, 2006.

Segundo Adorno, essa cisão entre identidade e não-identidade se manifesta na crise social da consciência de tempo²¹³. Neste sentido, a dialética negativa de Adorno apresenta a cisão entre subjetividade e objetividade como um conflito que quer se fazer natural e eterno. Entretanto, para Adorno, trata-se de um estado de crise permanente porque a modernidade capitalista se mantém através da contradição irresolúvel entre experiência subjetiva e “os processos de trabalho objetiváveis e passíveis de serem repetidos”.²¹⁴ Pensar, por outro lado, de que modo a história humana como *continuum* da violência e da exploração tem uma relação de oposição com experiências particulares que podem negá-la, implica compreender as circunstâncias em que a experiência particular pode ser vista como, por um lado, algo fundamental à história universal – a partir da relação reificada da experiência subjetiva com a objetividade – e, por outro, como descontinuidade, ou seja, como negação dessa mesma história que se estabelece como experiência mundializada de continuidade temporal, patrocinada pela expansão e universalização da forma da mercadoria.

Disso, surge a necessidade de Adorno de tratar da mediação entre sujeito e objeto, se essa mediação é possível sem a suspensão do momento de não-identidade em uma síntese, como se dá na filosofia de Hegel.

A dialética é a filosofia que se preocupa universalmente com a mediação, então isso significa o seguinte: não há nenhum ser que, na medida em que vocês tentem determiná-lo como tal, não se torne ao mesmo tempo, um devir.²¹⁵

A mediação é o momento do devir que está posto em todo e qualquer ser.²¹⁶

Por se tratar de um “devir”, entende-se que a dialética é, portanto, a forma de apresentação (*Darstellung*) das tensões entre particular e universal envolvidas no movimento de transformação constante do concreto. O concreto é, para Hegel, o verdadeiro objeto das ciências. A dimensão especulativa da dialética hegeliana, desenvolvida sobretudo na *Ciência da Lógica* (1812), mas também na *Enciclopédia* (1817); consiste precisamente na concepção de que toda a verdade está nas metamorfoses do concreto e das relações materiais, e não em uma ideia como a de “ser”. O concreto é, em realidade, um processo que tem sua natureza refletida na tese especulativa hegeliana da identidade

²¹³ Adorno faz referência direta a essa “crise da consciência de tempo” ao abordar criticamente a filosofia bergsoniana do tempo na *Dialética Negativa*. Chama atenção, para essa pesquisa, as referências que Adorno faz à consciência cindida e ao impacto dessa cisão na percepção da experiência temporal. DN, p. 306: “A dicotomia crassa entre os dois tempos de Bergson (*temps durée* e *temps espace*), porém, insere o tempo histórico entre a experiência viva e os processos de trabalho objetiváveis e passíveis de serem repetidos: sua doutrina fragmentária do tempo é uma manifestação precoce da crise objetivamente social da consciência de tempo. A irreconciliabilidade entre o *temps durée* e o *temps espace* é a ferida dessa consciência cindida que só possui alguma unidade por meio de uma cisão”.

²¹⁴ DN, p. 306.

²¹⁵ IaD, p. 101.

²¹⁶ IaD, p. 101.

entre identidade e não-identidade. Nesse sentido, Adorno explica logo em seguida que é por isso que a mediação, como já havia pontuado Hegel, “causa horror” ao longo da história da filosofia e sobretudo à ontologia, pois

Esse “causar horror” (...) Consiste propriamente na representação [*Vorstellung*] de que não devemos manter os conceitos inalterados, e sim de que precisamos alterá-los a fim de realmente os compreender. Em outras palavras: de que o ser próprio dos conceitos seja um devir, de que a verdade seja efetivamente dinâmica.²¹⁷

Com a mediação dialética, tem-se a apresentação da “mundanidade da consciência em sua necessidade”²¹⁸. Se se considera que estamos tratando do “concreto” e, desse modo, daquilo que é tido por experiência do “imediato”, ou seja, dos fatos, compreende-se a insistência de Adorno com a ideia de que “O ponto da dialética (...) é simplesmente dizer que a imediatidade é em si mediada”²¹⁹. Como um pensador materialista, Adorno recorre à ideia de historicidade para explicar melhor essa questão em *Introdução à Dialética*:

A experiência fundamental da coisa [*Sache*] (...) que precisamente inspirou a dialética, ou seja, a experiência de mobilidade fundamental da coisa mesma, ou com outras palavras: da fundamental historicidade do mundo enquanto tal, a experiência fundamental de que não há propriamente nada entre o céu e a terra que seja simplesmente tal como é; antes, tudo o que existe deve ser compreendido como algo em movimento, ou seja, como algo vindo a ser.²²⁰

Ao mencionar que “não há nada propriamente entre o céu e a terra que seja simplesmente tal como é”, Adorno está fazendo referência indireta a uma frase de Hegel da *Fenomenologia do Espírito*. O autor está evocando a questão do caráter mediado da facticidade. Esse tema é desenvolvido pormenorizadamente por ele em sua quarta aula de *História e Liberdade*, transcrita e publicada sob o título de “O conceito de mediação”²²¹. Ali, o filósofo vai insistir que só se pode compreender alguma história sem fazer dela uma mera crônica de acontecimentos ao se levar em conta a dimensão especulativa da compreensão histórica, que torna o processo de constatação e construção dos fatos algo em si mesmo controverso, ambíguo.²²² Essa dimensão especulativa pertence à dimensão da diversidade de modos representação e interpretação do passado.

²¹⁷ IaD, p. 102.

²¹⁸ HEGEL apud ADORNO, IaD, p. 82.

²¹⁹ “The point about dialectics (...) is simply to say that immediacy is itself mediated” (HaF, p. 21).

²²⁰ IaD, p. 84.

²²¹ HaF, p. 29-38.

²²² Adorno fala de sua investigação filosófica sobre o conceito de história como uma experiência voltada a estabelecer as bases para uma “Teoria da história que se proponha a compreender a história e não apenas torná-la uma crônica dos fatos, ao mesmo tempo em que resiste em imputar à história um significado positivo”. HaF, p. 34.

Desse modo, a mediação, no sentido materialista empregado por Adorno, não leva à síntese das múltiplas determinações, como em Hegel, pois isso seria incorrer em uma universalidade idêntica ao múltiplo. Assim, a mediação, para Adorno, é a própria circunstância histórica como índice da não-identidade entre conceito e relações materiais. Nessa mesma aula, Adorno apresenta algumas controvérsias historiográficas acerca da história da Revolução Francesa para exemplificar seu ponto. O tema será abordado em detalhe na segunda parte desta dissertação. Por ora, é importante compreender que pensar dialeticamente a história, para Adorno, é considerar especulativamente as tensões que envolvem a constituição dos sentidos associados à história como um todo, no qual se reproduz a luta entre universal e particular.

Através de uma consideração sobre a categoria de mediação dialética, Adorno adverte quanto à necessidade de um pensamento especulativo sobre a história. Pensar especulativamente é, para ele, um modo de pensar historicamente que se opõe às concepções da facticidade como um dado imediato da experiência. Se desconsiderado o aspecto especulativo que subjaz o conhecimento histórico como processo intelectual, a história torna-se um conhecimento particular que é englobado pelas tendências universais, “sem poder afetá-las reciprocamente”.²²³ Por tendência universal, pode-se compreender uma experiência contínua e homogênea da temporalidade. Nessa perspectiva continuísta, para Adorno, os fatos são entendidos como resultados da experiência temporal em sua imediaticidade.²²⁴ Desse modo, os fatos históricos seriam considerados de modo exterior ao processo de justaposição empírica que os constituem como dados para a consciência. A concepção especulativa, por outro lado, exige uma crítica da história universal.

Na relação entre um processo geral, que Adorno denomina como “tendência histórica”, e um acontecimento específico, a história apresenta uma dimensão filosófica. Adorno, ainda em sua aula sobre o conceito de mediação ministrada durante seu curso sobre história e liberdade, expõe que, dada a relação recíproca entre uma causa subjacente e uma causa imediata de um processo histórico ou acontecimento, há essa dimensão especulativa no entendimento do sentido da história, pois o fato “imediato” seria resultado da mediação entre ambas as causas. Adorno explica:

I do not wish to sound pompous, but the vulgar distinction between the underlying cause [*Ursache*] and the proximate cause [*Anlaß*], a distinction which may be familiar to you from school, may, fatuous though it may seem, have something to do with the

²²³ HaF, p. 30.

²²⁴ Em Lukács, a experiência de continuidade temporal na modernidade capitalista é marcada justamente por uma perda qualitativa da experiência temporal. LUKÁCS, A reificação e a consciência do proletariado, p. 205: “O tempo é tudo, o homem não é mais nada; quando muito, é a personificação do tempo. A qualidade não está mais em questão. (...) O tempo perde, assim, o seu caráter qualitativo, mutável e fluido: ele se fixa num continuum delimitado com precisão”.

difference between the objective process and the specific condition that triggers it. An underlying cause is the element that is crystallized in the global social process that tends to take over everything else. This tendency to annex everything, even where the individual components seem to diverge or to have nothing in common with the overall process, is a phenomenon that can be observed even today²²⁵.

Adorno quer tematizar essa dimensão filosófica da história, considerando-a a partir de uma “filosofia negativa da história”²²⁶. Tal dimensão especulativa é importante para o filósofo porque o permite evidenciar que a história não pode ser pensada a partir de nenhum paradigma das ciências naturais. É importante levar isso em conta, tendo em vista que as décadas de 1950 e 1960, momento da produção intelectual de Adorno sobre a qual se centra essa pesquisa, são um momento de disputa efervescente entre as perspectivas empírico-analíticas e histórico-hermenêuticas.

Até aqui, tratei de buscar explicar a centralidade do conceito de mediação para Adorno, tendo em vista que quero compreender como o filósofo da dialética negativa tematiza o conceito de história. Enfatizei que Adorno pensa a experiência histórica como um processo e um resultado da mediação entre universal e particular, através da qual cria-se um sentido comum entre presente, passado e futuro. Para Adorno, o conceito de história tem, portanto, uma estrutura dialética. É o que ele repete reiteradamente no início de seu curso de 1964/65:

Eu devo agora tentar explicar mais concretamente o complexo de problemas envolvidos na mediação entre universal e particular.²²⁷

Nós devemos entender mais sobre a dialética do universal e particular como uma estrutura da história.²²⁸

Segundo Estevão Martins, o campo da filosofia da história no século XIX fez surgir uma questão ambígua inerente a ideia de história. Se a história passou a ser “simultaneamente entendida como tudo que as pessoas fazem”²²⁹, como é o caso para a concepção substantiva²³⁰ de Adorno, surge o problema de se especular “se a história existe como um fenômeno universal (à moda filosófica) ou se a história é uma mera forma de processar a experiência e expressá-la

²²⁵ HaF, p. 31.

²²⁶ Adorno faz uso desse termo 2 vezes em *História e Liberdade*. Nas duas ocasiões, Adorno está tratando da questão da criação dos sentidos da experiência histórica. A ideia de uma filosofia negativa da história parece consistir na proposta de pensar os sentidos da experiência histórica a partir da consideração da transitoriedade do sentido da experiência humana.

²²⁷ HaF, p. 34.

²²⁸ HaF, p. 13.

²²⁹ MARTINS, E. Theory is not for amateurs. Entrevista concedida a Hugo Merlo. **One More Thing...**, History and Theory Blog. Disponível em: < <https://historyandtheory.org/omt-poznan/merlo-martins> >, 2022. p.01. Acesso em: 04 abr. 2024.

²³⁰ Utilizo essa concepção de um “ponto de vista substantivo” para remeter à ideia de filosofia substantiva/especulativa da história. Neste caso, vale lembrar que, nos termos de Adorno, trata-se de pensar uma “filosofia negativa da história”. História substantiva e história especulativa são tratadas como sinônimos por Ohara, e farei o mesmo ao longo da dissertação.

em suas próprias palavras”²³¹. O meu ponto aqui é expor, ao longo dessa pesquisa, como essa ambiguidade do conceito de história é, na verdade, um resultado da estrutura dialética de que fala Adorno. Isto porque, como forma de expressão da experiência humana no tempo, a história pode ser pensada a partir de mais de uma modalidade de consciência, sendo tanto objeto de interação das tradições, quanto, por outro lado, do pensamento histórico como uma modalidade crítica da consciência.²³²

Mesmo do ponto de vista da ambiguidade referente ao conceito de história, o valor do pensamento histórico, para Adorno, está, sobretudo, na possibilidade de construir um conhecimento autorreflexivo da realidade presente. Tal autocompreensão, contudo, não serve à compreensão de uma identidade do ser, mas à compreensão da possibilidade iminente de transformação radical dos modos de ser e da realidade por meio da crítica do passado, encarando-o como constitutivo do ser histórico. Ao não querer dar um significado positivo à história, Adorno tem em vista que o sujeito, ao compreender as circunstâncias históricas – a experiência mediada entre ele e a historicidade – pode transformar os sentidos da experiência, ou seja, pode transformar a própria historicidade. Com essa ênfase, entende-se que o intuito do filósofo é o de “rejeitar a distinção costumeira entre as estruturas universais tratadas pela filosofia e o evento histórico concreto”²³³.

Busquei sinalizar que é a natureza processual da realidade que leva Adorno a tematizar a questão da mediação dialética, tanto em seu curso sobre dialética quanto em seu curso sobre história e liberdade. Adorno chega a assinalar que “o conceito de Hegel de mediação, de devir, quando extraído de sua casca terminológica, não significa nada mais que história”²³⁴. Se a dialética é a própria natureza da realidade e, ao mesmo, tempo, um método filosófico, faz-se pertinente apontar que Adorno está se debruçando sobre uma tarefa comum aos campos da história e da filosofia. Isto fica claro quando o filósofo coloca, em seu curso sobre história, que

A autocompreensão da história, a história elevada ao nível do autoconhecimento, é idêntica ao que a filosofia tradicionalmente clama ser. É nesse sentido mais elevado que filosofia e história tornam-se uma coisa só.²³⁵

²³¹ MARTINS, Theory is not for amateurs, p.02.

²³² Rüsén destaca quatro categorias que expressam modos da consciência histórica. São a consciência tradicional, consciência exemplar, consciência crítica e consciência genética. Ver mais em: RÜSEN, J. **História Viva**. Teoria da História III: formas e funções do conhecimento histórico. Brasília: Editora UnB, 2010.

²³³ HaF, p. 29.

²³⁴ HaF, p. 277.

²³⁵ HaF, p. 277.

História e filosofia, como disciplinas, estão irremediavelmente ligadas pela questão acerca dos sentidos da experiência histórica. Tal questão é elementar para Adorno tanto quanto o é a crítica que Adorno desfere à ontologia fundamental. Isto porque, se Adorno entende a ontologia fundamental de Heidegger como a continuação do idealismo em sua interpretação da história da filosofia, essa constatação serve ao filósofo para apresentar que um pensamento crítico que aborde a questão da existência não deveria se basear na pergunta sobre o “ser”, mas na própria experiência da negatividade inerente às condições históricas. Como assinala Gordon, o problema para Adorno consiste na estratégia heideggeriana de “‘ontologizar a história como totalidade’, na qual o tema abstrato da historicidade dissolve cada tensão particular entre interpretação e objeto”²³⁶. Aponte como o projeto filosófico de Adorno vai em um sentido absolutamente contrário ao de Heidegger, ao buscar exatamente na tensão entre interpretação e objeto o próprio sentido do conceito de historicidade.

Como dito anteriormente, Adorno quer pensar uma “filosofia negativa da história”. Se Adorno ainda se vê em meio a experiência de modernização, faz-se possível entender melhor sua ideia de que é preciso construir e negar a história universal. Ele afirma:

A história universal precisa ser construída e negada. Depois das catástrofes passadas e em face das catástrofes futuras, a afirmação de um plano do mundo dirigido para o melhor, um plano que se manifesta na história e que a sintetiza, seria cínica. No entanto, não se precisa negar com isso a unidade que solda as fases e os momentos descontínuos, caoticamente estilhaçados, da história, uma unidade que, a partir da dominação da natureza, se transforma em domínio sobre os homens e, por fim, em domínio sobre a natureza interior.²³⁷

Os interesses ligados ao lucro, e, com isso, a relação de classes, são objetivamente o motor do processo de produção do qual depende a vida de todos, e seu primado tem o seu ponto de fuga na morte de todos. Isso implica também o elemento reconciliador no irreconciliável; na medida em que só é permitido ao homem viver, sem ele não haveria nem mesmo a possibilidade de uma vida transformada. O que criou historicamente essa possibilidade pode igualmente destruí-la.²³⁸

Se a história universal é uma história da violência, deve-se considerar que, para Adorno, é apenas por uma crítica autorreflexiva da história universal que se pode destruir essa mesma história, de forma que se passe a compreender como universalidade não o *continuum* de uma experiência comum de violência e dominação, mas a possibilidade de superação dessa condição de existência, na medida em que a história é o espaço de produção do novo. Isto porque, segundo o filósofo, na história da filosofia “a objetividade histórica tal como ela um

²³⁶ GORDON, *Adorno and Existence*, p. 46.

²³⁷ DN, p. 294.

²³⁸ DN, p. 295.

dia foi” acabou sendo “elevada à transcendência”²³⁹. Em uma frase como essa, Adorno já está ressaltando aquilo que, segundo ele, é o caráter providencial que o conceito de história parece adquirir na filosofia hegeliana. Elevada à “transcendência”, a história passaria a ser considerada como objeto meramente contemplativo, sem que se pudesse alterar seu curso.

Se Adorno se concentra em criticar a história universal a partir do modo como o conceito é mobilizado por Hegel, não se pode deixar de levar em conta, por outro lado, que sua dialética negativa é tributária da forma como Hegel desenvolve a negatividade como “a fonte íntima de toda a atividade, de todo automovimento vivo e espiritual”²⁴⁰. Como descrito por Zanotti, a filiação de Adorno a filosofia hegeliana se dá devido ao fato de que “Hegel teria visto o movimento, a contradição, a estrutura da alienação, o primado da história enquanto processo racionalmente inteligível”²⁴¹.

A mundanidade da consciência é levada às últimas consequências pelo pensamento dialético. Vê-se, assim, como o pensamento dialético pôde exercer influência ao estabelecimento do paradigma histórico-hermenêutico dentro das ciências humanas. Ao diferenciar-se do pensamento analítico, a dialética aposta, conforme coloca Rüdiger, na “autocompreensão prática” e na “comunicação das experiências herdadas do passado”.²⁴² Se o momento analítico, como colocado pelo próprio Hegel, é indispensável para a investigação das ciências, inclusive do que hoje se entende por ciências humanas, uma teoria dialética tem o intuito de promover uma autocrítica da experiência de conhecimento, levando em consideração o movimento da realidade e, portanto, sua dimensão histórica atual.²⁴³ Trata-se, desse modo, de um modelo filosófico que, segundo a leitura que Rüdiger tem de Habermas, possibilita uma compreensão do “caráter complementar entre compreensão e explicação sob o pano de fundo da práxis vital concreta”.²⁴⁴ A ideia desenvolvida por Habermas, no entanto, já está presente no pensamento de Adorno, sobretudo em suas críticas ao positivismo. No curso de Adorno sobre história, é evidente o cuidado do filósofo com o que Rüdiger descreve como um processo de autocrítica no qual se considera que

As narrativas não organizam apenas as histórias que o historiador relata, mas o próprio processo que ele estuda (...) seu campo de estudos é pré-constituído

²³⁹ DN, p. 297.

²⁴⁰ HEGEL, G.W.F. **Ciência da Lógica 3**. A Doutrina do Conceito. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2018, p. 325. Daqui em diante, referenciada como CL, v. 03.

²⁴¹ ZANOTTI, G. Dialética do trabalho. Sobre o Hegel de Adorno., p. 173.

²⁴² RÜDIGER, **Paradigmas do Estudo da História**, p. 144.

²⁴³ Com isso, retorna-se à tópica do caráter temporal da verdade. IaD, p. 174: “a inverdade, o tornar-se não-verdadeiro naquele sentido do enrijecimento, é inseparável do caráter de objetivação da própria verdade”.

²⁴⁴ RÜDIGER, **Paradigmas do Estudo da História**, p. 150.

narrativamente no corpo da tradição veiculada pela conexão vital concreta da história.²⁴⁵

Em sua segunda aula de *Introdução a Dialética*, Adorno vai abordar a questão do enraizamento do saber histórico na vida cotidiana trazendo à tona que é preciso extrapolar a “constatação daquilo que é o caso”.²⁴⁶ Esse seria o intuito fundamental da experiência autorreflexiva proporcionada pela dialética. Para Adorno

Pensamos propriamente de maneira dialética quando atuamos no sentido de uma autodelimitação determinada; pois, se observamos somente diferenças, se somente somos cômicos do diverso enquanto tal, sem encontrar no diverso a unidade – e, para encontrar sua unidade, é forçoso que se constate também o caráter de contradição que se esconde no meramente diverso -, então o pensamento, por assim dizer, se dissolve, já que não se pode absolutizar a teoria, tampouco se pode, por outro lado, ter sem a teoria aquilo que se poderia chamar de conhecimento.²⁴⁷

Há uma dimensão especulativa, “teórica”, que é própria à investigação filosófica, como já mencionado. Pensar a história serve a uma crítica da suposição de que a história é uma experiência imediata e definitiva, pois a relação entre sujeito e historicidade não se dá de modo “imediato”, mas é sempre mediada pelas circunstâncias contingentes de cada interação social. Nesse sentido, a dialética consiste na tentativa de “encontrar no diverso a unidade”, na medida em que “sujeito” e “objeto”, ou “sujeito” e “realidade histórica”, não são entes simplesmente separados entre si, diversos, mas diferentes e dependentes reciprocamente uns dos outros. Essa dependência recíproca é a unidade a que interessa Adorno. Não se pode compreender essa unidade da experiência a partir do material empírico. Nesse sentido, o pensamento especulativo, dialético, é uma possibilidade de discernir o próprio pensamento investigativo como parte de um todo, ou seja, como parte de uma cultura dotada de historicidade e tendências sociais.

Quando Adorno polemiza que não se pode mais pensar em termos de um “todo”, como mencionado no capítulo 1.2., é preciso considerar novamente que o filósofo quer demarcar uma distinção entre sua dialética negativa e a dialética hegeliana. Do ponto de vista especulativo, esse “todo” corresponde a totalidade das mediações que determinam a unidade entre sujeito e objeto de conhecimento. Uma especulação que não cai em síntese das múltiplas determinações é aquilo que tenta fazer Adorno quando relata, na *Dialética Negativa*, que

²⁴⁵ RÜDIGER, *Paradigmas do Estudo da História*, p. 150.

²⁴⁶ IaD, p. 91.

²⁴⁷ IaD, p. 185.

O conceito de ser que não quer dar voz a suas mediações transforma-se em algo desprovido de essência, aquilo como o que Aristóteles tinha percebido a ideia platônica, a essência *par excellence*; ele se transforma em repetição do ente²⁴⁸

Deve-se levar em conta que esse “todo” é um problema, para Adorno, na medida em que o filósofo aponta como princípio dessa unidade o capitalismo, ancorado no antagonismo entre capital e trabalho como base da história universal:

A unidade da história universal, da história que anima a filosofia a traçá-la como o curso do espírito do mundo, é a unidade do que se desenrola sobre as nossas cabeças, do terror, imediatamente do antagonismo.²⁴⁹

Sabe-se que Adorno critica essa história universal como história do desenvolvimento do capitalismo. O sentido dessa história universal interessa a Adorno na medida em que o filósofo vê o pensamento histórico como possibilidade de crítica de um sentido mitológico comum da história universal, mais precisamente um sentido no qual há o estabelecimento do progresso da razão humana.

É por meio do debate acerca do sentido da história que Adorno busca repensar a dialética hegeliana. Se em suas aulas sobre filosofia da história Hegel exclama frases como “na história universal, o mais nobre não pode quedar-se no facto de indivíduos singulares terem sido lesados, os fins particulares perdem-se no universal”,²⁵⁰ Adorno veria nesta percepção uma apologia da redução do indivíduo à mão de obra do sistema capitalista. O interesse de Adorno, antes, é o de problematizar como se constituiu a história da subjetividade na modernidade. Tal subjetividade está irremediavelmente ligada ao projeto de um sujeito universal, fruto de uma história comum da humanidade. Safatle apresenta esse problema do sujeito universal a partir de um trecho da *Fenomenologia do Espírito* (1807), utilizado pelo filósofo para abordar a crítica de Marx àquilo que seria a dimensão apologética da filosofia hegeliana. Em seguida, poder-se-á ver como esse debate está ligado ao conceito de história:

A tarefa de conduzir o indivíduo, deste seu ponto de vista inculto (*ungebildeten* – não formado) até o saber, deveria ser apreendida em seu sentido universal, levando em conta o indivíduo universal, o espírito do mundo (*Weltgeist*) em sua formação. No que concerne à relação entre ambos, em cada momento do indivíduo universal se mostra o modo como [o espírito do mundo] obtém sua forma (*Form*) concreta e sua figuração (*Gestaltung*) própria. (...) Cada indivíduo deve também percorrer os degraus de formação do espírito universal [...] a formação do indivíduo nesta consideração consiste em adquirir o que lhe é apresentado, consumindo em si mesmo sua natureza inorgânica e tomando posse dela para si.²⁵¹

²⁴⁸ DN, p. 97.

²⁴⁹ DN, p. 313.

²⁵⁰ RnH, p. 52.

²⁵¹ SAFATLE, *Dar Corpo ao Impossível*, p. 119.

É evidente, nessa passagem, a centralidade que Hegel atribui à consciência histórica para a formação cultural (*Bildung*). Nesse aspecto mais elementar, da valorização da história como conhecimento, pode-se notar que não há muita diferença com relação à dialética negativa de Adorno. A diferença drástica, contudo, é também evidente: na medida em que essa história universal é pensada por Adorno como história da violência, esse “sujeito universal”, como uma espécie de lugar comum do conhecimento a ser ocupado por qualquer ser humano, é fruto de uma racionalização que tem como finalidade a dominação da natureza e o desaparecimento do momento não-idêntico entre particular e universal do processo do conhecimento:

Desde o início, a racionalidade à qual comumente atribuímos universalidade foi uma racionalidade de dominação da natureza, tanto da natureza externa quanto da natureza interior do homem.²⁵²

O tipo de saber descrito por Hegel é indiferente a quem ocupa o lugar de “sujeito universal” que conhece as coisas. Sendo assim, pode-se notar que a concepção de conhecimento em jogo, em Hegel, tem um caráter contemplativo. Esse caráter contemplativo é dependente de uma natureza humana dominada por condições que a impedem de se identificar como um agente que transforma aquilo que ele próprio conhece. Assim, a história universal tematizada por Adorno é pensada conforme a história da modernização se desenvolve como continuação de antagonismos sociais irresolúveis, em que prevalece a impotência da subjetividade e seu estranhamento diante de sua própria relação com seu mundo social e suas tendências, “objetos” de análise que se tornam apenas contemplativos para a modalidade crítica da consciência. Segundo Safatle, os “degraus de formação do espírito universal” descritos por Hegel na citação anterior dizem respeito a um modelo de

Pensar que aparece agora sob a figura privilegiada da rememoração do já estabelecido, e este é o ponto que deve ser salientado (...) Através da *Aufhebung*, dirá Marx, tudo o que é superado continua existindo sob a forma de momentos necessários da autoconfirmação do Espírito. Ou seja, o pensar é apenas a reconfiguração da contingência da existência sob a forma da necessidade.²⁵³

Essa é, contudo, a impressão que o *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito* de Hegel causa no jovem Marx.²⁵⁴ Se levamos em conta a *Ciência da Lógica*, nota-se como o elemento da negatividade é, em realidade, um fundamento do pensamento de Hegel essencial à noção de negatividade desenvolvida por Adorno e Marx, sobretudo se o que está em jogo é

²⁵² HaF, p. 13.

²⁵³ SAFATLE, *Dar Corpo ao Impossível*, p. 121.

²⁵⁴ Faz-se pertinente salientar que, se por um lado o jovem Marx é um crítico ferrenho de Hegel influenciado pelas críticas da religião de sua época, sobretudo a crítica de Feuerbach; por outro, o Marx que escreve os *Grundrisse* e *O Capital*, ou seja, o Marx das décadas de 1850 e 1860, é muito mais preocupado com aquilo que há de potencialmente crítico na filosofia hegeliana do que com aquilo que é tomado pelo jovem Marx como uma apologia do *status quo*. GRESPAN, J. A Lógica do mundo desfigurado – no prelo.

pensar a historicização como um processo que também envolve a autocompreensão da mundanidade da consciência e da força da negatividade como potência transformadora da existência e da própria “rememoração” do passado como algo mais que a mera atividade contemplativa do “sujeito universal”.

Com isso, a dialética se torna uma metateoria capaz de explicar por que não pode haver uma história definitiva, já que o conhecimento histórico possui contradições inerentes a própria construção da narrativa histórica e seus modos de representação e interpretação, e essas contradições só podem ser pensadas de um ponto de vista especulativo. Adorno explora esse debate sobretudo em sua *Dialética Negativa* e em HaF²⁵⁵. Como apresenta Adorno, a dialética é uma demonstração de que “o que parece ser um fato bruto é na realidade algo que se tornou o que é, algo condicionado e não absoluto”²⁵⁶. Ou seja, pensar não pode ser “apenas a reconfiguração da contingência da existência sob a forma da necessidade”, como descrito por Safatle acerca do que significa pensar para Hegel. Pensar, e, mais especificamente, pensar historicamente, envolve também a necessidade, segundo Adorno, de “confrontação” dos fatos. Ao confrontar os fatos, os sentidos imputados aos fatos são questionados, na medida em que precisam ser revisados por não serem compreendidos como algo “imediato”, algo que já estaria inscrito no fenômeno histórico²⁵⁷.

Daí se pode compreender porque Adorno se dedica tanto a tentar explicar o conceito de mediação dialética em seus cursos. Há um processo de construção dos sentidos da história. Tal construção se dá a partir da possibilidade de autocompreensão do sujeito por meio da historicidade da experiência. Essa autocompreensão a partir da historicização, no entanto, leva em conta a própria construção da história, a atividade de rememoração como negatividade reflexiva, como sempre sendo um exercício particular e especulativo, capaz de suscitar questões novas acerca do passado e do presente em sua relação intrínseca.

Em *A ideia de história natural*, de 1932, e em *História e Liberdade*, curso ministrado 33 anos depois, Adorno menciona a importância de Benjamin para suas reflexões sobre o conceito de história e sua relação com a especulação filosófica. Em trinta anos, pode-se dizer

²⁵⁵ Em ambos os textos, o principal exemplo do filósofo são as controvérsias historiográficas da Revolução Francesa. Embora não mencione nenhum autor, é curioso como Adorno, ao publicar a DN em 1968, menciona a controvérsia historiográfica acerca das leituras que desconsideram a revolução francesa como uma “revolução burguesa”, e contesta esse tipo de interpretação apenas 3 anos depois do lançamento do livro de François Furet *La Révolution Française* (1965), importante para a popularização dessa tese.

²⁵⁶ HaF, p. 20.

²⁵⁷ HaF, p. 20-21.

que a influência do pensamento benjaminiano não apenas se manteve, mas se intensificou, pois Adorno passa a dar cada vez mais atenção a questão da história e de suas ambiguidades conceituais. Mais especificamente, em seu curso, Adorno anuncia na nona aula que *Teses sobre o Conceito de História* de Benjamin é sua base para a crítica ao “elemento da vitória que é proclamada em nome do princípio que vem sendo o fator unificador da história até os dias atuais”²⁵⁸. Esse princípio, como já se sabe, é o capital. Para Adorno, a história universal é a forma do desenvolvimento desse “princípio unificador” constituído pela manutenção do sofrimento e das violências como uma tônica da história humana. Para Hegel, por outro lado, a história universal era o progresso da liberdade na história universal. Não posso deixar de mencionar que Hegel é ciente de que “A história universal não é o palco da felicidade”,²⁵⁹ de que a história é um “matadouro onde foi amolada a sorte dos povos”²⁶⁰; mas o filósofo não deixa de assinalar que “a história universal é o progresso na consciência da liberdade”²⁶¹, e que, portanto, há um sentido, uma finalidade em se progredir mais importante do que as experiências subjetivas de sofrimento.

Na história universal tudo convergiu para esse objetivo final; todos os sacrifícios no amplo altar da Terra, através dos tempos, foram feitos para esse objetivo final (...) Esse objetivo final é aquilo que Deus quer do mundo.²⁶²

Impera nos textos de Hegel sobre a história a caracterização de um curso do mundo com tendências implacáveis. Nesse ponto, a visão hegeliana de história não pode ser encarada como contemporânea à de Adorno, a quem as tendências históricas, sob a dominação capitalista, representam a repressão do não-idêntico. Na tradição dialética representada por Hegel, Marx e Adorno, porém, há o compromisso consequente com a não-identidade como verdadeira natureza do ser. Até aqui, é importante que se tenha podido observar que, em contraste com as expectativas do tempo em que viveu Hegel ao buscar debater sobre os “grandes eventos” e “grandes homens” de uma história da emancipação humana,²⁶³ Adorno quer apresentar que “se a história é observada materialistamente, não como a história das

²⁵⁸ HaF, p. 88.

²⁵⁹ FdH, p. 30.

²⁶⁰ FdH, p. 26.

²⁶¹ FdH, p. 25.

²⁶² FdH, p. 25.

²⁶³ Hegel estava preocupado com o que hoje se denomina como *histoire evenementielle*, sobretudo uma história do Estado e de seus governantes políticos na concepção hegeliana. FdH, p. 33: “os grandes homens da história, cujos fins particulares contêm o substancial que é a vontade do espírito universal. Nesse sentido, devem ser chamados de heróis (...). Se observamos o destino de tais homens na história universal, vemos que tinham a profissão de administradores do espírito universal”.

vitórias, mas das derrotas, ela se tornará incomparavelmente mais consciente de sua não-identidade do que se fazia ver com o idealismo”²⁶⁴.

²⁶⁴ HaF, p. 92.

PARTE 2. PROGRESSO E REGRESSÃO

Capítulo 5. A história dos conceitos de progresso e regressão entre dialética e hermenêutica

Na Parte 1 do presente trabalho discuti aspectos do projeto de Adorno de uma dialética negativa, esboçado ao longo de mais de uma década, a partir de 1958. Nesta segunda Parte, tratarei de indicar como tal projeto se relaciona com o problema da história, no antagonismo interno que marca o conceito como forma de conhecimento e como totalidade da experiência. Já aponte que a dialética em Adorno tem por intuito romper com a tese de que há ideias eternas, ideias que resistem à temporalização e que correspondem à essência das sociedades humanas. Para ele, mesmo conceitos como os de “ser” e “dialética” devem perder seu sentido em face das transformações possíveis no decorrer da história como um processo de metamorfoses e produção de conflitos. A história é natural do ponto de vista da necessidade de suas transformações. Entretanto, a natureza é também histórica porque depende de sua ressignificação no presente: “Em termos gerais, podemos dizer que a interpretação significa ler a natureza na história e a história na natureza”²⁶⁵.

Para Adorno, essa questão filosófica não corresponde a um problema meramente existencial, através do qual se pode especular sobre a unidade entre sociedade e natureza, como se fizera nos séculos XVII e XVIII. Um exemplo é a *Naturphilosophie* de Schelling, em que a realidade é concebida como desenvolvimento dialético e mecânico do Absoluto, refletindo tanto o curso do espírito quanto da natureza. Ambos esses processos distintos se unificam para Schelling na figura de Deus. Deus, contudo, não pode ser compreendido. Ele é, para Schelling, um princípio intuitivo, tanto divino quanto natural, através do qual as formas conceituais como “ser”, “natureza”, “espírito”, entre outras, se reproduzem autonomamente na consciência, na medida em que são conceitos que se pretendem atemporais, estruturas fundamentais da experiência humana.²⁶⁶

Como reiterado até então, a cisão (*Entzweiung*) é para Adorno um problema a ser considerado a partir da crítica da experiência capitalista. A história humana, se entendida da perspectiva materialista da universalização da forma-mercadoria, tornou-se uma história das coisas e da reprodução do capitalismo, devido ao processo de reificação das relações sociais.

²⁶⁵ HaF, p. 134

²⁶⁶ Foi fundamental para a elaboração dessa ideia a palestra dada por Falko Schmieder na Universidade de Brasília em 22 de novembro de 2024. Em sua apresentação, denominada “Sobre a metáfora de Hegel entre história natural e história”, Schmieder menciona a forma como Schelling desenvolve a relação de unidade entre filosofia da natureza e filosofia do espírito.

A reificação consiste na perda qualitativa da experiência de espacialização do tempo. Trata-se de um diagnóstico antagônico à ideia moderna da “descoberta” da história como autoconsciência da temporalização do espaço. É com esse contraste à vista que se deve considerar o confronto de Adorno com a tradição hermenêutica. Esse diálogo possibilita um entendimento aprofundado do uso da ideia de progresso pelo filósofo.

Sabe-se que Adorno denuncia a paralisia da história devido à coisificação do indivíduo. A história se tornou automatizada e passou a ter um desenvolvimento com uma lógica que lhe é própria e autônoma em relação aos sujeitos, tornados objetos de um “movimento mecânico” da história.²⁶⁷ Ao alienar os indivíduos de seu trabalho, o capital converte a história em história dos limites da sobrevivência e da dominação econômica. Por isso a metáfora hegeliana do “espírito do mundo” é central para Adorno, pois faz justiça à representação da história como um processo em que naturalmente uma razão universal se impõe. Contudo, a história humana tornou-se apenas expressão da reprodução da universalidade abstrata do capital. Na *Dialética Negativa*, Adorno diz o seguinte:

Aquilo que outrora era indicado pelo nome mitológico do destino não é menos mítico enquanto algo desmitificado do que uma secular “lógica das coisas”. (...) Foi isso que motivou objetivamente a construção hegeliana do espírito do mundo. Por um lado, ele leva em conta a emancipação do sujeito. Ele precisa ser inicialmente retirado dessa universalidade, para percebê-la em si e para ele. Por outro lado, a conexão das ações sociais dos indivíduos precisa ser amarrada em uma totalidade sem lacunas que determina previamente o indivíduo de um modo como ele nunca tinha sido determinado na época feudal.

Ele explica que a ideia grega de destino, em sua versão secularizada, corresponde à “lógica das coisas”. A “lógica das coisas” é o movimento impessoal da história que governa o curso dos acontecimentos, e que Hegel se refere quando usa a metáfora do “espírito do mundo” em sua filosofia da história. Trata-se de um fenômeno que contrasta com a fixidez do mundo estamental, marcado pela dominação pessoal e direta e por um sentido de experiência que não abarca a ideia filosófica de desenvolvimento. Adorno relata que Hegel, como um moderno exemplar, “leva em conta a emancipação do sujeito”, pois apenas as ações dos indivíduos podem realizar o curso em aberto da história.

A modernidade, portanto, é caracterizada por uma força maior e impessoal que confere sentido às ações individuais, um sentido inapreensível pela consciência subjetiva. Essa força maior é para Hegel a “necessidade histórica”, aquilo que Adorno depois denominou por

²⁶⁷ KITTSTEINER, H. Adornos Blick auf die Geschichte. In: BLÄTTLER, C; VOLLER, C. **Walter Benjamin: Politisches Denken**. Baden-Baden: Nomos, 2016.

“tendência”: a manifestação de transformações na experiência e percepção subjetiva do espaço que reconfiguram o sentido unitário da progressão temporal, como é o caso da própria indagação sobre as mudanças estruturais ocorridas na forma do capital, em sua transição do capitalismo industrial ao imperialista e, depois, do modelo monopolista ao capitalismo tardio (*Spätkapitalismus*). Contudo, na filosofia da história de Hegel, a história universal teria por finalidade última a realização da liberdade humana pelos indivíduos. Por isso, Hegel ainda incorreria em uma teleologia do espírito ao tentar conferir às ações individuais a condição de momentos necessários do processo racional de desenvolvimento da história, ideia sintetizada pela fórmula hegeliana do espírito do mundo. Adorno expõe que o limite de Hegel teria sido não poder ver que essa teleologia não é a história da liberdade, mas a história da reprodução do capital, uma lógica da dominação que se naturaliza como se fosse o próprio curso necessário da razão²⁶⁸.

Contudo, não se pode negar que Hegel, na década de 1820, reflete a transição de uma concepção “pragmática” e “intrusiva” de história para um modelo explicativo filosófico, “genético ou evolutivo”²⁶⁹. Especular sobre o curso dos acontecimentos históricos como um desenvolvimento unitário da experiência humana é algo tipicamente moderno. Um problema em aberto consiste em compreender se de fato em Hegel a unidade de sentido da experiência temporal tem como pressuposto fundamental essa teleologia positiva do progresso, através da qual os eventos são ordenáveis racionalmente de acordo com o fim último da essência humana: o exercício da liberdade. Para que se entenda esse problema em Hegel, tal como aventado por Adorno para que este desenvolvesse sua filosofia negativa da história, pode-se recorrer à forma como Koselleck explica o conceito de modernidade. Isto porque tanto Koselleck quanto Adorno, embora sejam pensadores com formações bastante distintas, interessam-se por refletir sobre o grau de abstração e generalidade a que passa a remeter o conceito de História (*Geschichte*) no decorrer da modernização.

Entre outros aspectos, Koselleck caracteriza a modernidade pela autoconsciência da temporalização dos processos históricos, o que ele descreve como a descoberta moderna da

²⁶⁸ Em um trecho da *Dialética Negativa*, Adorno critica a filosofia da história hegeliana, alegando que Hegel contenta-se com a explicação da história mundial como uma história das fases de um “sujeito transcendental” que personifica a impessoalidade da história como processo social total do desenvolvimento técnico. Com isso, ele diz em DN, p. 236: “A história humana, a história do domínio progressivo da natureza, dá prosseguimento à história inconsciente da natureza, do devorar e do ser devorado”.

²⁶⁹ ASSIS, A; DA MATA, S. Prefácio. O conceito de história e o lugar dos *Geschichtliche Grundbegriffe* na história da história dos conceitos. In: KOSELLECK, R. et al. **O conceito de História**. Belo Horizonte: Editora Autêntica, 2013, p. 13.

história, ocorrida durante o período da *Sattelzeit* (1750-1850), a transição entre os mundos moderno e contemporâneo²⁷⁰. Essa transição é tematizada por Koselleck como um processo em que os conceitos políticos passam por transformações profundas de significado que são patrocinadas pela combinação entre o Iluminismo, o estabelecimento da sociedade civil-burguesa e a industrialização. Quando se refere ao “novo tempo” (*Neue Zeit*), portanto, ele tem como foco de análise as transformações e permanências lexicais e semânticas ocorridas na Europa central com a modernização. Entretanto, o entendimento dessas transformações lexicais se volta para uma história de conceitos que, com sua temporalização (*Verzeitlichung*), indicam, como colocam Assis e Da Mata, uma “disjunção entre experiências e expectativas alimentadas pela difusão da percepção da aceleração do tempo”²⁷¹. Essa disjunção é o que gera o entendimento do processo histórico como um futuro em aberto, produzido ativamente pelos agentes. A experiência, desse modo, passa a ter uma natureza perspectivística²⁷².

Tais conceitos, como é o caso dos conceitos de “progresso”, “liberdade” e “revolução”, embora tipicamente modernos, carregam significados de experiências pré-modernas que não se dissiparam completamente. Isso desafia uma concepção etapista da história, pois indica as permanências do passado na experiência presente. O modo com que esses conceitos reaparecem na história ou se transformam contraria a ideia de uma história meramente progressiva e contínua, e abre espaço para a consideração da temporalidade como experiência múltipla e estratificada. A *Begriffsgeschichte* de Koselleck colabora para um entendimento do caráter moderno do conceito de progresso, sem desconsiderar como esse conceito reflete uma espécie de história das necessidades humanas universais. Isto porque “progresso” e “declínio”, a despeito das mudanças lexicais e semânticas indicadas por Koselleck, servem para registrar se as experiências de transformação social converteram a realidade em algo melhor ou pior. Nesse caso, deve-se considerar que, diferentemente de Adorno, para quem essa visão antropológica deve ser radicalmente convertida em visão histórica, Koselleck mantém uma aposta em conceitos antropológicos universais.

Ao conceber a história como desenvolvimento progressivo da humanidade no tempo, Hegel colaborou para redefinir a relação entre passado, presente e futuro, se desvinculando de

²⁷⁰ KOSELLECK, R. **Futuro Passado**. Contribuição à semântica dos tempos históricos. Contraponto: Rio de Janeiro, 2006.

²⁷¹ ASSIS; DA MATA, Prefácio. O conceito de história e o lugar dos *Geschichtliche Grundbegriffe* na história da história dos conceitos, p. 15.

²⁷² ASSIS; DA MATA, Prefácio. O conceito de história e o lugar dos *Geschichtliche Grundbegriffe* na história da história dos conceitos, p. 15.

uma ideia circular e natural de tempo e incorporando a atividade humana como produtora dos sentidos da história, como já foi discutido. Agora, é indispensável acrescentar que, para sustentar uma ideia de história como curso unitário de eventos, Hegel dependeu da ideia de progresso. Como se pode entender com Koselleck em seu ensaio “Progresso e Declínio”, o progresso é “em primeiro lugar, um conceito capaz de colocar as experiências em perspectiva temporal; em segundo, um conceito que indica um sujeito transpessoal de ação”²⁷³.

Koselleck assinala que a ideia de progresso é uma das primeiras formas de conceitualização que sinaliza para a autoconsciência da temporalização, pois trata-se de um conceito que faz referência ao contraste entre passado e presente e possibilita o surgimento de expectativas para o futuro. O progresso é caracterizado por um “superávit” de expectativas de futuro, através do qual se remodelam temporalmente as relações sociais. Com isso, o progresso representa a história como um curso impessoal em desenvolvimento, e que expressa uma diferença qualitativa capaz de reconfigurar os sentidos dos tempos. Já como forma de expressão popular no século XIX, o progresso evidenciava a natureza difusa e contraditória da modernidade.²⁷⁴

Em contraste com os antigos, como constantemente também faz Adorno para se referir ao mesmo problema da autotemporalização do espaço, Koselleck explica o seguinte:

Só com o crescente conhecimento da natureza, com o qual a autoridade dos antigos foi recalçada pelo uso autônomo da razão, é que se abriu – inicialmente de maneira setorial – uma interpretação progressiva do futuro. Segundo esta, a natureza permanecia sendo sempre a mesma, mas a sua descoberta passava a ser impulsionada metodicamente, e o mesmo acontecia com a crescente capacidade humana de a dominar. Daí decorriam mais abrangentes definições do objetivo da natureza secular, remetidas ao melhoramento do ser, as quais permitiam que a doutrina das últimas coisas fosse suplantada pela aventura de um futuro em aberto. Assim se desvela um tempo genuinamente histórico, o qual, por fim, encontra no progresso sua primeira conceitualização.²⁷⁵

²⁷³ KOSELLECK. “Progresso” e “declínio”: um adendo à história de dois conceitos. In: **Histórias de Conceitos**. Contraponto: Rio de Janeiro, 2020, p. 170. Trecho adaptado para a citação.

²⁷⁴ É particularmente reveladora a anedota contada por Koselleck para exemplificar a impessoalidade do progresso como processo de desenvolvimento da história, e como esse conceito expressa uma diferença qualitativa temporal que reconfigura os sentidos dos tempos. Ele conta uma história ocorrida em 1880, quando o último filho de uma família de artesãos em uma aldeia de Frenke, na Suíça, relatou não ter precisado passar pelo rito de confirmação familiar para sentar-se à mesa com os adultos. Seu penúltimo irmão, contudo, para deixar de comer em pé e sentar-se à mesa, teve de ser convidado e, antes, levou uma bofetada como todos os demais. Koselleck conta que, ao ver seu filho mais novo sentar-se sem receber a tradicional bofetada, “a mãe, surpresa, perguntou o que significava, (e) o pai respondeu: ‘Isso vem do progresso’”. Na região de Frenke, falava-se confusa e entusiasmamente sobre o progresso, sem saber como defini-lo. KOSELLECK, “Progresso” e “declínio”: um adendo à história de dois conceitos, p. 169.

²⁷⁵ KOSELLECK, “Progresso” e “declínio”: um adendo à história de dois conceitos, p. 177.

O que Koselleck discute pouco em seu ensaio é que o conceito de progresso, ao expor o curso impessoal da história como um processo universal, trouxe o risco da reificação, da transformação da história em um destino automático que naturaliza as desigualdades sociais. Para Adorno, esse é o problema central para uma epistemologia do conhecimento histórico. Segundo ele, a consciência histórica tem de superar a reificação originada da identidade entre lógica e história com a expansão da forma-mercadoria, pois a reificação é um efeito, para Adorno, do desenvolvimento do “espírito do mundo” teleológico de Hegel.

O ensaio “O olhar de Adorno sobre a história”, escrito por Heinz Dieter Kittsteiner entre 1982 e 1984, pode colaborar para um melhor entendimento dessa questão. O aluno de Koselleck, que se engajou tanto com a tradição hermenêutica da historiografia alemã quanto com os pensadores da tradição dialética, sobretudo Benjamin e Adorno, ajuda a desenvolver um entendimento acerca do problema de Adorno. Kittsteiner, em uma crítica às perspectivas revolucionárias de Adorno e Benjamin, afirma o seguinte:

O símbolo histórico mais enganoso é o do quebra-correntes (*Kettensprengers*). O reino da necessidade e o reino da liberdade não estão relacionados de modo que seja necessário primeiro romper um para desfrutar do outro. Chegou a hora de processar teoricamente a experiência histórica de que a história não pode ser rompida. (...) O verdadeiro pensamento histórico deve ser avaliado pela precisão com que a corrente (*Kette*) é apresentada. Não se pode alcançar mais liberdade do que aquela que é reconhecida nos elos da corrente.²⁷⁶

Em uma defesa do que o método hermenêutico contemporâneo pode oferecer como modelo de consciência histórica, Kittsteiner questiona como Adorno, em *Ideia de História Natural*, desenvolve o problema da (im)possibilidade de interpretação do passado. Ali, Adorno exorta o reconhecimento da realidade como “coisa estranha” a ser decodificada, e não mais como processo de uma “‘alma’ mergulhando em outra ‘alma’” através da empatia (*Einfühlung*) para o reconhecimento da forma particular das relações do passado, tal como teria sugerido a hermenêutica clássica. No mundo dos objetos do capital, tal procedimento metódico seria inviável. Kittsteiner sugere que Adorno quer romper com a história a partir de sua crítica às condições de reificação do capitalismo. Por isso ele afirma, em defesa da hermenêutica como consciência histórica, que o verdadeiro pensamento histórico é aquele que apresenta com precisão os elos da “corrente”, ou seja, as formas de relação entre sujeito e historicidade, de

²⁷⁶ KITTSTEINER, H. Adornos Blick auf die Geschichte, p. 245: “Das verlogenste historische Symbol ist das des Kettensprengers. Das Reich der Notwendigkeit und das Reich der Freiheit stehen nicht so zueinander, daß man erst das eine aufsprengen müßte, um das andere zu genießen. Es ist an der Zeit, die historische Erfahrung theoretisch zu verarbeiten, daß Geschichte sich nicht aufsprengen läßt (...) Doch wirkliches historisches Denken muß sich daran messen lassen, wie präzise die Kette dargestellt ist. Mehr Freiheit als in den Gliedern der Kette zu erkennen ist, ist nicht zu Erlangen.”.

modo a compreender que é impossível romper com a história. No caso de Adorno, como Marx, ainda haveria uma crença no símbolo do rompimento do “quebra-correntes”. Nesse sentido, Kittsteiner parece aproximar-se mais do método crítico filológico e do conhecimento histórico empírico.

Para Kittsteiner, ao criticar a reificação como condição que impossibilita o conhecimento histórico, Adorno não teria conseguido perceber que

tudo converge para uma mudança e um refinamento do método hermenêutico: todo o trabalho histórico-filosófico se concentra nesse problema, o de decifrar cifras (...). A história natural está em linguagem cifrada. É apenas uma questão de saber lê-la²⁷⁷.

Kittsteiner colabora para posicionar Adorno como um crítico dos limites da hermenêutica clássica, embora, para ele, o filósofo não tenha sido capaz de desenvolver uma ideia de interpretação do passado capaz de considerar a história como algo que tem mais que uma dimensão simbólica, um texto a ser “decifrado”. Contudo, o que é fundamental em Adorno é que a história não pode ser descrita nem só como o curso de transformação dos objetos, nem como as ações individuais e livres dos sujeitos. Trata-se, na verdade, de questionar a estrutura da relação entre sujeito e objeto, do conhecimento como produção de significados do presente e, portanto, como prática. Adorno questiona os limites de inteligibilidade da consciência histórica, sem deixar de considerar o problema dos modos de representação do passado. É por esse motivo que Adorno tem de se perguntar se é possível que aconteçam relações não fetichizadas entre sujeito e objeto, se é possível um conhecimento do mundo que não seja marcado pela tendência contemporânea à reificação.

Com isso, Adorno aponta para a história como via para a superação da contradição entre sujeito e objeto, da cisão (*Entzweiung*) que faz dos objetos “coisas estranhas” que não poderiam ser compreendidas pela via do método hermenêutico clássico. Dessa forma, ele eleva a voltagem política do debate epistemológico sobre o conhecimento histórico aos limites. Sabe-se que a superação da contradição entre sujeito e objeto não pode se dar através de uma teoria, mas da prática, uma lição que Adorno carrega de Lukács e sua crítica às antinomias do pensamento burguês em *História e Consciência de Classe*. Contudo, para Adorno a ação depende de um conhecimento que reflita sobre as condições de possibilidade das formas não-

²⁷⁷ KITTSTEINER, Adornos Blick auf die Geschichte, p. 247: “Denn alles läuft nun auf eine Veränderung und Verfeinerung der hermeneutischen Methode hinaus: alle geschichts-philosophische Denkarbeit konzentriert sich auf dieses Problem: Chiffren zu entziffern. Daß die FORMEN, in denen wir uns bewegen, eventuell überhaupt nicht mehr als Chiffren zu begreifen sind, wird nicht thematisch. Sondern: die erstarrte Natur-Geschichte ist in Geheimschrift geschrieben”.

fetichizadas de relações sociais, o que ele pretendeu com sua *Dialética Negativa*. Adorno baseia-se na necessidade urgente de uma forma de pensamento que oriente a ação, e tal forma de pensamento não pode ser outra coisa senão uma modalidade da consciência histórica.

Na filosofia de Adorno, o imperativo é “instaurai o vosso pensamento e a vossa ação de modo que Auschwitz não se repita”²⁷⁸. Expressão de uma violência racionalizada e sistemática, Auschwitz “demonstrou de modo irrefutável o fracasso da cultura”²⁷⁹. Diante disso, o que representa o conceito de progresso após catástrofes como o Holocausto? Tem esse conceito alguma validade? Essas são perguntas que Adorno tem para si, e que o levam a questionar a “descoberta” moderna da história como o progresso racional da humanidade no tempo.

É pertinente observar que, ao se referir ao Holocausto, Adorno é enfático quanto ao não-cumprimento do *superávit* de expectativas orientado pela ideia moderna de progresso civilizatório. Com isso, ele expõe novas necessidades éticas impostas ao conceito de História. Adorno acusa ter havido um senso de indiferença da sociedade alemã quanto a episódios como a noite dos cristais – à época do ocorrido – e as crescentes perseguições aos judeus durante o regime nazista²⁸⁰, expondo esses casos como evidências da conversão das pessoas em coisas e da despolitização da ciência.²⁸¹ A indiferença teria se tornado um sinal da dificuldade permanente de êxito do processo de desnazificação que começa na segunda metade da década de 1940:

Nada parece menos plausível do que a afirmação de que há progresso na consciência da liberdade, mesmo considerando a democratização progressiva das instituições formais, estas se veem confrontadas tanto pela substância do poder social quanto pela apatia humana. Indiferença à liberdade. Neutralização do espírito. Despolitização da ciência²⁸².

Adorno denuncia a dialética do progresso, em que o curso da história humana como progressiva dominação da técnica culminou na regressão, e não na autoconsciência da liberdade humana. Mencionando diretamente o Holocausto e a bomba atômica, ele continua:

Mesmo que o assassinato de milhões pudesse ser descrito como uma exceção e não como expressão de uma tendência (como a bomba atômica), qualquer apelo à ideia de progresso pareceria absurdo diante da escala da catástrofe²⁸³.

²⁷⁸ DN, p. 337.

²⁷⁹ DN, p. 338

²⁸⁰ Esses são episódios que Adorno menciona em HaF.

²⁸¹ HaF, p. 7.

²⁸² HaF, p. 4.

²⁸³ HaF, p. 4.

Adorno conclui que a catástrofe não pode ser entendida como exceção, mas como “expressão de uma tendência” de degradação do paradigma moderno de racionalidade. Diante disso, na conferência “Progresso”, ele afirma ver na filosofia da história uma forma de conhecimento capaz de indagar

se a humanidade logrará evitar a catástrofe. Decisiva nisso para a humanidade é a sua constituição social global, enquanto não se forme e intervenha um sujeito global consciente de si. É sobre isso que repousa a inteira possibilidade do progresso, a possibilidade de afastar o desastre extremo, total.²⁸⁴

Esse trecho é parte de uma palestra dada por Adorno à sociedade kantiana em 1961, convertida em um ensaio publicado postumamente sob o título de “Progresso”. Ali, há elementos que concorrem para a ideia de que Adorno via na filosofia da história uma forma de conhecimento que suscita a indagação sobre o progresso da experiência humana no tempo. Isso, contudo, não se resume a ideia de um progresso linear e cumulativo da experiência humana à nível global. O problema é mais complexo, inclusive para a tradição filosófica com a qual Adorno se engaja criticamente ao tratar desse conceito. Para Adorno, o progresso verdadeiro consiste na possibilidade de reflexão sobre formas de se evitar catástrofes. Trata-se de uma visão negativa de progresso. Na medida em que Adorno se preocupa em demonstrar a validade epistemológica da ideia de progresso, será possível entender sua visão específica acerca da história como totalidade, ou seja, como experiência e modo de conhecimento. Por isso, será possível, ao final, que se entreveja como a discussão epistemológica de Adorno sobre o conceito de progresso se relaciona com a forma como o filósofo se engajou com a historiografia.

Além de “Progresso”, são significativas para análise aqui em desenvolvimento as 4 aulas que Adorno dedica ao conceito de progresso em *História e Liberdade*. Ali, o filósofo exorta que “progresso significa escapar do feitiço mágico, inclusive o feitiço do progresso como parte da natureza (...) o progresso ocorre quando chega ao fim”²⁸⁵. A minha hipótese é a de que o problema da história em Adorno o orienta a reconsiderar temas como o progresso da humanidade sob uma perspectiva que fundamenta um modelo de consciência histórico-filosófica. Longe de um modelo ontológico de reflexão sobre a história, Adorno tem em mente a história como unidade que integra epistemologia e prática.

A consciência histórico-filosófica, para Adorno, persegue a necessidade racional da filosofia da história de questionar o sentido da existência humana, bem como a relação do

²⁸⁴ ADORNO, T. Progresso. **Lua Nova** 27, Trad: Gabriel Cohn, 1992, p. 218.

²⁸⁵ “HaF, p. 151.

conhecimento com a formação da consciência crítica. A existência humana, entretanto, só poderia ser considerada filosoficamente sob a ótica das condições objetivas de universalidade da dominação econômica, na medida em que é o capital que faz da sociedade um todo integrado. O conceito de progresso exporia essa contradição da consciência-histórico filosófica contemporânea, a necessidade da pergunta acerca do sentido unitário do desenvolvimento da história humana. É o que diz o filósofo na palestra à sociedade kantiana, convertida em ensaio:

O conceito de progresso é dialético no rigoroso sentido não-metafórico do termo, de que a razão, seu órgão, é uma; de que nela não convivem justapostas uma camada dominadora da natureza e uma reconciliadora, mas que ambas compartilham todas as suas determinações.²⁸⁶

O progresso dá forma à reconciliação entre dominação da natureza e integração do sujeito na natureza. Mas se o conceito de progresso possui esse antagonismo interno, ele é constituído por uma dialética em que a dominação da natureza aspirada com o conceito resulta em mais submissão à natureza, em naturalização da história. Para Adorno, ocorre a transformação da história em lógica, um processo de autojustificação de uma ideia. É por isso que Adorno insiste na história do tempo presente como um movimento mecânico e regular, tal como os processos estudados nas ciências naturais. Com isso, ele equipara a ideia de progresso da história ao processo genético de derivação dos conceitos puros da *Ciência da Lógica*:

O progresso não define apenas o escopo do que é dialético, como na filosofia da história de Hegel, mas é dialético em seu próprio conceito, como as categorias da *Ciência da Lógica*. A dominação absoluta da natureza é submissão absoluta à natureza, e ainda assim se eleva acima natureza quando reflete sobre si mesma. É o mito que desmitologiza o mito²⁸⁷.

Para aprofundar como o conceito de progresso aponta para um processo em que “mito desmitifica o mito”, Adorno recorre à história do conceito de progresso. Assim, Adorno tem por intuito expor como o conceito moderno de progresso, embora aparentemente desvinculado de uma concepção naturalista de mundo e ligado à expectativa de um futuro aberto construído pela agência humana, não teria conseguido expurgar o significado biológico e natural ao qual se ligavam os conceitos utilizados durante a Antiguidade e a Idade Média.²⁸⁸

Se a modernidade é a expressão da “descoberta da história”, a premissa é a de que, antes, “em princípio, inexistem conceitos genuinamente históricos, que digam respeito ao tempo histórico. O que há são, sempre, metáforas”²⁸⁹. Na consciência pré-moderna, os

²⁸⁶ ADORNO, Progresso, p. 227.

²⁸⁷ HaF, p. 158.

²⁸⁸ HaF, parte II: Progresso, aulas 15 e 16.

²⁸⁹ KOSELLECK, “Progresso” e “declínio”: um adendo à história de dois conceitos, p. 172.

conceitos que se referem à história humana e ao tempo histórico, alguns dos quais se aproximam lexicalmente das ideias de progresso e declínio, têm significados metafóricos, vinculados a processos biológicos. Quanto a isso, Koselleck diz o seguinte:

‘Movimento’ contém o caminho a ser percorrido; “progresso”, o avanço espacial daqui até lá; “ruína” e “declínio” representam o trecho percorrido de cima para baixo e os processos de deterioração de um organismo vivo. Também o termo ‘revolução’ possuía inicialmente um significado espacial, ligado à órbita circular das estrelas, antes de ser aplicado a processos sociais e políticos²⁹⁰.

Contudo, diferentemente de Adorno, Koselleck quer em seu ensaio provar a tese de que

o progresso se transformou num conceito moderno quando seu significado natural básico de avanço espacial foi abandonado e esquecido (...) Ao passo que ruína e declínio não conseguiram se livrar, na mesma medida, do seu significado natural e biológico²⁹¹.

Adorno insiste na continuação de um modelo “naturalista” de explicação do processo histórico, e aposta na explicação da secularização de alguns elementos da filosofia da história de Santo Agostinho por parte de filósofos dos séculos XVIII e XIX. É notável a atenção que Adorno dedica a Santo Agostinho ao se debruçar sobre a história do conceito de progresso, seja na palestra de 1961 ou no curso de 1964, em que ele chega a repetir alguns de seus argumentos.

Parece-me central, para Adorno, como em Agostinho o progresso é o equivalente a um processo de interiorização que tem em vista a perfeição da alma. O progresso, equivalente a *perfectio* agostiniana, consiste no processo de salvação da alma.²⁹² Importa entender como Adorno chega a essa concepção sobre a filosofia de Agostinho, pois isso torna mais aguda a crise do progresso tal como vista por Adorno, em comparação ao diagnóstico de Koselleck.

Para Adorno, deve-se começar considerando a forma como o pensador latino do século V d.C. teria abordado o antagonismo interno do conceito progresso:

A estrutura de sua doutrina mostra a natureza antinômica do progresso sem tentar suavizá-la. Em seu ensinamento, assim como mais tarde, no clímax da filosofia secular da história (...), o conflito é colocado no centro do movimento histórico, e é concebido como progresso por ser um movimento orientado para o reino dos céus. Para Agostinho, esse movimento é a luta entre o céu e a terra (...). Enquanto, para Agostinho, a redenção era o *telos* da história, esta última não conduz diretamente àquela, à redenção, nem a redenção é consequência direta da história. A redenção está inserida na história pelo plano divino do universo, mas está em desacordo com ela desde a Queda.²⁹³

²⁹⁰ KOSELLECK, “Progresso” e “declínio”: um adendo à história de dois conceitos, p. 171.

²⁹¹ KOSELLECK, “Progresso” e “declínio”: um adendo à história de dois conceitos, p. 172.

²⁹² Nos casos em que os teólogos falavam de ‘*profectus*’ ou (em menor grau) ‘*progressus*’, o progresso remetia à “salvação da alma”. KOSELLECK, “Progresso” e “declínio”: um adendo à história de dois conceitos, p. 175.

²⁹³ HaF, p. 148.

Ao mencionar a terra e o mundo dos céus, Adorno está fazendo referência à “Doutrina das Duas Cidades”. Com relação a essa doutrina, Koselleck alerta em seu ensaio como Agostinho faz uso de uma metáfora biológica para explicar a redenção, que no caso seria a salvação da alma. Agostinho “comparou o povo de Deus com um ser humano educado por Deus”²⁹⁴, e com isso “de faixa etária para faixa etária, o povo de Deus avançaria no tempo para – e isso era a essência dessa metáfora – elevar-se do mundo temporal para a experiência do eterno”²⁹⁵.

Koselleck e Adorno veem em Agostinho uma relação assimétrica entre as ideias de “progresso” e “retrocesso”²⁹⁶, embora em Koselleck esse apontamento seja feito com maior precaução. Ambos parecem concordar que, nos escritos do pensador latino, progresso e declínio não são mais conceitos que indicam sucessão, como no sentido empregado pelos antigos.²⁹⁷ No trecho extraído de HaF, Adorno deixa claro que em Agostinho a ideia de que o conflito, no caso, a contradição entre as necessidades mundanas e a perfeição divina, é o coração da experiência histórica. O conflito entre pecado e fé se torna uma manifestação interior do progresso como um processo espiritual que visa à perfeição (*perfectio*) da alma. Contudo, o conflito se desenvolve irresolutamente até a salvação final e a intervenção divina, pois a fragilidade humana é a marca que distingue a cidade dos homens da cidade de Deus.

Interessa a Adorno essa descrição da temporalidade mundana como um conflito que tem por finalidade a perfeição da alma. Isto porque esse processo, ao contar com a interiorização do conflito entre fé e pecado, representa para ele a origem da assimetria moderna entre progresso e declínio. A *perfectio* agostiniana, embora dependente da interiorização, não pode se realizar sem a intervenção divina. Como coloca Koselleck, “o caminho da perfeição não pode ser medido em anos, apenas na alma: ‘Perfectio non in annis, sed in animis’”²⁹⁸. Com

²⁹⁴ KOSELLECK, “Progresso” e “declínio”: um adendo à história de dois conceitos, p. 175.

²⁹⁵ KOSELLECK, “Progresso” e “declínio”: um adendo à história de dois conceitos, p. 175.

²⁹⁶ Com relação a doutrina de Santo Agostinho, Koselleck diz: “Encontramos já aqui aquela relação assimétrica existente entre o progresso e o retrocesso que contrapõe à eterna mudança da existência terrena um movimento com direção e orientação fixas e que, em outro contexto, pode até suscitar uma impressão moderna”. KOSELLECK, “Progresso” e “declínio”: um adendo à história de dois conceitos, p. 175.

²⁹⁷ Pode-se pensar no caso de Políbio, para quem os ciclos constitucionais, a ascensão e a queda dos modelos de governo (monarquia, aristocracia, democracia), fazem parte da natureza de “altos e baixos da auto-organização humana”. Não há para os antigos um horizonte aberto na experiência de tempo que seja alheio a esse processo natural de apogeu e declínio. KOSELLECK, “Progresso” e “declínio”: um adendo à história de dois conceitos, p. 172.

²⁹⁸ KOSELLECK, “Progresso” e “declínio”: um adendo à história de dois conceitos, p. 175: “A perfeição não está nos anos, mas nas almas” é uma possível tradução para o trecho.

isso, a figura do divino e de Deus, em Agostinho, substancializam o movimento de aperfeiçoamento da alma como algo impessoal e maior que o indivíduo.

É curioso que Koselleck também enxerga o mesmo ponto levantado por Adorno acerca de Agostinho. Porém, enquanto para Adorno, Agostinho é representativo do pensamento cristão-medieval, Koselleck associa a concepção de história agostiniana a uma exceção no quadro do pensamento histórico medieval. O objetivo de Koselleck é expor os contrastes históricos presentes em Agostinho, de modo que ele reitera o seguinte, após falar do filósofo latino:

Encontramos já aqui aquela relação assimétrica entre o progresso e o retrocesso que contrapõe à eterna mudança da existência terrena um movimento com direção e orientação fixas e que, em outro contexto, pode até suscitar uma impressão moderna. Mas esse progresso – o *profectus* em direção à *perfectio* – refere-se ao reino de Deus, o que não deve ser confundido com o reino temporal neste mundo.²⁹⁹

Com esse trecho, nota-se como Adorno aposta em uma interpretação diferente do historiador alemão. Adorno observa em Agostinho o protótipo da ideia moderna de progresso:

Na *civitas Dei* de Santo Agostinho, essa ideia de progresso ainda está vinculada à redenção por Cristo como a redenção histórica. Somente uma humanidade já redimida pode ser vista, uma vez que foi escolhida e, em virtude da graça que lhe foi concedida, é como se estivesse se movendo dentro de um contínuo do tempo em direção ao reino dos céus. Talvez tenha sido infeliz o fato de que o pensamento posterior sobre o progresso tenha herdado de Santo Agostinho uma teologia imanente e a concepção da humanidade como sujeito de todo progresso. (...) A ideia de progresso foi completamente absorvida pela *civitas terrena*, seu contraponto agostiniano. Mesmo no dualismo kantiano, essa *civitas terrena* deveria progredir de acordo com seu próprio princípio, de acordo com sua ‘natureza’. (...) A natureza temporal do progresso, seu conceito simples — pois é simplesmente inconcebível progredir fora do tempo — o vincula ao mundo empírico³⁰⁰.

Através das citações dos dois, nota-se que Koselleck reitera que a experiência terrena do tempo como movimento aberto, em Agostinho, ainda se vincula a uma reflexão sobre a temporalidade divina como finalidade transcendente da alma humana. Adorno, por outro lado, aposta na tese da secularização da *perfectio* agostiniana, em que a ideia moderna de progresso teria desmanchado a separação entre os mundos terreno e divino de Agostinho e incorporado o reino transcendente de Deus à figura imanente da natureza humana. O princípio da experiência temporal aberta dos modernos teria transfigurado o sentido transcendente do progresso de Agostinho em um sentido imanente à experiência como lógica do progresso do mundo material.

O interesse primordial de Adorno, diferentemente de Koselleck, se volta para as contradições e implicações ideológicas da transição entre o modelo de mundo medieval e o

²⁹⁹ KOSELLECK, “Progresso” e “declínio”: um adendo à história de dois conceitos, p. 175.

³⁰⁰ HaF, p. 148.

mundo moderno. Aquilo que ele diz ser a fusão entre reino terreno e reino divino é o indicativo de uma nova forma de se pensar a história, germinada sobretudo a partir dos séculos XVII e XVIII – daí a menção a Kant no trecho em que examina Agostinho. O modo como Adorno periodiza essas transições tem semelhanças com os marcos cronológicos de Koselleck ao caracterizar a *Sattlezeit* e a *Neuzeit*. Contudo, a preocupação de ambos sobre o impacto do conceito de progresso na forma de entender a história no século XX apresenta diferenças consideráveis. São diferenças que tornam patentes posições potencialmente conflitantes acerca do que é a consciência histórica como prática reflexiva.

Com esse contraste entre Koselleck e Adorno, talvez se compreenda melhor a questão colocada por Kittsteiner, quando este diz que aquilo que interessa, mas ao mesmo tempo limita a análise de Adorno é o problema da relação entre sujeito e objeto, e se essa relação pode escapar à reificação. A filosofia negativa da história de Adorno não pode ser enquadrada no paradigma representacionista, que é o que parece sugerir Kittsteiner com sua indagação sobre os limites de Adorno quanto à questão das formas de interpretação do passado. O intuito de Adorno parece ser dizer que interpretar o passado, conferindo a ele novos sentidos, só é possível se o progresso negativo abrir o horizonte da redenção da consciência com relação ao seu próprio passado. A questão da redenção da consciência sobre o passado é uma tópica que parece se originar em Adorno após a recepção crítica dele ao projeto das *Passagens* de Benjamin, no final da década de 1930.

O que significa a redenção que Adorno tanto menciona em seus textos da década de 1960, e que aparece também nas aulas sobre o conceito de progresso? Em *Progresso*, Adorno diz, retornando ao momento de verdade da “filosofia da história” de Agostinho:

Agostinho reconheceu que redenção e história não existem uma sem a outra e nem existem uma na outra, mas sim numa tensão cuja energia acumulada finalmente não quer menos do que a supressão do mundo histórico mesmo. E não é por menos que ainda se pode pensar a ideia de progresso na época da catástrofe³⁰¹.

Em seguida, ele diz:

O conceito de progresso é filosófico na sua capacidade de contrapor-se ao movimento da sociedade no passo mesmo em que o articula. (...) Indelével nele (progresso) é o momento secularizado da redenção³⁰².

Quando fala que história e redenção não existem uma sem a outra, ele explica que a história humana tem como curso natural a redefinição dos sentidos do passado, e que essa

³⁰¹ ADORNO, *Progresso*, p. 221-222.

³⁰² ADORNO, *Progresso*, p.222-223.

redefinição consiste na passagem de um estado presente para um estado de redenção daquilo que já ocorreu. Se aquilo que caracteriza a progressão temporal é uma mudança qualitativa na experiência de espacialização, a transição para um novo tempo tem de ser marcada por condições de indeterminabilidade, pois eventos são caracterizados pela sua unicidade e, conseqüentemente, pela não-identidade com as formas inteligíveis vigentes.

A redenção, nesse caso, indica a necessidade de se fazer justiça ao passado como uma realidade objetiva a ser interpretada. A dificuldade imposta pelo capitalismo tardio, para Adorno, consiste no fato de que a experiência temporal subjetiva é condicionada pelo tempo homogêneo e contínuo de reprodução do capitalismo, um tempo vazio, em que os eventos são pré-determinados pelas tendências universais do capital. Os indivíduos são também objetos, mercadorias que não podem conferir um sentido autônomo às suas ações. Isso tornaria impossível interpretar a história e redimir o passado, pois o “passado”, nesse caso, ainda se manteria como presente através da reprodução estrutural do capital. Desde o século XIX, é como se não houvesse mais passado com chances de redenção, mas um presente contínuo em que o capitalismo se mantém como sistema dominante a nível global³⁰³.

Uma ideia negativa de progresso, para Adorno, surge do reconhecimento de que “o século XIX atingiu o limite da sociedade burguesa”. Com isso, ele quer dizer que a ideia de progresso ainda tem seu significado corrente ligado ao horizonte de expectativas de futuro da sociedade da troca de mercadorias. Nesse sentido, Adorno expõe que o progresso permanece como um conceito positivo que, tal como usado em Hegel, indicaria de modo apologético a progressão temporal da razão como movimento impessoal da história. No movimento impessoal da história, o que ocorre é a manutenção da sociedade de trocas. Ele descreve do seguinte modo esse diagnóstico, novamente ressaltando a questão da paralisia da história:

A convergência do progresso total com a negação do progresso na sociedade que criou o conceito, a burguesia, deriva do seu princípio, a troca. Ela é a figura racional da imutabilidade mítica. Na relação do igual com o igual de cada processo de troca cada ato anula o outro; o saldo não deixa resto. Através da injustiça algo de novo ocorre na troca: o processo, que proclama sua própria estática, torna-se dinâmico. A verdade da ampliação destaca-se da mentira da igualdade. Os atos sociais devem suprimir-se reciprocamente no sistema global, e contudo não o fazem. Onde a sociedade burguesa satisfaz o conceito que sustenta sobre si própria ela não conhece progresso; onde o conhece, ela atenta contra sua lei, que já abriga essa transgressão, e eterniza com a desigualdade a injustiça, que o progresso deveria transcender³⁰⁴.

³⁰³ Discuto a forma como Adorno vê a continuidade entre o capitalismo industrial do XIX e o capitalismo tardio na seção 1.3.

³⁰⁴ ADORNO, Progresso, p. 234-235.

Para Adorno, o progresso da experiência temporal está bloqueado pela reprodução do modelo de troca de mercadorias, pois aquele deveria indicar a superação das contradições essenciais que surgem das condições de inteligibilidade da sociedade contemporânea. Ele diz que a contradição fundamental entre capital e trabalho permanece suspensa na aparência de identidade entre mercadorias trocadas, pois as mercadorias preservam a aparência de objetos equalizáveis, através dos quais ocorrem trocas justas. Contudo, essa igualdade das mercadorias apenas esconde a real desigualdade entre objetos trocados e entre os indivíduos que fazem a troca. O caso exemplar em que isso ocorre é o da venda da força de trabalho como mercadoria³⁰⁵.

Quando Adorno alega, no trecho acima, que “os atos sociais devem suprimir-se reciprocamente no sistema global e, contudo, não o fazem”³⁰⁶, ele quer dizer que, como trabalho e capital não podem ser idênticos, pois trabalho gera capital, mas não é reconhecido no capital; a sociedade é eternizada como sociedade desigual, injusta, mesmo que possua uma aparência de dinamicidade chancelada pelas variações do mercado. A “identidade” da sociedade globalizada contemporânea, portanto, se constitui através de um “processo mítico” em que o indivíduo não é reconhecido como sujeito do processo social total, mas somente como objeto que serve à manutenção impessoal da história humana como progresso do tempo contínuo e homogêneo da circulação de mercadorias.

É com isso à vista que se pode entender porque Adorno conclui que o verdadeiro progresso é “sair do encantamento”. Se o progresso é uma expressão da impessoalidade dos significados adquiridos pela experiência temporal dos indivíduos, “se poderia dizer que o progresso se dá no ponto em que termina”. É por isso que, a despeito da aparente dinamicidade que Adorno admite existir, o progresso se torna “mito que desmitifica o mito”³⁰⁷. Uma concepção negativa de progresso, por outro lado, corresponderia ao entendimento de que

A tendência rompedora do progresso não se reduz a ser o outro do movimento expansivo da dominação da natureza, mas pela própria dominação da natureza suscita o desenvolvimento da razão. Só a razão, enquanto incorporação pelo sujeito do princípio de dominação, seria capaz de eliminar a dominação³⁰⁸.

Tal consideração pode parecer aporética, mas o intuito de Adorno é relatar exatamente o contrário. Ele explica que o progresso não pode ser simplesmente o oposto da dominação,

³⁰⁵ Comento sobre a exploração da força de trabalho na nota de rodapé 67.

³⁰⁶ ADORNO, Progresso, p. 234-235.

³⁰⁷ ADORNO, Progresso, p. 227.

³⁰⁸ ADORNO, Progresso, p. 226.

pois se converteria em “negação abstrata”. Uma negação reflexiva do progresso como conceito implica o entendimento de que é apenas a razão, mesmo como expressão da dominação da natureza, que pode revelar as condições de dominação e exploração que a subjazem. Isso, porém, exige que a teoria seja convertida em prática. Tal conversão se dá para Adorno nos termos da autossuperação da razão como trabalho. O trabalho, nesse caso, é o trabalho do pensamento:

A auto-reflexão da razão que a salvasse seria contudo sua passagem à prática: ela se daria conta de ser um momento da prática; ao invés de se ver como absoluta saberia que é um modo de comportamento. O impulso anti-mitológico do progresso não pode ser pensado sem o ato prático, que rompe com a ilusão da autarquia do espírito. É por isso que o progresso não é algo a ser constatado na contemplação desinteressada³⁰⁹.

Creio que essa concepção de Adorno é útil para que se entenda como ele buscou, ao seu modo, construir e negar a história universal. Houve uma escolha consciente, por parte de Adorno, de discutir ou mencionar acontecimentos históricos em todos os materiais que são analisados nessa dissertação, produzidos durante os anos 1960. Essa escolha se justifica no seu interesse pela história humana como um *continuum* das relações de exploração que precisa ser refletido em termos de uma prática orientada para a superação dessa condição humana. Porém, ao relatar não só acontecimentos históricos, mas a própria condição histórica da exploração como fundamento estrutural da experiência do ser, Adorno já refletia sobre a história sem considerá-la ingenuamente apenas uma forma de se relatar os fatos. A história mesma, em sua obra tardia, é confundida com a filosofia, pois seu objeto de reflexão foi o problema do encobrimento do ser sob a condição histórica e estrutural da exploração do capital.

A crítica de Adorno ao conceito de progresso não tem por base uma reflexão metafísica sobre a temporalidade. Adorno analisa acontecimentos históricos que são para ele marcos originários das formas modernas de exploração, eventos constitutivos da contradição entre capital e trabalho. Nesse sentido, a Revolução Francesa emerge como um ponto nodal para a compreensão das tensões entre progresso e regressão, dominação e redenção. Como Adorno interpreta esse evento à luz de sua filosofia negativa da história? Como a sua leitura dialoga com interpretações historiográficas da época, isto é, dos anos 1960, que questionavam as narrativas tradicionais da Revolução Francesa?

³⁰⁹ ADORNO, Progresso, p. 227.

Capítulo 6. A Revolução Francesa e a sociedade de classes na perspectiva histórico-mundial

Nas “Teses sobre Feuerbach”, manuscrito de Marx de 1845 que compõe *A Ideologia Alemã*, não publicada em vida por Marx e Engels, a famosa tese 11 exprime o manifesto teórico-prático de Marx. O filósofo diz que o que importa é transformar o mundo, em detrimento de apenas analisá-lo de diferentes modos, como até então fizeram os filósofos da filosofia clássica alemã – Kant, Fichte, Schelling e Hegel, e da esquerda hegeliana – Bauer, Feuerbach, Stirner e outros³¹⁰. Mikkel Flohr, em artigo recente sobre uma história das ideias materialista, explica que, para Marx, interpretar historicamente as ideias é um meio de “animá-las”, de modo que interpretar as relações sociais e materiais se torna uma possibilidade de desafiar e mudar essas mesmas relações³¹¹. Até aqui, procurei expor como o mesmo manifesto está presente na filosofia tardia de Adorno, pois “animar” as ideias, para Adorno, seria considerá-las como produtos, artefatos, da autoconsciência histórico-filosófica, ou seja, da consciência moderna de autotemporalização do espaço³¹².

Na medida em que Adorno propõe uma crítica filosófica da história de uma forma de consciência universal da experiência humana no tempo, a Revolução Francesa ocupa um papel central. Esta centralidade não é atribuída por Adorno, mas já está presente em Hegel e Marx, o que pretendo expor neste capítulo. Entretanto, o meu intuito é também apresentar de que maneira, em Adorno, a interpretação da Revolução Francesa como um evento que marca a transição da sociedade estamental do Antigo Regime para a sociedade burguesa de classes se justifica enquanto análise histórica do desenvolvimento do capitalismo até o seu tempo presente.

Para uma análise da Revolução, recorro à reconstrução do modelo econômico e político do Antigo Regime de François Furet e Dennis Richet em *A Revolução Francesa* (1965). É difícil saber se Adorno obteve contato com *A Revolução Francesa* de Furet antes da publicação da *Dialética Negativa*. No arquivo da biblioteca de Adorno, não consta nenhum livro de Furet, sobretudo porque a maioria das principais contribuições do historiador se deram após os anos

³¹⁰ MARX, *A Ideologia Alemã*, p. 539: “Os filósofos apenas interpretaram o mundo de diferentes maneiras; porém, o que importa é transformá-lo”.

³¹¹ FLOHR, *Materialist History of Ideas*, p. 125.

³¹² Vale lembrar que há uma ambiguidade na concepção das ideias como produtos objetivos da consciência, pois, na medida em que se tornam artefatos, as ideias adquirem uma condição coisificada autônoma, o que para Adorno se torna um problema teórico-prático, discutido no capítulo anterior.

1960, com Adorno já falecido. Contudo, não é impossível que o filósofo alemão tenha obtido algum contato com o material publicado entre 1965 e 1966, ou ouvido falar da recepção do livro e suas ideias centrais, as quais fundaram o que, nos anos 1980, será entendida como uma posição revisionista da historiografia francesa da Revolução³¹³.

Na *Dialética Negativa*, Adorno menciona algumas poucas vezes a Revolução Francesa. Embora não faça referência a nenhum historiador especializado no assunto, existem menções ao evento que sugerem que ele estava ciente da ascensão das ideias revisionistas³¹⁴ sobre a Revolução. No início de seu modelo sobre Hegel, “Espírito do mundo e história natural”, Adorno desenvolve duas principais teses sobre o evento: 1) a Revolução é um processo crescente de integração entre nobreza e burguesia, característico do surgimento da sociedade civil-burguesa e do modelo da sociedade de classes; e 2) a Revolução se inscreve na história do desenvolvimento da sociedade civil-burguesa na medida em que esse processo foi atravessado por tendências socioeconômicas impessoais, maiores que seus atores políticos.

A situação de crise dos valores nobiliárquicos que imperaram até o final do século XVIII, bem como sua relação com a situação econômica francesa, integram o primeiro capítulo de *A Revolução Francesa* (1965), de Furet e Richet. Os autores consideram fundamental esclarecer o papel de Turgot como controlador-geral de finanças de Luís XVI. Porém, o interesse está em expor como não foram as mudanças econômicas que determinaram o processo revolucionário, pois o processo de oposição ao despotismo monárquico é instaurado por uma “crise de mobilidade social e preocupação de status em uma elite amalgamada composta de nobres e burgueses”³¹⁵. Nesse sentido, a aristocracia não teria sido uma resistência aos revolucionários, mas um grupo importante para o começo da Revolução, pois os canais de

³¹³ À época, a recepção de *A Revolução Francesa* (1965), foi marcada por rejeição entre os historiadores franceses marxistas da Revolução. Um dos alunos de Albert Soboul, Claude Mazauric, publicou em 1970 um texto intitulado *Sur une nouvelle conception de la Révolution*, em que acusa os escritores de anticomunistas e antimarxistas. Mazauric chama-os de revisionistas por “pretenderem desqualificar o caráter burguês da revolução”. Cabe ressaltar, por outro lado, que o revisionismo constitui uma dinâmica interna da historiografia como campo. Em suas críticas às análises marxistas, Furet revisa criticamente as interpretações anteriores com o intuito de renovar o olhar sobre a Revolução, sem negligenciar o significado social do evento, mas apostando na autonomia do político como espaço de luta pelo poder da linguagem. FLORENZANO, M. François Furet historiador da Revolução Francesa, p. 97.

³¹⁴ Grosso modo, pode-se dizer, seguindo a interpretação de Lynn Hunt, que entre os anos 1960 e 1980 se estabelece um contraste entre dois modos de interpretação: o dos historiadores marxistas, que veem na Revolução “o triunfo distintamente burguês do modo de produção capitalista”, iniciado na década de 1780, e a posição “revisionista”, a qual contesta que se deva interpretar a Revolução relatando apenas “suas origens e resultados sociais”. Embora não seja o foco da discussão, deve-se pontuar que os conflitos interpretativos remontam à própria Revolução, a qual não tem o histórico de ser um assunto pacificado. Há um breve resumo dessas posições em HUNT, *Política, Cultura e Classe na Revolução Francesa*, p. 25.

³¹⁵ HUNT, *Política, cultura e classe na Revolução Francesa*, p. 26.

promoção social a haviam tornado mais heterogênea, com uma identificação social em que tanto a riqueza quanto o serviço público “podiam determinar o *status*”³¹⁶ nobiliárquico. Ou seja, a Revolução se inicia com o caráter de uma reforma que parte do interior dos grupos que disputavam influência sobre o reinado.

No livro de Furet, as políticas econômicas de Turgot e dos fisiocratas são mencionadas para exemplificar que o modelo aristocrático de poder não pode ser representado como um modelo antagônico às ideias econômicas “burguesas”, etiqueta usada para se referir, sobretudo, aos pensadores ingleses da Economia Política Clássica, como Smith e Ricardo. Furet ainda acrescenta que Turgot não tinha um pensamento fisiocrata em sentido estrito, de modo que tinha influências da concepção de *laissez-faire* atrelada à Vincent de Gournay. Ele expõe que Turgot consegue propor uma transição para um modelo de monarquia absolutista “fundada na razão”, porém, com princípios políticos diferentes da concepção de “mão invisível”, metáfora para a autonomia do mercado e dos indivíduos proposta por Smith em *A Riqueza das Nações* (1776).³¹⁷

Furet explica o modelo político defendido por Turgot a partir das afinidades e trocas de ideias que este tinha com Condorcet e Du Pont, ambos revolucionários moderados durante a eclosão da Revolução. A unidade social, regida por “leis fundamentais” da natureza humana, não mais deveria se basear na tradição, mas na razão, na propriedade e nos direitos dos possuidores de terras. Segundo o historiador, Turgot considera o problema da representação dos interesses dos estados que compõem a unidade social francesa por meio da ênfase à maior participação política dos proprietários de terras em processos administrativos do reino e assembleias compostas apenas por proprietários. Seu intuito era reformista, e não revolucionário. Mesmo assim, Furet expõe como Turgot acaba tomando posições que foram encaradas como contraditórias. Uma delas foi sua capacidade de ter persuadido o rei, em janeiro de 1776, a editar uma série de seis éditos, em que substituiu a corveia por taxas financeiras aos proprietários e a abolição das guildas. Estes eram passos pela maior liberalização econômica, encarados como medidas que tensionavam o modelo social baseado nos monopólios e em privilégios.³¹⁸ Em maio de 1776, Turgot é demitido por Luís XIV do posto de controlador geral de finanças, e em agosto o rei reestabelece as guildas, e o trabalho

³¹⁶ HUNT, **Política, cultura e classe na Revolução Francesa**, p. 26-27

³¹⁷ FURET, **The French Revolution**, p. 23.

³¹⁸ FURET, **The French Revolution**, p. 26.

obrigatório das corveias passa a poder ser substituído por outras formas de pagamento, organizadas pelas paróquias³¹⁹.

Sabe-se, portanto, que Turgot não era um fisiocrata ortodoxo, e que procurou estabelecer as bases para uma monarquia reformista que resultou em sua demissão. Por outro lado, Turgot também foi discípulo de Quesnay³²⁰, considerado o maior nome entre os fisiocratas. De modo geral, os fisiocratas, vendo a situação de declínio da economia agrária francesa como um dos grandes empecilhos para o desenvolvimento industrial da França, se interessavam por fazer reformas que beneficiassem a pequena e média burguesia rural nascente, que enfrentava problemas estruturais com o declínio produtivo que se arrastou dos séculos XVII ao XVIII.³²¹ No século XVIII, a França já era um Estado com uma média de 18 milhões de habitantes, mais que o dobro da Inglaterra. Ainda assim, era uma região sem capacidade agrária para desenvolver uma indústria nacional que pudesse sustentar a economia interna e disputar o comércio internacional com os anglófonos³²².

Quando se refere à questão econômica, Furet enfatiza que Turgot e os aliados dos fisiocratas viam legitimidade em um modelo monárquico de “co-propriedade entre o rei e todos os possuidores de propriedade”³²³. Furet ainda acrescenta uma observação fundamental: “era uma questão de representar os interesses da sociedade e não, como em Rousseau, por exemplo, a vontade política de todos os envolvidos”³²⁴. Era isto que também o diferenciava da visão de Smith, a quem, segundo Furet, interessa a participação dos indivíduos no processo econômico em total autonomia.

Com isso, Furet expõe a especificidade do pensamento fisiocrata. Ele o desvincula de perspectivas da história do pensamento econômico que inserem essa escola como um momento de transição, um marco da derrocada do modelo econômico do Antigo Regime, e que teria preparado o terreno para o desenvolvimento de ideias mais radicais³²⁵. Em uma sentença, Furet contrasta o significado semântico da ideia de “sociedade” dos fisiocratas, que conciliava o modo de representação estamental e a sociedade de livre comércio, com a ideia rosseauista, através da qual se pensa uma estrutura de governo que corresponde à representação da vontade

³¹⁹ FURET, *The French Revolution*, p. 26.

³²⁰ CARVALHO, *A Revolução Francesa*, 2022.

³²¹ RUBIN, I. *A History of Economic Thought*, Pluto Press, 1989.

³²² RUBIN, *A History of Economic Thought*, 1989.

³²³ FURET, *The French Revolution*. Oxford; Cambridge: Blackwell Publishers, 1996.

³²⁴ FURET, *The French Revolution*, p. 23.

³²⁵ É o caso de Rubin em *História do Pensamento Econômico* (1929).

de todos, ideia apropriada e ressignificada pelos revolucionários de diversas facções políticas, não apenas os jacobinos, como no caso de Emmanuel Joseph Sieyès.

Quanto às interpretações que tematizam a vontade geral como parte do discurso revolucionário, já em Hegel há o cuidado de não se confundir a retórica política jacobina com as ideias filosóficas de Rousseau, como se os revolucionários buscassem encarnar o lema filosófico da liberdade da vontade humana. Marcos Müller frisa que se trata muito mais de uma extrapolação retórica das ambivalências semânticas do conceito de “vontade geral”³²⁶.

Contudo, o que importa é que, em textos populares como *Qu'est-ce que le Tiers-État?* De Sieyès, por exemplo, a vontade universal é tomada como algo empiricamente real, e, com isso, defende-se a representação do legislar e do agir universais, na figura dos estados gerais, através da participação das vontades singulares como colegisladoras. Se a vontade universal é tomada pela vontade do todo empírico, assume-se uma ideia de democracia como governo da maioria. Quando a Assembleia Nacional é tomada pelos revolucionários como lugar da vontade geral, através da qual o Terceiro Estado arroga para si a capacidade de representação política do povo, chega-se, para Hegel, aos limites do formalismo burguês, um formalismo que permanece vinculado a uma certa manutenção da ordem social então vigente. É o que diz Müller:

A realização da liberdade individual não implica a participação direta dos cidadãos na elaboração da lei ou nas decisões do poder executivo, pois essa participação poria em perigo a liberdade das minorias. Ademais, numa sociedade marcada por uma crescente divisão do trabalho, a vontade geral não pode mais ser exercida pelo povo na forma de uma democracia “bruta”, mas somente por delegação, na forma da representação política. Esta é, por isso, uma decorrência necessária, na ordem política, da divisão social do trabalho³²⁷.

Penso que são ilustrativas as diferenças na forma como Furet e Adorno falam dos fisiocratas. Em Furet, conforme já ensaiado, as ideias fisiocratas não podem ser inseridas como parte daquilo que Adorno denomina por tendências de emancipação burguesas. Quanto a essa questão, Adorno diz o seguinte:

É provável que todas as revoluções burguesas tenham sido previamente decididas por meio da prosperidade histórica da classe (...). só muito dificilmente essa tendência à ruptura histórica teria se realizado sem a aguda má gestão absolutista da economia e

³²⁶ MÜLLER, A liberdade absoluta entre a crítica à representação e o Terror, In: **Ensaio Filosóficos I**. Entre Marx e Hegel, Campinas: Editora Phi, 2024: “O sentido em que a liberdade absoluta é vontade universal remete ao conceito rousseauniano de “vontade geral”, bastante difundido na época na retórica política dos diferentes grupos revolucionários, num espectro semântico que, de resto, extrapola largamente as teses de Rousseau e cuja “ambivalência” política foi por eles largamente explorada”.

³²⁷ MÜLLER, A liberdade absoluta entre a crítica à representação e o Terror p. 152.

sem a crise financeira na qual fracassaram os reformadores fisiocratas sob o reinado de Luís XVI³²⁸.

Nesse trecho, Adorno parece apenas reafirmar algumas ideias que já estão presentes em Marx, sobretudo em seus trabalhos históricos, como *A Luta de Classes na França* ou *A Guerra Civil na França*. Trata-se da ideia de que a Revolução Francesa é um evento ímpar, necessário para a constituição da consciência burguesa. Nesse sentido, não apenas a Revolução Francesa, mas as Revoluções Inglesas também fazem parte de um longo processo de constituição da sociedade de classes. Com isso, o principal resultado dos processos revolucionários é a ascensão do capitalismo.³²⁹

É importante ressaltar aquilo que Adorno está defendendo: a ideia de que as revoluções ocorridas entre os séculos XVII e XIX são parte do processo de autodeterminação política da classe burguesa. Esse processo de autodeterminação só é possível com o progressivo desenvolvimento da indústria e com a ascensão do modelo moderno de Estado e do direito privado. Adorno não quer negar o fato de que a Revolução foi um evento com contingências, em que não havia nada pré-determinado. Ele quer reafirmar a validade do diagnóstico de Marx de que a Revolução Francesa já é marcada pela crescente globalização da coerção econômica como uma causa “profunda” das tensões revolucionárias no Antigo Regime e da ascensão da sociedade civil-burguesa. Ele diz o seguinte:

A distinção infantil entre causa mais profunda e ocasião mais extrínseca tem a seu favor o fato de indicar grosseiramente ao menos o dualismo entre imediatidade e mediação: as ocasiões são sempre o imediato e as assim chamadas causas mais profundas são o elemento mediador, sobrepujante, que incorpora os detalhes³³⁰.

Se o desgoverno palaciano mostrou-se como uma alavanca dos levantes parisienses, esse desgoverno ainda era função da totalidade, daquilo que havia de historicamente ultrapassado na economia de “distribuição” absolutista em relação à economia do lucro capitalista³³¹.

Adorno está levando a sério a popular tônica de Marx, exposta em *Para a Crítica da Economia Política*: “Não é a consciência dos humanos que determina seu ser, mas o inverso: é seu ser social que determina sua consciência”³³². Embora essa frase já tenha sido interpretada como um sinal de determinismo econômico no pensamento de Marx, Adorno tinha aguda consciência de que esse não era o caso. O que Marx quer dizer é que, sob as condições da

³²⁸ DN, p. 277.

³²⁹ Furet, por outro lado, leitor ávido de Tocqueville, compartilha com este último a tese de que esse conflito tem uma “moldura essencialmente política; (...) a Revolução representou o engrandecimento do poder do Estado e da centralização, não o triunfo do capitalismo”. HUNT, L. **Política, cultura e classe na Revolução Francesa**, p. 27.

³³⁰ DN, p. 278

³³¹ DN, p. 278.

³³² MARX, **Para a Crítica da Economia Política**, p. 25.

modernização, do desenvolvimento das forças produtivas e da expansão da forma mercadoria como princípio de unidade das relações sociais, a subjetividade é sempre mediada pelas condições da coerção econômica, que se impõem no curso do desenvolvimento da forma acabada do capitalismo industrial do século XIX.

A situação econômica francesa também é comentada por Marx no posfácio à segunda edição de *O Capital*. Ao tratar do que chama de “infância” da industrialização europeia, durante a década de 1820, ele observa que a luta de classes e o antagonismo entre capital e trabalho se desenvolviam, na Inglaterra, primeiro através dos embates em torno das *Corn Laws*, que prejudicavam o setor industrial e os trabalhadores urbanos em benefício da aristocracia agrária. Entretanto, na Grã-Bretanha, o processo de “acumulação primitiva” já havia ocorrido intensamente desde as políticas dos cercamentos que começam no século XVI, e se torna algo sistemático no XVII devido a intensificação do comércio transatlântico e a necessidade inglesa de explorar a propriedade privada em larga escala para produção industrial. Na França, por outro lado, o problema da pequena propriedade se ligava ao tamanho da população francesa no século XVIII. Ali, havia uma dificuldade entre produzir para a circulação interna e lucrar com a renda fundiária e produzir para impulsionar a indústria e criar um comércio externo mais consistente. O problema populacional e a pequena propriedade eram os maiores entraves da industrialização francesa, um problema que os fisiocratas já estavam de olho, por exemplo. De qualquer forma, nos anos 1820 ainda não se fala em capitalismo propriamente, mas no desenvolvimento do antagonismo entre capital – no sentido de riqueza – e trabalho. Havia, segundo Marx, em 1820, um conflito entre a ideia da propriedade parcelada dos pequenos e médios proprietários que se beneficiavam dos modos de exploração capitalistas emergentes, e a propriedade fundiária, através da qual muitos nobres acumulavam renda fundiária³³³. Este conflito, na França, se arrastava desde a crise do Antigo Regime.

Com o progressivo desenvolvimento do capitalismo, a forma-mercadoria torna-se o princípio universal de inteligibilidade das relações sociais, através do qual o capital possui uma objetividade própria, porém fantasmagórica. Esse diagnóstico, vale ressaltar, é o resultado de uma continuidade entre as análises empregadas por Marx em *A Ideologia Alemã* e em *O Capital*. Essa tese é aprofundada por Sohn-Rethel durante os anos 1970, com quem Adorno dialogou até seu falecimento. Em Sohn-Rethel, mesmo a ideia de sujeito só se constitui no decorrer de uma história da exploração humana, chancelada pela expansão da forma

³³³ MARX, *O Capital*, p. 122-123.

mercadoria, que culmina na cristalização do capitalismo como conceito na década de 1860. Sohn-Rethel, por outro lado, carece em alguns momentos do cuidado histórico que teve Adorno ao compreender que o capital, como processo sistêmico de produção de riquezas sem uma finalidade outra além do lucro que alimenta o “capital vampiro” a que se refere Marx³³⁴, é algo típico da modernidade, e não o mesmo fenômeno de contextos como o da crise da democracia grega do século V a.C., embora Marx também mencione esse contexto e as críticas de Aristóteles à crematística no primeiro capítulo de *O Capital*.

Em *Para a Crítica da Economia Política*, Marx faz outro adendo que ressoa nas críticas de Adorno ao pensamento revisionista da Revolução Francesa:

Do mesmo modo que não se julga um indivíduo pelo que ele próprio pretende ser, tampouco se pode julgar tal época revolucionária a partir da consciência que ela tem de si, mas se deve muito mais explicar essa consciência a partir das contradições da vida material.³³⁵

Fiel àquilo que Adorno pode ter encarado como um historicismo consequente por parte de Marx, na medida em que converge investigação lógica e investigação histórica, Adorno polemiza com tentativas de descaracterizar a Revolução Francesa como revolução burguesa, alegando ser estratégia de um “miserável eruditismo”³³⁶. Nesses casos, para Adorno, existe a pretensão equivocada de um entendimento da Revolução como processo exterior à realidade e ao significado do presente, como um evento distante que pode ser friamente analisado pela ciência histórica, conforme a perspectiva inaugurada pelos *Annales* da história-problema³³⁷.

Para Marx e Adorno, por outro lado, o passado deve ser encarado de forma a partir da relação entre passado, presente e futuro. Para isso, é preciso encarar a historicidade do presente à luz das antinomias constitutivas da sociedade de mercado, sem desconsiderar como, na história enquanto integração dos sentidos da experiência de tempo, existem momentos de não-identidade entre as formas fetichizadas do capital e as relações sociais concretas que as reproduzem. Marcos Müller diz que esse modelo crítico, inaugurado por Marx, só se sustenta no quadro de uma teoria da história que pretende reconstruir logicamente “os modos de

³³⁴ MARX, *O Capital*, p. 392: “O capital é trabalho morto, que, como um vampiro, vive apenas da sucção de trabalho vivo, e vive tanto mais quanto mais trabalho vivo suga. O tempo durante o qual o trabalhador trabalha é o tempo durante o qual o capitalista consome a força de trabalho que comprou do trabalhador. Se este consome seu tempo disponível para si mesmo, ele furta o capitalista”.

³³⁵ MARX, *Para a Crítica da Economia Política*, p. 25.

³³⁶ DN, p.277: “Só o mais miserável eruditismo poderia, a título da exatidão científica, se impedir de ver que a Revolução Francesa, por mais abruptamente que alguns de seus fatos tenham acontecido, inseriu-se na tendência conjunta de emancipação da burguesia”.

³³⁷ FLORENZANO, François Furet historiador da Revolução Francesa, 1995.

organização econômico-social que conduziram a esse presente”³³⁸, e que tem no horizonte de superação desse presente sua condição de inteligibilidade³³⁹.

É por esse motivo que Adorno recorre ao “grosseiro argumento” da causa profunda para reforçar como o problema da instabilidade econômica francesa desempenha um papel fundamental para o processo revolucionário. Tal argumento reconstrói a Revolução no quadro de seu desenvolvimento, mas a considerando como momento constitutivo da sociedade civil-burguesa (*bürgerliche Gesellschaft*) do século XIX. Em *História e liberdade*, onde mais aparecem menções ao processo revolucionário, ele afirma algo bastante semelhante ao que também relata na *Dialética Negativa*:

A má gestão que desencadeou o processo da Revolução Francesa não é uma questão do acaso, um fato contingente, independente do processo histórico. Ela foi determinada pela situação global (...). Graças à ascensão econômica da burguesia, da qual já falei, o sistema de gastos do absolutismo feudal revelou-se ainda mais retrógrado³⁴⁰.

Por isso Adorno insiste em conceber a história como totalidade, através da qual a situação prática do agora é uma oportunidade para produzir uma integração da diversidade de sentidos conferidos às relações sociais, e mesmo às controvérsias históricas da prática disciplinar especializada. Trata-se de um modo de consciência teórico que exige uma justificativa que tem seu sentido na imediatidade. Penso que essa consciência histórico-filosófica que Adorno desenvolve tem sua fonte nos problemas do projeto investigativo de Marx e, sobretudo, do projeto metodológico de *O Capital* e sua crítica do fetichismo das categorias da Economia Política. Contudo, como em Adorno o que está em jogo é a relação entre lógica, sociedade e história da filosofia, sobretudo a história das imbricações ideológicas dos problemas metafísicos da filosofia clássica alemã, ele é levado ao terreno da filosofia da história, e não da economia política, como no caso de Marx.

A Revolução Francesa é também um evento nodal para a filosofia hegeliana. Grande parte das questões que Adorno reflete acerca da Revolução parecem ter sua origem na centralidade do evento para essa filosofia. Além das menções nos cursos de filosofia de história, datados de 1822 e 1831, e em *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito*; em sua

³³⁸ Müller, A liberdade absoluta entre a crítica à representação e o Terror, 2024.

³³⁹ A análise de Müller é profundamente reveladora não apenas devido a exemplaridade exegética da análise e o rigor costumeiros ao autor, mas também porque Müller está discutindo a relação entre lógica e história durante os anos 1970, quando tal tema ainda não é muito discutido, e impera, através das Novas Leituras de Marx, uma interpretação de *O Capital* que prioriza o aspecto lógico da dedução das categorias da economia política, como em Reichelt, Rosdolsky, Backhaus e outros.

³⁴⁰ HaF, p. 37.

Fenomenologia do Espírito, Hegel faz uma reconstrução especulativa do período do terror jacobino, por meio da qual ele parece desenvolver uma teoria política do despotismo moderno. Em sua reconstrução especulativa, Hegel expõe os limites políticos da concepção democrática jacobina. Ele não deixa de apontar o progresso da Revolução, como superação do Antigo Regime, mas vê no terror jacobino “a mais terrível tirania”³⁴¹ do resultado da forma de representação política de democracia indireta da época, entre 1793 e 1794.

Há uma menção famosa de Hegel às mortes na guilhotina como expressão da tirania do governo revolucionário, em que o filósofo diz que se cortavam as cabeças como “o decepar de uma cabeça de couve”³⁴². Hegel não tem por intuito conjecturar sobre esse período em comparação a outros episódios violentos da Revolução, ou mesmo atestar que haveria uma política orquestrada por trás do período do terror. Seu intuito é oferecer uma teoria política que considere esse fenômeno especulativamente, entendendo seus elementos progressivos e regressivos.

Para Hegel, a Revolução tem origens filosóficas no Iluminismo, na tópica da luta entre fé e razão, em que ocorre a passagem “da substância objetiva do mundo da cultura à pura objetividade funcional das relações de utilidade”, ou seja, a mudança de uma forma social em que a experiência humana é entendida como naturalmente pré-determinada – como no Antigo Regime –, para relações sociais funcionais, pautadas na utilidade que os sujeitos livres conferem. Hegel vê a Revolução Francesa como efetivação política da “revolução interna” da consciência que teria sido cancelada pelo Iluminismo³⁴³.

Esse seria o aspecto efetivamente progressivo da Revolução, na medida em que marca o momento especulativo de passagem do Antigo Regime para o modelo moderno de Estado. Contudo, o “período do terror” seria um evento importante para a comprovação dos limites da realização da liberdade absoluta sob o modelo político revolucionário francês. Müller explica que, reduzidas a relações de utilidade, a liberdade absoluta adquire a figura fenomenológica do contrato social, que, conforme Müller, baseia-se na alienação dos direitos individuais em nome

³⁴¹ HEGEL apud MÜLLER, A liberdade entre a crítica à representação e o Terror, p. 156.

³⁴² HEGEL apud MÜLLER, A liberdade entre a crítica à representação e o Terror, p. 157.

³⁴³ Müller explica, fazendo menção à passagem do pensamento sobre a liberdade para a experiência da liberdade como ação livre, pautada no que depois Habermas denomina por “razão instrumental”: “a gênese fenomenológica da liberdade absoluta resulta da efetivação dessa revolução interna da inteligência esclarecida, que sabe que o mundo da utilidade universal não é senão a duplicação, no objeto, deste saber que o espírito alcançou de si na pura inteligência. Nela se sabe que todas as diferenças e determinações do mundo da fé e do mundo da cultura não têm mais para ele uma efetividade substancial, mas só subsistem e se justificam ainda, perante a inteligência esclarecida, pelas suas relações de utilidade”. MÜLLER, A liberdade entre a crítica à representação e o Terror, p. 147.

da comunidade – ou seja, a efetivação da vontade da maioria. Com isso, o princípio da democracia jacobina leva necessariamente ao período do terror porque, como representantes,

A liberdade absoluta, devendo efetivar-se enquanto “empiricamente universal”, não se objetiva em nenhuma obra positiva e diferenciada, e assim só é efetiva no agir excludente de um indivíduo que pretende realizar imediatamente a universalidade abstrata enquanto tal. (...) Mas a vontade singular tampouco se encontra nas ações individuais da liberdade absoluta, pois, na medida em que o seu agir é individual, elas são excludentes³⁴⁴.

A reconstrução especulativa que Hegel faz ressoa nos comentários sobre a Revolução feitos por Adorno em *Introdução à Dialética*. Ele menciona o acontecimento para discutir a já mencionada tópica do “núcleo temporal da verdade” a qual a dialética como metateoria tem por intuito apresentar (*Darstellen*) como natureza constitutiva objetos de conhecimento. Adorno diz

Se, na Revolução Francesa, as pessoas que provocaram a libertação da sociedade burguesa não tivessem considerado, com toda a seriedade, essa mesma sociedade burguesa como efetivação da sociedade absoluta e justa; se o próprio caráter limitado desse pensamento não tivesse, ao mesmo tempo, sido tão eficaz como força explosiva, então não teria chegado à Revolução Francesa. É justamente por causa dessa falibilidade, é reintroduzida a limitação que fez dela mesma algo meramente relativo do ponto de vista histórico³⁴⁵.

Adorno alega que o impacto histórico da Revolução não era fruto apenas do princípio racional de liberdade que ela inaugurava, mas também das limitações dessa nova forma de liberdade. A crença revolucionária na efetivação da liberdade e da justiça foi a mesma que, no Terror, culminou em despotismo político. Nesse sentido, há uma dialética própria ao evento revolucionário, na qual a liberdade se absoluta revela insuficiente, como violência excludente. A “liberdade absoluta”, como forma revolucionária, encontrou sua limitação em si mesma, e essa limitação é o que torna a Revolução um acontecimento ambíguo. Adorno sugere que essa ambiguidade só pode ser plenamente compreendida a partir do “núcleo temporal da verdade” que se aloja na natureza dos fatos históricos: a falibilidade das ideias revolucionárias deve ser vista como momento necessário da própria dinâmica histórica, cuja verdade só é exposta no quadro da teoria da história da emancipação da sociedade burguesa.

É notória a insistência de Adorno em afirmar a Revolução como processo de integração entre nobreza e burguesia. A integração serve à Adorno para reforçar a leitura necessitarista da Revolução, sem que isso implique em uma visão teleológica. É possível notar que essa caracterização não é algo feito apenas por Adorno, mas já aparece no modo como Hegel

³⁴⁴ MÜLLER, A liberdade entre a crítica à representação e o Terror, p. 154

³⁴⁵ IaD, p. 133.

tematiza o fenômeno revolucionário. Quando Adorno reitera a ideia de que os fatores econômicos foram decisivos para a Revolução, ele não simplesmente afirma que a crise da economia francesa necessariamente levou à Revolução, mas que o antagonismo entre capital e trabalho, na França do século XVIII, já havia transformado o processo revolucionário em um fenômeno com tendências impessoais, sobre as quais os atores políticos, considerados isoladamente, não podem fazer muita coisa. Em *História e liberdade*, Adorno alega que

A questão de saber se a burguesia de fato ascendeu como uma consequência de seu crescente poder não pode ser respondida de forma tão inequívoca por uma teoria crítica quanto o é pela própria ideologia burguesa. De todo modo, no tempo em que eclodiu a Grande Revolução Francesa, as alavancas econômicas centrais já estavam nas mãos da burguesia. Ao mesmo tempo, como destacou Saint-Simon, o grande sociólogo da época, a classe feudal e os grupos a ela associados no sistema absolutista haviam praticamente cessado de exercer qualquer influência sobre a produção³⁴⁶.

Se o principal resultado imediato da Revolução não foi o capitalismo, mas a formação de uma elite de notáveis que tinham por unidade a propriedade da terra e sua exploração³⁴⁷, Adorno, por outro lado, seguindo Marx, compreende a ascensão de uma elite da terra na França como momento constitutivo do antagonismo entre capital e trabalho. Esse antagonismo é o que confere unidade de sentido à história como a “causa profunda” que Adorno entende como condição estruturante do desenvolvimento das lutas políticas revolucionárias.

Não se trata, portanto, de negar que a Revolução teria estabelecido “o potencial mobilizador do republicanismo democrático”³⁴⁸ e uma diversidade de linguagens políticas conflitantes emergentes³⁴⁹, ou de diminuir “a importância de quem foram os revolucionários ou do que eles julgavam estar fazendo”³⁵⁰. Para Adorno, o processo Revolucionário criou uma forma de normatividade que possuía limitações lógico-conceituais que, no terror, foi convertida em experiência regressiva. O ponto de Adorno pode ter sido o de insistir que a dialética entre progresso e regressão, pela qual ele parece interessar-se sobretudo devido à experiência do nazismo, tem uma história, uma história em que as tendências de emancipação social estão entrelaçadas a tendências destrutivas.

Na filosofia negativa da história de Adorno, a Revolução Francesa ocupa, como em Hegel, o momento da autoconsciência prática da vontade livre. Müller caracteriza esse

³⁴⁶ HaF, p. 34-35.

³⁴⁷ HUNT, **Política, cultura e classe na Revolução Francesa**, p. 26. Estou fazendo uso principalmente da Introdução e do capítulo 5, “A nova classe política”, de Hunt devido à minuciosa reconstrução que ela faz das posições historiográficas dos marxistas e dos revisionistas com relação à Revolução. Uma importante influência de Hunt é o próprio Furet e sua guinada ao estudo da Revolução como fenômeno prioritariamente político.

³⁴⁸ HUNT, **Política, cultura e classe na Revolução Francesa**, p. 37.

³⁴⁹ HUNT, **Política, cultura e classe na Revolução Francesa**, p. 30.

³⁵⁰ HUNT, **Política, cultura e classe na Revolução Francesa**, p. 30.

momento, inscrito na história universal, como a descoberta prática da revolução teórica ocorrida com o Iluminismo³⁵¹. Se o Iluminismo tem por “princípio fundamental”, a “descoberta protestante e cartesiana, cada uma à sua maneira, da interioridade infinita da autoconsciência, cujo ‘ápice extremo’ é o pensamento enquanto ‘pura atividade’”³⁵², a Revolução se torna o momento em que essa autoconsciência da interioridade quer se provar prática, e isso ocorre com a destruição das instituições do Antigo Regime. Esse processo de destruição é fundamental porque caracteriza a passagem das formas diretas e “naturais” de dominação, pautadas na pessoalidade do poder político, para a “objetividade funcional das relações de utilidade”³⁵³, que tem por princípio a vontade particular dos indivíduos e as relações de poder impessoais.

O que Adorno acrescenta à reconstrução especulativa de Hegel da Revolução é o *insight* de Marx quanto à tendência histórica já visível na França do século XVIII: os problemas econômicos franceses, ligados sobretudo à questão da produção agrícola e da circulação interna dos insumos no mercado francês, teriam sido um fator fundamental para a transição da dominação pessoal para as formas impessoais de dominação que expressam historicamente o antagonismo lógico entre capital e trabalho – Na França, como já mencionado, patente para Marx no problema entre as formas de exploração capitalista ascendentes e a renda fundiária aristocrática. A pretensa impessoalidade do poder que, em um primeiro momento, culmina na experiência do despotismo jacobino é, para Adorno, característica das formas de relação capitalistas. Já em Marx, o aparelho burocrático da passagem do século XVIII para o século XIX é caracterizado como uma corporação própria da sociedade civil-burguesa e da democracia indireta. Tal ideia é extraída de sua leitura da LFFD de Hegel, em que este assume que a sociedade moderna é a sociedade da abstração dos meios de satisfação das carências, na qual as carências humanas são satisfeitas através das possibilidades ofertadas pela circulação de mercadorias, ou seja, apenas no mercado³⁵⁴.

³⁵¹ A reconstrução especulativa da Revolução feita por Hegel tem por base a ideia de que a Revolução tem raízes intelectuais no Iluminismo.

³⁵² MÜLLER, A liberdade absoluta entre a crítica à representação e o terror, p. 140.

³⁵³ MÜLLER, A liberdade absoluta entre a crítica à representação e o terror, p. 143.

³⁵⁴ Debato o problema de Hegel em torno da abstração dos meios de satisfação de carências nos capítulos 1 e 3.

Capítulo 7. Entre a história do antissemitismo e a crítica da economia política

A Revolução Francesa ocupa o momento da autoconsciência prática da vontade livre na filosofia negativa da história de Adorno. Entretanto, mesmo esse momento de “progresso” tem, em seu interior, momentos regressivos que apontam para os limites da ideia revolucionária de liberdade. Porém, não foi o processo histórico da Revolução que ocupou um espaço considerável nas páginas escritas por Adorno ao longo de sua vida. Esse evento é pouco mencionado. A frequência com que Adorno torna a refletir sobre Auschwitz e sobre a história do Holocausto, por outro lado, é notável, e não apenas na década de 1960, mas também nos primeiros anos do pós-guerra. Em 1934, Adorno se mudou da Alemanha após a ascensão do nazismo hitlerista e da perseguição sistemática aos judeus e aos intelectuais de esquerda. Inicialmente, imigrou para a Inglaterra, período em que permaneceu em Oxford. Depois, mudou-se para os Estados Unidos. Ele retorna para a Alemanha apenas em 1949³⁵⁵.

Na *Dialética do Esclarecimento*, publicada em 1947 e escrita enquanto ele e Horkheimer estavam nos EUA, um capítulo inteiro é dedicado ao problema do antissemitismo, de suas raízes modernas ao nacional-socialismo. Chama-me a atenção como Adorno e Horkheimer, ao tematizarem a questão judaica, não o fazem a partir de uma análise que se atém apenas ao antissemitismo característico dos nazistas. Eles tentam reforçar a seguinte tese:

o antissemitismo moderno é um esquema profundamente arraigado, um ritual da civilização, e os *pogroms* são os verdadeiros assassinatos rituais. Neles, fica demonstrada a impotência daquilo que poderia refreá-los, a impotência da reflexão, da significação e, por fim, da verdade³⁵⁶.

Este trecho marca a necessidade de Adorno e Horkheimer de inserir o Holocausto no quadro da história do antissemitismo moderno, expressivo ao longo de todo o século XIX, no contexto dos debates sobre o problema do reconhecimento político dos judeus como cidadãos na Europa. É importante ressaltar isso porque, para eles, o antissemitismo não é apenas parte de uma reação conservadora antimoderna dos nazistas, mas um fenômeno que desvela os limites da ideia de liberdade da sociedade civil-burguesa desde o século XIX. Essa concepção, embora pudesse correr o risco de perder de vista as especificidades do Holocausto, aponta para uma reconstrução das raízes históricas do antissemitismo. Para os autores, deve-se considerar como a discriminação aos judeus se transformou ao longo do tempo, sem que, com o

³⁵⁵ MÜLLER-DOOHM, S. **Adorno**. A biography. Polity Press, 2009.

³⁵⁶ DE, p. 141.

Holocausto, o antissemitismo se tornasse um sinal de ruptura com a modernidade. Para Adorno e Horkheimer, o Holocausto é expressão ímpar das tendências regressivas da “razão moderna” como instrumento de dominação. Essa tendência regressiva que culminou no Holocausto deve ser considerada através do nexo comum entre a história do capitalismo e do sentimento antijudaico.

O primeiro a vislumbrar essa relação entre capitalismo e antijudaísmo foi Karl Marx. Em 1844, ele publica nos Anais-Franco Alemães alguns textos que viriam a se tornar, posteriormente, o livro intitulado *Sobre a Questão Judaica*. Contrapondo-se a Bruno Bauer, para quem os judeus só poderiam se emancipar politicamente quando rompessem com seus princípios teológicos, Marx não vê na prática religiosa em si a limitação para a emancipação política, mas na própria concepção de cidadão (*Bürger*) de um Estado nacional ele denuncia haver uma contradição normativa para a realização da liberdade humana. Como bem aponta Marcos Barreira em sua apresentação a *Antissemitismo e nacional-socialismo* de Postone, Marx percebe que, ao invés de a emancipação política se tornar um ideal a ser concretizado na figura da sociedade civil, ou seja, na forma social mediadora dos interesses privados em relação à universalidade do Estado moderno, “a crítica pode se voltar diretamente contra esse Estado, dissipando a confusão entre a parcialidade da emancipação política e o caráter geral da emancipação humana”³⁵⁷.

Após o Holocausto, os escritos de Marx sobre a questão judaica passaram a ser vistos por alguns como textos antissemitas³⁵⁸. Marx, de fato, adota algumas visões polêmicas da sua época quanto à penetração dos judeus nos círculos comerciais e financeiros. Ele afirma, por exemplo, que o fundamento secular da religião judaica é o interesse próprio, e que o Deus dos judeus é o dinheiro³⁵⁹. Esses seriam indícios de que talvez o próprio Marx não tenha ultrapassado, por definitivo, a caracterização teológica do debate sobre os direitos dos judeus, como era o caso de Bauer, para quem a superação da religião seria a única via para resolver o problema da “dupla nacionalidade” judia, resultado dos princípios étnico-religiosos do judaísmo.

³⁵⁷ BARREIRA, M. Marx, Postone e a Questão Judaica. In: POSTONE, M. **Antissemitismo e nacional-socialismo**. Escritos sobre a questão judaica. Rio de Janeiro: Contraponto, 2019, p. 11.

³⁵⁸ Para uma reconstrução do desconforto que a caracterização feita por Marx dos judeus causou nos intérpretes e biógrafos, ver BARREIRA, Marx, Postone e a Questão Judaica, p. 12-15.

³⁵⁹ MARX, K. **Sobre a questão judaica**. São Paulo: Boitempo, 2010.

Entretanto, há indícios de que, em sua prática política, Marx se posicionava a favor da inserção e assimilação dos judeus em território alemão, como foi no caso da luta por direitos políticos da comunidade judaica de Colônia³⁶⁰. Com isso, o importante é ressaltar que a posição teórica de Marx não consiste numa crítica da experiência religiosa judaica como experiência de alienação, mas em como a categoria de cidadão já contém em si uma limitação intrínseca, algo que pode ser esclarecido pela condição “ambígua” a qual é inserida a população judaica diante da forma de representação política e de reconhecimento jurídico dos Estados nacionais. Vale ressaltar que o processo de emancipação política e civil da população judaica ocorreu no final do século XIX, mesmo momento em que o capital industrial vivia sua plena expansão. Essa correlação pode contribuir para o entendimento da “proliferação dos judeus nas universidades, nas profissões liberais, no jornalismo, nas artes, no comércio de varejo”³⁶¹, como descreve Moishe Postone. Os judeus, nesse sentido, assumiram profissões que integravam formas de sociabilidade ainda emergentes.

A ambiguidade constitutiva dos judeus como um povo com nacionalidade dupla se manifesta apenas no século XIX porque se trata do momento em que os judeus “começaram a se redefinir como um grupo religioso, desnacionalizado, comparável, em certos aspectos, aos católicos e protestantes”³⁶². Além disso, a caracterização do judeu como um povo, um grupo étnico, teria sido reforçada pela tradição, pela transmissão interna da história judaica, com a qual nutria-se na comunidade um sentimento de continuidade com o passado e com as diásporas ocorridas a partir de mais de 2 mil anos atrás. Nesse sentido, o episódio da destruição do Segundo Templo é considerado o momento de colapso da resistência judaica em Jerusalém diante do Império Romano, o que constituiria a “perda da independência nacional” judaica³⁶³.

Na análise do antissemitismo da *Dialética do Esclarecimento* também há problemas a serem considerados. Boa parte da interpretação de Marx parece ser reelaborada pelos filósofos. Outra questão digna de nota é como Adorno e Horkheimer acabam usando como recurso explicativo a teoria do bode expiatório para se referir à perseguição dos judeus durante o Holocausto, momento do texto em que a relação entre o antissemitismo e a crítica da economia política perde sua força. Antes, é preciso dizer que, na década de 1940, Adorno e Horkheimer ainda tiveram o mérito, como indicou Moishe Postone, de desvelar o antissemitismo não

³⁶⁰ BARREIRA, Marx, Postone e a Questão Judaica, p. 13-14.

³⁶¹ POSTONE, Antissemitismo e nacional-socialismo, p. 47.

³⁶² WISTRICH, R. **Hitler e o Holocausto**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2002, p. 36.

³⁶³ WISTRICH, **Hitler e o Holocausto**, 2002, p. 36.

somente como ideologia, mas como um fenômeno ímpar que não pode deixar de ser “entendido em referência a desenvolvimentos históricos mais amplos”³⁶⁴.

Abordar a questão do antissemitismo em Adorno exige a consideração sobre a frequência com que o tema aparece em seus trabalhos. Meu intuito agora, porém, será dar maior atenção a um ensaio específico do filósofo, denominado “O que significa elaborar o passado” (1959). A ênfase no ensaio mencionado será dada sem deixar de ressaltar a relevância do diagnóstico sobre o antissemitismo na *Dialética do Esclarecimento*, pois ali são levantadas questões nodais para a crítica do autor ao Holocausto, bem como para a inserção desse processo histórico na história da sociedade civil-burguesa, uma história que, para Adorno, insiste em se fazer eterna como condição estruturante da experiência humana contemporânea.

Em um primeiro momento, é preciso compreender como circunscrever o Holocausto em uma crítica da sociedade civil-burguesa. Essa tese, presente nos escritos de Adorno sobre o antissemitismo, adquire solidez com Moishe Postone, aluno de Adorno durante a graduação na Universidade de Frankfurt nos anos 1960. Postone dedica uma diversidade de linhas investigativas ao problema do antissemitismo a partir da década de 1970. Entre a gama de materiais produzidos, ressalto o ensaio da década de 1980 intitulado “Antissemitismo e Nacional-socialismo”³⁶⁵. Nesse texto, Postone faz uma análise histórica do antissemitismo que busca dar conta da centralidade e especificidade reservada aos judeus no projeto do Holocausto, fazendo isso convergir com a crítica da economia política marxiana enquanto diagnóstico das condições políticas da Alemanha e do estado do processo de desnazificação nos anos 1980. A leitura de Postone pode ser útil para ilustrar a fecundidade do pensamento de Adorno, sua tentativa de integrar a crítica da economia política à análise histórica, pois o filósofo propõe uma forma de pensar a história que se alinha à crítica do sentido da experiência política de sua época.

A caracterização de Postone foi profundamente influenciada por Adorno. Postone só pôde dar conta desse problema com uma abordagem que parte de uma tese sobre o presente para compreender o passado. Ele compatibiliza as especificidades do extermínio judeu com a crítica da economia política a partir do diagnóstico de que a direita e esquerda alemã das décadas de 1970 e 1980 estavam lidando com o passado nazista e a questão judaica de modo

³⁶⁴ POSTONE, M. Antissemitismo e nacional-socialismo. In: **Antissemitismo e nacional-socialismo: escritos sobre a questão judaica**. Consequência Editora: Rio de Janeiro, 2021, p. 29-50.

³⁶⁵ POSTONE, M. O holocausto e a trajetória do século XX. In: **Antissemitismo e nacional-socialismo: escritos sobre a questão judaica**. Consequência Editora: Rio de Janeiro, 2021

insatisfatório. Tal ponto já tinha sido bastante reiterado por Adorno durante os anos 1960. O que me interessa é como Adorno trabalha a ideia de que esse insucesso se relaciona diretamente com uma questão teórica acerca das formas de exposição do passado e da permanência desse passado.

Em “O que significa elaborar o passado”, ele diz o seguinte:

A sobrevivência do fascismo e o insucesso da tão falafa elaboração do passado, hoje desvirtuada em sua caricatura como esquecimento vazio e frio, devem-se à persistência dos pressupostos sociais e objetivos que geram o fascismo. Este não pode ser produzido meramente a partir de disposições subjetivas. A ordem econômica e, seguindo seu modelo, em grande parte também a organização social, continuam obrigando a maioria das pessoas a depender de situações dadas em relação às quais são impotentes, bem como a se manter numa situação de não-emancipação³⁶⁶.

Adorno elabora uma crítica dos mecanismos sociais e políticos que corroboram com ele aponta como o esquecimento do passado, ao ponto da sua conversão em algo com a aparência de ser alheio ao cotidiano alemão do final dos anos 1950. Com o esquecimento, cria-se a experiência de distanciamento em relação ao passado fascista, convertido em uma experiência “fria” àqueles que vivem a Alemanha ocidental do pós-guerra. Ele afirma que ainda persistem as condições objetivas da sociedade que engendraram o fascismo³⁶⁷. Quando essa afirmação é considerada a partir das insistentes menções de Adorno ao fator econômico e impessoal como força produtora das tendências históricas, pode-se pensar que Adorno não se filia diretamente à tese pollockiana da passagem do capitalismo monopolista para o capitalismo do Estado, tese que visa explicar, sobretudo, as economias soviética e nazista, nas quais para Pollock se sobressai a dominação política e pessoal em detrimento da dominação econômica e impessoal³⁶⁸.

Pollock defendeu a tese de que a lei do valor teria tido sua autonomia suspensa sob as novas tendências do capitalismo de Estado durante os anos 1930, cedendo o lugar da circulação irrestrita de mercadorias para o maior controle da política de preços, por exemplo. Adorno, por sua vez, não parece apostar na ideia de que a dominação impessoal do valor deixou de ser o

³⁶⁶ ADORNO, T. O que significa elaborar o passado. In: **Educação e Emancipação**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, p. 43. A edição foi cotejada com a tradução em inglês, disponível em: ADORNO, The meanings of working through the past. In: **Critical Models**, New York: Columbia University Press, 2005, p. 176. Daqui em diante, o referido texto será citado como OEP. Algumas das citações da tradução para o português foram ligeiramente adaptadas, devido à comparação com a publicação norte-americana.

³⁶⁷ OEP, p. 43.

³⁶⁸ A questão da dominação através da política ou da dimensão econômica ganha o seguinte contorno, conforme explicado por Felipe Catalani em nota de rodapé de seu prefácio ao *Aspectos do novo radicalismo de direita*, de Adorno: “O debate em torno da interpretação do nacional-socialismo e de sua estrutura econômica muitas vezes rodava em torno do sentido da violência”. Pollock diz, sobre essa passagem, que “o açoite do desempregado é substituído pelo terror político”. POLLOCK apud CATALANI, p. 16.

fundamento do sentido da violência sob a experiência dos Estados autoritários da década de 1930, e muito menos do modelo democrático liberal, setor que após a crise de 1929 abandona a premissa econômica do *laissez-faire*. A continuidade do fascismo sob o modelo democrático ocidental, para Adorno, depende da afirmação da persistência da lógica da acumulação do valor³⁶⁹. Essa é uma questão relevante na medida em que, à época desse debate ocorrido durante os anos 1940, houve, segundo Franz Neumann, outro importante colaborador do *Institut*, autor de *Behemoth* (1942), “uma tendência crescente de negar o caráter capitalista do nacional-socialismo”³⁷⁰.

Outra frase que chama atenção na longa passagem em que Adorno fala da persistência do fascismo é aquela em que ele pontua que não se pode derivar o fascismo de disposições psíquicas, e, portanto, subjetivas³⁷¹. Além de reforçar a ênfase do parágrafo na condição econômica como elemento originário do fascismo, essa sentença também reforça sua crítica das leituras que entendem o fascismo como tendo causas psicológicas. Isso implica que todo o fenômeno social precisa ser investigado enquanto experiência histórica, em suas implicações éticas e mesmo metafísicas. Trata-se, portanto, da não restrição a fatores subjetivos, e da consideração das estruturas que sustentam a dominação social, bem como das implicações éticas e metafísicas que emergem dessa compreensão³⁷². Com isso, pode-se explicar o porquê de Adorno encerrar o parágrafo com uma menção à “imaturidade” política da sociedade alemã, atada às condições impessoais da dominação econômica.

Do ponto de vista do aspecto metafísico, para Adorno, deve-se considerar a manutenção da lei do valor como princípio e força de coerção da unidade social. Por isso, para ele, a história do Holocausto se insere na história da sociedade civil-burguesa. O aspecto ético, por outro lado, se liga ao problema de como interpretar esse passado, especialmente quando a continuidade do fascismo e sua “ascensão em potencial” sob a democracia ocidental alemã

³⁶⁹ CATALANI, F. Apresentação à edição brasileira. Depois da meia-noite no século: Adorno e as análises do fascismo. In: ADORNO, **Aspectos do novo radicalismo de direita**, São Paulo: UNESP, 2020, p. 19.

³⁷⁰ NEUMANN apud CATALANI, p. 21. Neumann é considerado um dos principais intelectuais a polemizar com a tese pollockiana acerca da natureza do regime econômico e político fascista.

³⁷¹ OEP, p. 43.

³⁷² Como bem coloca Catalani: “Tratava-se, portanto, de compreender a lógica imperial do Terceiro Reich menos como a expressão de uma megalomania gananciosa de um indivíduo ‘sem noção de limites’, e mais como algo que se enraizava na lógica social subjacente do capital. Afinal, o impulso destruidor de limites é a própria alma do mecanismo de valorização do valor”. No caso, Catalani se refere a atitude de Marcuse em um texto dos anos 1940, intitulado “Estado e indivíduo sob o nacional socialismo”. Contudo, penso que essa descrição vale também para o caso de Adorno e ao modo como este critica as análises que privilegiam a obsessão de Hitler com a figura do judeu, por exemplo, para explicar as causas do nazismo. CATALANI, Apresentação à edição brasileira. In: **Aspectos do novo radicalismo de direita**, p. 15-16.

estão sob essa mesma condição metafísica, constatada em seu “modo de reprodução ideal” em *O Capital*. Isso é central para Adorno quando ele destaca a continuidade entre o novo radicalismo de direita e o nazifascismo, questão que ele desenvolve mais a fundo em sua conferência de 1967 denominada *Aspectos do novo radicalismo de direita*, e que tinha como público a União dos Estudantes Socialistas da Áustria, na Universidade de Viena:

os pressupostos sociais do fascismo ainda perduram. (...) os pressupostos dos movimentos fascistas, apesar de seu colapso, ainda perduram socialmente, mesmo se não perduram de forma imediatamente política. Em primeiro lugar, penso na tendência ainda dominante de concentração do capital, que se pode eliminar do mundo pelas mais diversas artes da estatística, mas de cuja existência não se pode, seriamente duvidar³⁷³.

(...) a relação desses movimentos (novo radicalismo de direita) com a economia é uma relação estrutural que existe naquela tendência de concentração de renda e na tendência à pauperização³⁷⁴.

Em 1967, Adorno está vendo a ascensão de um novo radicalismo de direita, aglutinado em torno do Partido Nacional-Democrata da Alemanha (NPD), fundado em 1964. A crescente popularidade que o Partido adquiria era, para ele, sinal de novas tendências objetivas que já pareciam silenciosamente se desenvolver durante a famosa “Era de Ouro” do capitalismo. Adorno menciona uma série de aspectos: a ascensão de um novo tipo de nacionalismo no pós-guerra, a sensação de impotência individual dos cidadãos, e afirma que se aproximava um período de retração econômica. Ele afirma que haveria aumento da inflação devido ao expansionismo keynesiano do Partido Social-Democrata Alemão, que assume o poder após a Era Adenauer (1949-1963), na qual houve a reconstrução (*Rekonstruzion*) da Alemanha do pós-guerra e certo crescimento econômico. O prenuncio silencioso da inflação, para Adorno, por outro lado, era um sinal do retorno do medo do “fantasma do desemprego tecnológico”, um problema essencial para se considerar a relação entre os movimentos de direita radical e o capitalismo.

Todas essas são questões mencionadas por Adorno com o intuito de ressaltar sua tese central: “Eu repito que estou consciente de que o radicalismo de direita não é um problema psicológico e ideológico, mas um problema muitíssimo real e político”³⁷⁵. É importante salientar que, embora Adorno tivesse ciência de que o nazismo é um fenômeno com especificidades históricas, sobretudo devido às peculiaridades do projeto de extinção do

³⁷³ ADORNO, *Aspectos do novo radicalismo de direita*, p. 45.

³⁷⁴ ADORNO, *Aspectos do novo radicalismo de direita*, p. 51.

³⁷⁵ ADORNO, *Aspectos do novo radicalismo de direita*, p. 76.

judaísmo, ele ainda afirma que “o antissemitismo continua a ser, apesar de tudo, uma ‘peça no tabuleiro’”³⁷⁶ no contexto do novo radicalismo de direita. Adorno acrescenta:

Ele (antissemitismo) sobreviveu aos judeus, pode-se dizer, e daí vem sua forma fantasmagórica. Sobretudo, também o sentimento de culpa é recusado aí por meio de uma racionalização: ‘Deve ter algo aí, senão não os teriam matado’³⁷⁷

Embora não se tratasse mais de um elemento central da nova direita, Adorno chamava atenção, com a popularização do movimento, para como mesmo o antissemitismo poderia voltar à tona. Faz-se preciso entender o papel do antissemitismo na ideologia nazista, e como isso se liga à atenção dada por Adorno ao nazismo como tendo causas políticas e econômicas, em detrimento de causas psicológicas. Adorno constantemente menciona o problema do antissemitismo e das políticas antijudaicas junto à tópica da culpa alemã sob o passado. Ele considera urgente pensar formas de elaboração do passado que possam superar o fascismo, sem torná-lo algo falsamente distante do presente. Em “O que significa elaborar o passado?”, ele inicia sua fala alegando o seguinte:

Nesta formulação, a elaboração do passado não significa trabalhar seriamente sobre ele, rompendo com seu encanto por meio de uma consciência clara. Ao contrário, o que se pretende é encerrar a questão do passado, se possível inclusive riscando-o da memória.³⁷⁸

Um bom exemplo sobre como o esquecimento a que se refere Adorno era uma questão relevante é o caso de Carl Schmitt. Felipe Catalani comenta que Schmitt, além de ter se recusado a passar pela desnazificação, escreve um texto intitulado “A anistia ou a força do esquecimento” (1949), em que defende o esquecimento “como a mais nobre das faculdades humanas”³⁷⁹. Segundo Schmitt, não haveria nada a ser resolvido com relação ao passado, e a anistia política aos colaboracionistas seria uma ferramenta capaz de reconstruir a paz³⁸⁰. Para Schmitt, mexer com o passado seria apenas uma forma de gerar sentimento de vingança e mais mobilizações por indenização aos prejuízos causados. A postura de Schmitt poderia ser inserida no que Adorno observou como uma tentativa de boa parte da população alemã de diminuir ou minimizar o extermínio judeu. Ele, novamente, retorna a essa questão do esquecimento retomando o extermínio sistemático dos judeus nos campos de concentração:

Todos conhecemos a disposição atual em negar ou minimizar o ocorrido – por mais difícil que seja compreender que existem pessoas que não se envergonham de usar um argumento como o de que teriam sido assassinados apenas cinco milhões de

³⁷⁶ ADORNO, *Aspectos do novo radicalismo de direita*, p. 62.

³⁷⁷ ADORNO, *Aspectos do novo radicalismo de direita*, p. 62.

³⁷⁸ OEP, p. 29.

³⁷⁹ CATALANI, Apresentação à edição brasileira. In: ADORNO, *Aspectos do radicalismo de direita*, p. 28.

³⁸⁰ CATALANI, Apresentação à edição brasileira. In: ADORNO, *Aspectos do radicalismo de direita*, p. 28.

judeus, e não seis. Além disto, também é irracional a contabilidade da culpa, como se as mortes de Dresden compensassem as de Auschwitz.³⁸¹

Adorno não faz menção ao extermínio de outros grupos fora os judeus. Sabe-se, contudo, que o projeto de extermínio incluía populações ciganas, homossexuais, pessoas com deficiência, indivíduos considerados fora da lei, e outros. O ponto, a partir das reflexões de Adorno, não é diminuir ou relevar o fato de que a perseguição se estendeu a uma diversidade de grupos sociais e étnicos – embora não seja possível dizer o que Adorno pensava desses outros casos; mas procurar compreender o porquê da perseguição sistemática ao judeu como figura central do discurso de ódio e da propaganda nazista. Nesse sentido, deve-se começar por dizer que o problema do antissemitismo não é comparável a uma forma de racismo, mas a outro aspecto que se liga às condições econômicas e ao papel específico que a figura do judeu personificava para os nazistas.

O entendimento do antissemitismo como racismo é talvez o principal problema que Moishe Postone identifica nas interpretações do Holocausto da esquerda e da direita alemãs da década de 1980, um problema que Postone aponta como não discutido devidamente por Adorno e Horkheimer. A esquerda, embora inserisse o nacional-socialismo como algo intrínseco ao desenvolvimento da história do capital, tornava o antissemitismo um aspecto periférico – um bode expiatório. A direita, por outro lado, na qual Postone insere liberais e conservadores, tende “a realçar a descontinuidade entre o passado nazista e o presente”³⁸². Diferentemente da esquerda, estes últimos indicavam a centralidade do extermínio judeu, mas viam o passado em termos de uma ruptura completa com o cenário pós-guerra.

Segundo Postone, o racismo é caracterizado por um grau de poder em potencial que os racistas atribuem ao grupo social oprimido, e esse poder é “concreto, material ou sexual”³⁸³. Já o caso do antissemitismo, sob o regime nazista, é caracterizado por um poder abstrato e real que se encarna na figura do judeu. Se o racista vê o oprimido como uma ameaça concreta em potencial, na medida em que este último está tendo seu poder concreto “reprimido”, o antissemita do III Reich vê o judeu como um poder vigente, representante de “uma conspiração interacional extremamente poderosa e intangível”³⁸⁴.

Diferentemente de um bode expiatório, ou seja, da concepção de que foram os judeus o principal grupo perseguido, mas poderia ter sido qualquer outro; o antissemitismo

³⁸¹ OEP, p. 31.

³⁸² POSTONE, Antissemitismo e nacional-socialismo, p. 29.

³⁸³ POSTONE, Antissemitismo e nacional-socialismo, p. 30.

³⁸⁴ POSTONE, Antissemitismo e nacional-socialismo, p. 34.

representou para o nacional-socialismo “um dos seus fins lógicos, e não apenas o seu mais terrível epifenômeno”³⁸⁵. A centralidade do antissemitismo também não deve desqualificar o fenômeno como parte da história do capital, como era no caso de boa parte das visões conservadoras e liberais. Um dos indicativos factuais mais chamativo do extermínio judeu como uma finalidade essencial ao nazismo é o momento em que, durante os últimos anos da Segunda Guerra, os alemães desviam o apoio logístico da guerra para transportar judeus às câmaras de gás, apesar da possibilidade iminente de derrota³⁸⁶.

As especificidades do antissemitismo nazista devem ser consideradas, contudo, em sua relação com a história do antissemitismo moderno. Postone sintetiza:

É uma característica do antissemitismo moderno que os judeus sejam considerados a força que se esconde por trás dos antagonistas “aparentes”: capitalismo plutocrata e socialismo³⁸⁷.

Os judeus representam uma força estrangeira, perigosa e destrutiva que mina a “saúde” social da nação. O antissemitismo moderno, portanto, é caracterizado não apenas pelo seu conteúdo secular, mas também pelo seu caráter sistemático. A sua pretensão é a de explicar o mundo – um mundo que se tornou rapidamente demasiado complexo e ameaçador para muitas pessoas³⁸⁸.

Esse poder abstrato que os judeus encarnam para os antissemitas é um dos elementos mais chamativos da análise de Adorno e Horkheimer na *Dialética do Esclarecimento*. Eles iniciam o texto relatando essa questão:

Os judeus são hoje o grupo que, tanto na prática quanto teoricamente, atraem sobre si a vontade de destruição que uma falsa ordem social gerou dentro de si mesma. Eles são estigmatizados pelo mal absoluto como o mal absoluto. Assim, eles são de fato o povo eleito³⁸⁹.

Embora a análise de Adorno e Horkheimer ainda não desvinculasse o problema do antissemitismo ao racismo, e a própria teoria do bode expiatório seja mencionada como algo pertinente na *Dialética do Esclarecimento*, ao tematizarem a questão do “mal absoluto” que representavam os judeus, eles, como Marx, insistem que tal mal absoluto consiste na correspondência entre o judaísmo e a esfera da circulação de mercadorias. O argumento consiste em que os judeus seriam não só um grupo religioso, mas um povo com uma nacionalidade sem território, o que teria colaborado para que figuras pertencentes ao judaísmo se estabelecessem no campo do comércio, das finanças e da intelectualidade alemãs³⁹⁰. Com

³⁸⁵ POSTONE, Antissemitismo e nacional-socialismo, p. 30.

³⁸⁶ POSTONE, Antissemitismo e nacional-socialismo, 2019.

³⁸⁷ POSTONE, Antissemitismo e nacional-socialismo, p.34.

³⁸⁸ POSTONE, Antissemitismo e nacional-socialismo, p. 34.

³⁸⁹ DE, p. 139.

³⁹⁰ Postone, contudo, irá dar um passo além, mas ainda na esteira da tradição marxiana. Ele mostra como a “identificação dos judeus com o dinheiro e a esfera da circulação” não consegue “explicar a ideia de que os judeus

Adorno e Horkheimer, há um acréscimo a esse diagnóstico já presente em Marx: compreende-se que ocorre uma projeção paranoica, em que os judeus são identificados com as tendências imprevisíveis do mundo das mercadorias, e sobre eles é projetada a culpa das intempéries do mundo capitalista. Adorno e Horkheimer compreendem os aspectos psicológicos do nazismo como efeitos de problemas sociais e econômicos que foram gestados com o desenvolvimento do capitalismo, como regressão das formas racionais inerentes ao mundo capitalista.

Os aspectos psicológicos do fascismo são considerados por Adorno a partir do conceito de personalidade autoritária. Adorno propõe uma breve e ilustrativa reflexão sobre este conceito em “Educação após Auschwitz”, conferência radiofônica de 1966 convertida em ensaio que se popularizou no Brasil. Adorno propôs-se a falar que a educação só é possível se baseada na exigência ética de que Auschwitz não se repita. Seu ponto, contudo, não é dizer que não se deve retornar ao estado de barbárie perpetuado pelo extermínio nazista, mas insistir que o Holocausto já instaurou a experiência de regressão, de modo que “a barbárie continuará existindo enquanto persistirem no que têm de fundamental as condições que geram esta regressão”³⁹¹.

Um dos aspectos fundamentais da personalidade autoritária consiste na incapacidade de “fazer experiências”. Trata-se, segundo Adorno, de traços de incomunicabilidade que se convertem em atitudes descritas pelo filósofo como manipuladoras. Adorno resume o caráter manipulador da personalidade autoritária como a “disposição de tratar outros como sendo uma massa amorfa”, o que é um resultado da autoconsciência parcial da condição de coisificação dos indivíduos. Adorno aprofunda os aspectos desse estado psíquico da seguinte forma:

O caráter manipulador – e qualquer um pode acompanhar isto a partir das fontes disponíveis acerca desses líderes nazistas – se distingue pela fúria organizativa, pela incapacidade total de levar a cabo experiências humanas diretas, por um certo tipo de ausência de emoções, por um realismo exagerado. A qualquer custo ele procura praticar uma pretensa, embora delirante, *realpolitik*. Nem por um segundo sequer ele imagina o mundo diferente do que ele é, possesso pela vontade de *doing things*, de fazer coisas, indiferente ao conteúdo de tais ações³⁹².

Não é o intuito de Adorno expor um catálogo sintomatológico da personalidade autoritária, para descobrir como o indivíduo se torna fascista. Seu objetivo é tornar possível a pergunta do porquê as pessoas se tornam deste modo, o que por si só, para ele, é bastante

constituem o poder por trás da social-democracia e do comunismo”. Adorno e Horkheimer não teriam conseguido identificar a lógica que caracteriza a visão nazista acerca do judeu. Trata-se da identificação do judaísmo internacional não apenas com a circulação, mas com a dominação abstrata do capital.

³⁹¹ ADORNO, Educação após Auschwitz. In: **Educação e emancipação**, Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1995, p. 119.

³⁹² ADORNO, Educação após Auschwitz, p. 129.

esclarecedor. O filósofo adverte a dificuldade de que haja uma só resposta, pois além disto ser possível apenas se os culpados por Auschwitz colaborassem integralmente na investigação das causas sociopsicológicas, procurar por apenas uma resposta correta pode incutir o erro de pressupor esse estado de consciência como uma natureza autoritária do indivíduo, e não como o “resultado de uma formação”³⁹³.

No trecho final, Adorno descreve a personalidade autoritária como assentada no ideal de “*doing things*”, de uma eficiência dos meios, alienada de fins. Tal passagem aponta para a relação entre personalidade autoritária e a razão como forma de técnica. No início da conferência, Adorno sinaliza que suas reflexões têm enorme débito das ideias de Freud em *O mal-estar na civilização* e *Psicologia das massas e análise do eu*. O que Freud defende em comum nesses textos é a concepção de que o próprio processo civilizatório se converte em barbárie e, na relação entre indivíduo e técnica, o ser humano esquece-se de que a técnica não tem a si mesma como finalidade, mas é uma ferramenta mediadora para as finalidades humanas. Adorno diz que “na relação atual com a técnica existe algo de exagerado, irracional, patogênico”³⁹⁴. O que permanece difícil de responder, segundo ele, é como

Se verifica a fetichização da técnica na psicologia individual dos indivíduos, onde está o ponto de transição entre uma relação racional com ela e aquela supervalorização, que leva, em última análise, quem projeta um sistema ferroviário para conduzir as vítimas de Auschwitz com maior rapidez e fluência, a esquecer o que acontece com estas vítimas de Auschwitz³⁹⁵.

A personalidade autoritária é, em parte, um resultado da eficiência da técnica em tornar os indivíduos indiferentes em relação àquilo e àqueles que não estão ao seu redor ou com os quais não se tem relações funcionais próprias. Com isso, Adorno considera que é importante “ajudar a frieza a adquirir consciência de si própria, das razões pelas quais foi gerada”. Isso implica em, como ele menciona no início da conferência, opor-se “as forças” que “integram o curso da história mundial”³⁹⁶. Para isso, ele fala na “conscientização dos mecanismos subjetivos em geral”³⁹⁷ como capacidade de “premonição do caráter patogênico dos traços que se revelaram com clareza em Auschwitz”³⁹⁸.

Esses “traços patogênicos”, no entanto, são para Adorno reações a causas socioeconômicas. Este é o motivo da impossibilidade de reduzir a personalidade autoritária a

³⁹³ ADORNO, Educação após Auschwitz, p. 130.

³⁹⁴ ADORNO, Educação após Auschwitz, p. 132.

³⁹⁵ ADORNO, Educação após Auschwitz, p. 133.

³⁹⁶ ADORNO, Educação após Auschwitz, p. 121.

³⁹⁷ ADORNO, Educação após Auschwitz, p. 136.

³⁹⁸ ADORNO, Educação após Auschwitz, p. 136.

uma descrição sintomática. Embora não se ocupe da questão social e econômica em “Educação após Auschwitz”, este é um tópico relevante tanto em “O que significa elaborar o passado?” quanto em *Aspectos do novo radicalismo de direita*. Se em “Educação após Auschwitz” ele torna explícito que combater o autoritarismo e esse modelo de personalidade corresponde a se opor ao “espírito do mundo” e suas tendências, nos outros textos ele se aprofunda no problema da tendência de reaparecimento do autoritarismo em suas condições objetivas.

Em “O que significa elaborar o passado” Adorno elabora uma passagem da discussão sobre a “culpa coletiva dos alemães” e suas imbricações psicológicas para o debate sobre como falar em um “complexo coletivo de culpa” atribuído à população pode ser equívoco, e que a saída correta seria discutir a relação da Alemanha como nação com o seu passado. Adorno explica como a ideia do “complexo de culpa” nasce na psiquiatria para designar um comportamento psicogênico com o qual entende-se que

na verdade, não seria uma culpa, mas estaria somente na constituição anímica das pessoas: o terrível passado real é convertido em algo inocente que existe meramente na imaginação daqueles que se sentem afetados desta forma. Ou então a culpa seria ela mesma apenas um complexo, e seria doentio ocupar-se do passado, enquanto o homem realista e sadio se ocupa do presente e de suas metas práticas?³⁹⁹

A passagem pode fazer lembrar do texto de Carl Schmitt mencionado anteriormente, em que o pensador nazista argumenta que proibir o retorno excessivo ao passado é a única forma de recuperar um horizonte de futuro. Schmitt, segundo Catalani, fala que o apego ao passado trágico pode suscitar sentimentos vingativos. O apelo ao psicologismo, nesse sentido, é patente. Adorno quer se opor a esse tipo de concepção, de modo a procurar por um rompimento com a tendência da consciência de se estranhar diante de seu próprio passado. Para ele, a relação de estranhamento entre consciência e passado é um fruto dos princípios de racionalidade das formas burguesa, as quais tem a tendência de liquidar a experiência de memorização do passado e a experiência qualitativa de tempo da consciência. Para se compreender isso, pode-se analisar a seguinte passagem em “O que significa elaborar o passado”, na qual Adorno explica o princípio de troca como forma essencial da sociedade burguesa e sua relação com a experiência temporal da consciência:

A sociedade burguesa encontra-se subordinada de um modo universal à lei da troca, do ‘igual por igual’ de cálculos que, por darem certo, não deixam resto algum. Conforme sua própria essência, a troca é atemporal, tal como a própria razão, assim como, de acordo com sua forma pura, as operações da matemática excluem o momento temporal.

³⁹⁹ ADORNO, O que significa elaborar o passado. In: **Educação e Emancipação**, p. 32.

A partir da relação entre consciência e experiência temporal sob a forma dominante da racionalidade burguesa, uma racionalidade pautada nas tendências voláteis do mercado, Adorno explica que “o esquecimento do nazismo pode ser explicado muito mais a partir da situação social geral do que a partir da psicopatologia”⁴⁰⁰. Ele, portanto, ressalta a dimensão ético-política da discussão sobre o nazismo e, com isso, aponta que, devido a vigência do princípio de racionalidade burguês, o princípio da troca de mercadorias, a experiência fascista sob a democracia dos anos 1960 permanece a ser um problema que demanda estado de alerta. Aprofundando sua concepção sobre como isso implica falar da história do antissemitismo e da experiência nazista em geral, ele diz o seguinte:

A memória, o tempo e a lembrança são liquidados pela própria sociedade burguesa em seu desenvolvimento, como se fossem uma espécie de resto irracional, do mesmo modo como a racionalização progressiva dos procedimentos da produção industrial elimina junto aos outros restos da atividade artesanal também categorias como a da aprendizagem, ou seja, do tempo de aquisição da experiência no ofício. Quando a humanidade se aliena da memória, esgotando-se sem fôlego na adaptação do existente, nisto reflete-se uma lei objetiva de desenvolvimento⁴⁰¹.

Chama atenção a ênfase de Adorno em como os processos tecnológicos intensificam o estranhamento da consciência com a experiência qualitativa de tempo e, conseqüentemente, para ele, isso se expandiu à capacidade de refletir criticamente sobre a história, não se restringindo apenas ao mundo convencional do trabalho⁴⁰². É este problema que leva Adorno a desenvolver uma filosofia negativa da história: uma investigação crítica dos sentidos e significados atribuídos à experiência temporal do presente em sua relação intrínseca com o passado em sua tendência de permanecer ou se repetir⁴⁰³.

Por fim, cabe retornar à relação entre a história do antissemitismo e a crítica das condições objetivas de manutenção do fascismo, a crítica da economia política. Há dois aspectos a serem considerados. Por um lado, existe a fundamental questão da secularização dos princípios judaicos, algo também tematizado por Adorno e Horkheimer. O discurso mitológico da pureza racial ariana opunha-se a qualquer concepção de humanidade, apostando no

⁴⁰⁰ ADORNO, O que significa elaborar o passado, p. 33.

⁴⁰¹ ADORNO, O que significa elaborar o passado, p. 33.

⁴⁰² Pode-se entender melhor esse aspecto recorrendo ao segundo capítulo desta dissertação.

⁴⁰³ Embora Adorno insista em falar do “acorrentamento” da experiência humana ao passado em que emerge a forma do capitalismo industrial do século XIX, ele não chega a falar da tópica da “compulsão à repetição” do passado. Este é, contudo, um debate que creio ter afinidade com muitos dos *insights* de Adorno, desenvolvido pelo filósofo Kojin Karatani em “Sobre o 18 de Brumário de Luís Bonaparte”. O objetivo de Karatani é falar sobre uma “compulsão à repetição da história” como uma crítica da teoria política tradicional, desenvolvida por Marx em seu 18 de Brumário. A ideia de Karatani, considerando a tensão constitutiva entre explicação narrativa e objetividade, é expor que Marx aposta em uma tendência à repetição das crises políticas e da transformação da democracia representativa em formas de governo autoritários. KARATANI, K. Introduction: On the Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte. In: **History and Repetition**. New York: Columbia University Press, 2011.

prevalhecimento das “raças” mais fortes. A concepção dos judeus como povo eleito, nesse contexto, é vinculada a uma doutrina de princípios morais que priorizava os mais fracos, os oprimidos. É o que Wistrich ajuda a pensar com relação a concepção de povo eleito:

Um povo que acreditava ter sido eleito por Deus para uma missão ética especial; não tinham sido escolhidos para conquistar impérios, mas para levar a termo a revelação divina de que a humanidade foi criada à imagem do criador; de que todo o ser humano traz consigo a centelha divina; de que toda a vida é sagrada⁴⁰⁴.

Existe um código de valores morais incrustados na religião judaica que se traduzem em uma luta por ideais humanitários a serem realizados na história da humanidade. Por outro lado, isso ainda não dá conta do porquê, segundo o próprio Wistrich, “de quando em vez, (o judeu) parecia assumir o *status* elevado de uma abstração metafísica, personificando as forças mais sinistras da heresia, da concupiscência e da magia negra”⁴⁰⁵. Adorno e Marx já sugeriam que, conforme os judeus estão assimilados a lógica da circulação de mercadorias, estes, para os nazistas, encarnam a forma do capital financeiro. Para eles, essa forma do capital é traduzida em termos conspiratórios na figura de grupos internacionais, no caso, os judeus. Com isso, Postone pôde aprofundar este diagnóstico e chegar à conclusão de que há um caráter “anticapitalista fetichizado” na ideologia de extrema direita do Partido Nacional-Socialista dos Trabalhadores Alemães (NSDAP).

O “anticapitalismo” nazista, contudo, era míope. Se por um lado ao capital financeiro são atribuídas características abomináveis que se expressariam na caracterização do judeu como interesseiro, avarento e manipulador, reforçava-se o culto ao capitalismo em sua forma industrial. O capital financeiro, a partir do qual é subordinado o processo de autovalorização do valor no mundo contemporâneo, é marcado pelas mesmas características atreladas ao judeu: “intangibilidade, universalidade, mobilidade”⁴⁰⁶. Todas são características do valor tal como fora investigado por Marx. Com isso, exalta-se, por outro lado, o capitalismo industrial como oposto ao capitalismo financeiro, na medida em que o primeiro privilegia a produção de riqueza à nível nacional, dando margem para que, desse modo, crie-se uma “ênfase positiva na ‘natureza’, no sangue, no solo, no trabalho concreto e na comunidade [*Gemeinschaft*]”⁴⁰⁷, através dos quais valoriza-se a tecnologia e o capital industrial. Assim, trabalhador e patrão

⁴⁰⁴ WISTRICH, *Hitler e o Holocausto*, p. 35.

⁴⁰⁵ WISTRICH, *Hitler e o Holocausto*, p. 40.

⁴⁰⁶ POSTONE, *Antissemitismo e nacional-socialismo*, p. 39.

⁴⁰⁷ POSTONE, *Antissemitismo e nacional-socialismo*, p. 43.

também são vistos como integrantes de um mesmo organismo, e a fábrica adquire uma aparência orgânica⁴⁰⁸.

Embora não haja em Adorno a constatação do judeu como personificação da força abstrata do capital, as interpretações de Adorno e de Postone possuem uma afinidade profunda, a despeito dos mais de vinte anos de diferença, acerca da presença do passado fascista na Alemanha do pós-guerra. Ambos insistem que, para dar conta desse problema que é simultaneamente prático e teórico, a elaboração do passado nazifascista exige uma análise da história do capital, uma história das tendências objetivas do capitalismo.

A necessidade de elaboração do passado, no caso de ambos, se deve a problemas do presente. Para Adorno, o problema que justifica sua análise em “O que significa elaborar o passado?” (1959) é a ascensão da nova extrema direita, e continua sendo, de modo ainda mais evidente, em *Aspectos do novo radicalismo de direita* (1967). Fatos notórios que geravam esse alerta foram a fundação do *Sozialistische Reichspartei* em 1949 – partido neonazista que só foi proibido em 1952 e que tinha por membros boa parte dos antigos integrantes do NSDAP–, e depois a fundação do NPD, em 1964. Ambos tinham agendas explicitamente reacionárias. Em *Aspectos do novo radicalismo de direita*, Adorno relata o episódio em que, quando chamados por uma emissora para relatar suas ideias de governo aos alemães, os representantes do NPD não teriam sido capazes de dizer proposta alguma além da defesa da pena de morte. Para ele, essa agenda soava como uma ironia alarmante na medida em que, por outro lado, os representantes do NPD seriam as mesmas pessoas que a defendiam uma maior relativização da culpa dos que foram julgados como colaboradores do nazismo nos tribunais militares de Nuremberg entre 1945 e 1946.

⁴⁰⁸ POSTONE, Antissemitismo e nacional-socialismo, p. 42: “Com a crescente consolidação da forma-capital, a visão de mundo mecanicista dos séculos XVII e XVIII começa a ceder; um processo orgânico começa a suplantiar a imobilidade mecânica como a forma do fetiche. A sociedade e o processo histórico são cada vez mais compreendidos em termos biológicos.” Postone desenvolve essa passagem do mecanicismo ao organicismo como um princípio de inteligibilidade tanto da ciência quanto das relações sociais através das teorias raciais, emergentes sobretudo no século XIX. Isso é relevante para seu argumento de que o nazismo se apoia em instituições modernas, como a própria ciência.

Considerações finais: Adorno e a crítica do mundo das mercadorias

Os debates sobre a Revolução Francesa e o Holocausto como fenômenos inscritos na história do capital são relevantes para que se entenda a dialética entre progresso e regressão de que fala Adorno nos textos que desenvolveu durante os anos 1960, sobretudo em seu curso sobre história (1964-65) e em seu modelo sobre o espírito do mundo e a história natural presente na *Dialética Negativa* (1966). A filosofia negativa da história de Adorno, desse modo, apresenta os processos que correspondem ao surgimento de novas contradições inscritas no desenvolvimento da história da sociedade civil-burguesa como história da autorreprodução do capital. Essas contradições se expressam no fato de que a impessoalidade do progresso na experiência temporal contém, simultaneamente, o germe da regressão, pois o capital reproduz, através de novas formas históricas de relação, a mesma dominação fetichizada das relações sociais.

A especulação sobre a história como um todo é o que permite a Adorno considerar o sentido global atribuído à história humana em termos de progresso ou regressão da consciência histórica. Com isso, seu intuito não é, como ele próprio coloca em seu curso, perguntar sobre um significado inexorável da experiência humana no tempo, como seria o caso de uma filosofia da história tradicional⁴⁰⁹. Este é o caso da filosofia hegeliana da história, que desempenha um papel fundamental às reflexões de Adorno. É de Hegel que Adorno apropria os conceitos de “história universal” e “espírito do mundo”. Em seus cursos sobre história, a tônica de Hegel é a de que: “O resultado a que se chegou e se há de chegar a partir da consideração da história universal é que ela transcorreu racionalmente, que foi o curso racional e necessário do espírito universal”⁴¹⁰. Esse “espírito universal” que Hegel diz transcorrer e se impor sobre o mundo, é para ele dotado de uma lógica interna que culmina na luta por liberdade como fundamento essencial da história humana. Com isso, porém, Adorno constata que Hegel lega ao indivíduo a condição de objeto inessencial que não passa de um *meio* da realização universal da liberdade. O que pretende Adorno é denunciar como o espírito do mundo de que fala Hegel é, na verdade,

⁴⁰⁹ Questão comentada pelo próprio Adorno na primeira aula de HaF.

⁴¹⁰ RnH, p. 37.

a imposição de tendências sociais por parte da coerção econômica como unidade de sentido das relações sociais. Por isso, para Adorno, a história universal hegeliana equivale à história natural do capital.

No caso da filosofia negativa da história de Adorno, trata-se de expor o movimento impessoal e progressivo do “espírito universal” como perpetuação da exploração da figura do indivíduo. É o que indica Luciano Gatti, ao falar dos três modelos que Adorno desenvolve na *Dialética Negativa*:

Adorno apresenta os três modelos de pensamento nos quais a *Dialética Negativa* enfrenta as pretensões de verdade da filosofia prática, da filosofia da história e da metafísica. Como Adorno expõe neste último modelo, teses metafísicas segundo as quais o verdadeiro é o eterno e a realidade é dotada de sentido são desmentidas por catástrofes como Auschwitz e a perpetuação do sofrimento físico. A própria ideia de verdade não é pensável, contudo, caso esvaziada de toda pretensão metafísica. Um momento especulativo é imprescindível⁴¹¹

Apesar da filosofia da história ter por consideração o significado da experiência humana no tempo, Adorno diz, em seu curso sobre história, elaborar uma filosofia negativa da história, o que ele quer provar ser um tipo de reflexão diferente. Ele chega a iniciar o curso se perguntando sobre as condições de possibilidade do seu empreendimento.⁴¹² Os conceitos de progresso e regressão são utilizados por Adorno para uma consideração especulativa da história, mas como um modo de reflexão crítico do desenvolvimento histórico-temporal dos sentidos atribuídos à experiência humana sob as condições da universalização da mercadoria. A partir disso, Adorno não considera a experiência da consciência de tempo algo subjetivo, mas um processo objetivamente mediado pela dominação econômica. Vale dizer que não se trata de considerar sociologicamente uma “consciência coletiva” a ser criticada, mas em vez disso de, como Adorno diz a Benjamin em carta de 1935:

tornar transparente o interior como função social e revelar como ilusão seu caráter autárquico. Mas como ilusão não perante uma consciência coletiva hipostasiada, e sim perante o próprio processo social real⁴¹³.

Embora o assunto das cartas não seja a filosofia negativa de história de Adorno, e sim o processo de escrita do projeto das *Passagens* de Benjamin, ali o filósofo desenvolve prematuramente a inspiração marxiana de sua própria concepção de dialética. Quando relata a ideia de expor o interior como “função social”, ele se refere à tentativa de exposição das

⁴¹¹ GATTI, L. Exercícios do pensamento: dialética negativa. **Novos Estudos CEBRAP**, n. 85, p. 261-270, 2009.

⁴¹² Na aula 1, intitulada “Progresso ou regressão?”, temos acesso às anotações de Adorno. Ali, ele escreveu: “Questão: é a filosofia da história possível sem um idealismo latente, sem a garantia de um significado?”. HaF, p. 4.

⁴¹³ ADORNO; BENJAMIN. **Correspondência 1928-1940**. São Paulo: UNESP, 2012, p.188.

contradições internas às determinações que tornam inteligível a unidade de sentido “autárquica” e “exterior” a que corresponde o mundo globalizado capitalista, o mundo da “coleção generalizada de mercadorias” a que se refere Marx em *O Capital*. Ao contrário do que sugere Habermas, para quem Adorno desenvolve uma crítica não-dialética da razão instrumental⁴¹⁴, Adorno amadurece a ideia de que a contradição constitutiva da sociedade capitalista, o antagonismo entre capital e trabalho, deve ser considerado sob a ótica da autossuperação do trabalho da razão.

Adorno é um filósofo que enxerga no conceito de trabalho a mediação entre teoria e prática. Isso porque o trabalho é, para ele, o equivalente àquilo que a filosofia kantiana chama de “unidade sintética da apercepção”, ou seja, a capacidade humana de perceber interiormente a si mesma como integrada ao mundo exterior. Isso não quer dizer que Adorno considere o trabalho como um dado ontológico ou um aspecto espontâneo da consciência humana, mas que, sob a condição histórica da exploração capitalista, o trabalho desempenha o papel de mediar a relação entre o processo cognoscitivo do indivíduo e os materiais da realidade exterior. A história da expansão da forma-mercadoria é para Adorno a história do trabalho como ação que confere sentido às relações materiais.

O trabalho, ainda, implica em um processo de transformação tanto do indivíduo que executa o trabalho quanto do objeto com o qual o indivíduo entra em relação. O trabalho é o modo através do qual o indivíduo identifica e domina a natureza, tanto externa – na forma do objeto – quanto interna – na forma dos usos da técnica. Nesse sentido, tanto trabalho intelectual quanto trabalho manual estão ligados por um mesmo princípio, apesar de estarem cindidos: ambos são atividades que conferem finalidade às relações sociais. Assim, o trabalho como princípio constitutivo e universal do indivíduo está inscrito na natureza funcional da sociedade de mercado, em que o “mundo da cultura” é identificado às relações sociais conforme os graus

⁴¹⁴ Zanotti explica da seguinte forma, contestando a interpretação de Habermas que sugere que o emprego da ideia de “razão instrumental” é constante tanto em Horkheimer quanto em Adorno, embora tenha sido desenvolvido pelo primeiro e apareça muito mais nos escritos desse autor: “o próprio conceito de uma ‘razão instrumental’ contraposta à ‘outra razão’ real ou possível, ‘objetiva’ ou ‘mimética’ (um conceito que provém, aliás, do Horkheimer tardio e quase nunca aparece em Adorno), é anti-dialético por definição, ao postular, segundo os cânones da filosofia da reflexão, uma pluralidade de “razões” sem relação entre si. A dialética negativa – e não a dialética do esclarecimento – seria mesmo, como se costuma afirmar, uma ‘crítica da razão instrumental’? A solução do problema da dialética adorniana, e talvez sua reivindicação enquanto alternativa viável a ‘reforma’ habermasiana, dependeria da eventual presença nela de um modelo de razão diferente daquele no qual Habermas fundamenta sua refutação, a saber: uma razão única, internamente contraditória, porém provida de um princípio interno de autossuperação”. ZANOTTI, *Dialética do trabalho. Sobre o Hegel de Adorno*, p. 180.

de utilidade dos objetos e das relações. A funcionalidade e a utilidade são premissas para a identificação de um objeto enquanto tal.

Por isso Adorno fala em “história natural”. Trata-se da história da naturalização do trabalho como condição de dominação da natureza. Essa dominação, contudo, é ela própria dialética: implica ora em libertação, como é o caso da “descoberta” da liberdade e da igualdade formal da vontade humana com a Revolução Francesa, ora em sofrimento, como ocorreu para Adorno em Auschwitz, caso que expõe como a racionalidade humana pode servir à execução de fins irracionais, tal como o projeto de extermínio total da população judaica. Entretanto, o ponto de Adorno é mostrar como todo o progresso vem acompanhado da regressão. Isso já se mostra no caso da Revolução Francesa. Se, por um lado, descobriu-se o princípio formal universal da vontade livre, a retórica revolucionária converteu esse princípio em ferramenta despótica durante o período do terror. Como já mencionado, não se trata de apontar o período do terror como mais despótico ou menos que outros episódios da Revolução, mas de expor uma teoria política da racionalidade moderna a partir de sua lógica conceitual interna.

O conceito de trabalho se tornou para Adorno o princípio material de manutenção das relações humanas de exploração. Esse conceito, contudo, não possui uma natureza transhistórica, mas se cristaliza conforme se desenvolve historicamente a forma do capitalismo industrial. Dessa perspectiva, a história humana só pode ser investigada especulativamente, pois trata-se de desenvolver uma crítica dialética do princípio de exploração do trabalho como experiência universal que torna a história um processo uníssono no tempo. Contudo, se a natureza do trabalho é a de superar contingências, na medida em que o trabalho é uma atividade que tem por finalidade ideal satisfazer aquele que age, o próprio trabalho do pensamento deve orientar a superação da condição de reificação proporcionada pela forma de sociabilidade capitalista.

A partir de Zanotti, é possível indicar que a autossuperação do trabalho da razão humana é aquilo que permite a Adorno “deter-se mais longamente no espaço rarefeito e fechado da teoria do conhecimento, com a esperança de poder, afinal, fazê-lo explodir a partir do interior”⁴¹⁵. Zanotti indica que essa é uma tese essencialmente histórico-filosófica, através da qual Adorno apresenta a não-identidade entre conceito e coisa como antípoda do modo de consciência ontológico, denominado por ele como “subjetivista” e “idealista” por se deter em problemas metafísicos, como a questão da natureza do ser e seus modos. A minha hipótese, por

⁴¹⁵ ZANOTTI, Dialética do trabalho. Sobre o Hegel de Adorno, p. 175.

outro lado, indica que a autossuperação da razão como trabalho implica que Adorno considere a ambiguidade do conceito de história, tanto como uma forma de conhecimento com diversidades internas quanto como experiência de sentido unitário do tempo. Meu intuito foi explorar como a diversidade interna da historiografia é uma questão para Adorno, na medida em que o trabalho da razão de refletir criticamente sobre o sentido unitário da experiência de tempo exige a justificação do porquê se deve recorrer a uma abordagem especulativa do passado, ao invés da interpretação do passado como realidade dotada de uma condição ontológica radicalmente diferente da realidade presente do pesquisador que o analisa.

Segundo de Caux, “o especulativo não posiciona nada, mas é pura negação do estado antinômico”⁴¹⁶. A essa ideia, pode-se acrescentar outra frase de de Caux: “em face do mundo falso, que coage à identidade, especulação não é o movimento do pensamento em direção à identidade dos extremos, mas a resistência contra ela”⁴¹⁷. Com essa caracterização, pode-se entender melhor porque a proposta de Adorno na *Dialética Negativa* é ultrapassar o conceito por meio do conceito, em direção ao não-conceitual: “Alterar essa direção da conceitualidade, voltá-la para o não-idêntico, é a charneira da dialética negativa”⁴¹⁸. Isso implica retornar à história da dominação das relações materiais de modo a expor como essa história depende de uma ressignificação enquanto tomada de autoconsciência do momento de não-identidade entre conceito e coisa, entre as formas fetichizadas da universalidade da dominação econômica e as relações materiais.

Uma das principais tópicas que orienta as investigações de Adorno é a “despotencialização dos indivíduos por meio da tendência histórica”⁴¹⁹, como ele menciona em seu modelo sobre a história natural e o espírito do mundo presente na *Dialética Negativa*. No segundo capítulo, sugeri que essa reflexão herda o modelo de crítica de Marx. Mais precisamente, a crítica desvela o fetichismo das categorias do pensamento humano, como a ideia de “progresso” da experiência humana no tempo. O conceito de “progresso” esconde que, junto de si, carrega a iminência da regressão. É o que insiste Adorno no curso sobre história, em que são frequentes os usos das palavras “progresso” e “racionalidade progressiva”:

O princípio da racionalidade progressiva contém um conflito interno. Em outras palavras, esse tipo de racionalidade só existe na medida em que pode subjugar algo diferente e estranho a si mesma. (...) Em outras palavras, então, o antagonismo, o

⁴¹⁶ DE CAUX, L. **A imanência da crítica**, p. 433.

⁴¹⁷ DE CAUX, L. **A imanência da crítica**, p. 431.

⁴¹⁸ DN, p. 16.

⁴¹⁹ DN, p. 311.

conflito, é de fato postulado nesse princípio de universalidade dominante, de racionalidade irrefletida⁴²⁰.

É o problema do fetichismo que faz de Marx, para Adorno, o fundador da teoria crítica. No curso sobre história (1964-65), ele explica que a crítica de Marx expõe a ilusão de conhecimento acerca do funcionamento do capital proposta pela Economia Política Clássica, trazendo à tona as contradições internas às categorias usadas pela ciência econômica – como mercadoria, dinheiro, economia mundial, capital, etc. Essas categorias são criticadas por Marx em seu nexos lógico interno, ou seja, como determinações objetivas de um sentido histórico previamente justaposto às relações sociais dos modos de produção e circulação capitalista. Por isso, esse sentido histórico aparece como “processo natural”:

Por um lado, Marx fala com a paixão do cientista sobre as leis inexoráveis da natureza, em particular sobre a evolução das leis econômicas. Ao mesmo tempo, porém, essas leis são apresentadas como uma mistificação, uma ilusão. É essa atitude de dupla via que oferece a chave para compreender o marxismo como teoria crítica⁴²¹.

A ilusão significa que, nessa sociedade, as leis só podem se impor como processos naturais que pairam acima das cabeças das pessoas, enquanto sua validade decorre da forma das relações de produção dentro das quais a produção ocorre.⁴²²

São inúmeras as passagens em que Adorno alude, conforme fizera Marx, à natureza do capitalismo como um processo em que pessoas se tornam coisas e, as coisas, como a mercadoria ou o dinheiro, passam a ser dotadas de uma subjetividade própria, com uma autonomia alheia aos indivíduos que as produzem e que imaginam poder controlá-las. Esse problema é, para Adorno, a origem da natureza recursivo-progressiva da racionalidade que tem por princípio universal a forma-mercadoria. São essas as questões que parecem inquietar Adorno com relação ao conceito de história. Entretanto, ele precisa compreender a história especulativamente, ou seja, enquanto campo no qual se desenvolveram os sentidos da reprodução do capital, de modo a expor a impossibilidade de que o capital justifique a si mesmo, seus próprios princípios ideais de reprodução.

É exemplar a caracterização que faz de Caux sobre a dialética negativa. Ele diz que “a dialética negativa não deixa nada em pressuposição, mas antes se interessa pela negação do fundamento pressuposto”⁴²³. Esse é um procedimento metodológico completamente diferente do da dialética hegeliana, tal como caracterizada, por exemplo, por Robert Brandom, acertadamente. De Caux explica que, no caso da apropriação pragmática de Brandom da

⁴²⁰ HaF, p. 13.

⁴²¹ HaF, p. 117-18.

⁴²² HaF, p. 117-118.

⁴²³ DE CAUX, L. **A imanência da crítica**, p. 435.

dialética de Hegel, trata-se de “tornar explícito o pressuposto que põe algo, positivando duplamente o existente e seu fundamento”⁴²⁴. O próprio Brandom deixa isso claro em *Tales of the Mighty Dead*, ao procurar explicar como o holismo semântico de Hegel é marcado por sua forma de pensar a determinidade das categorias através de relações de incompatibilidade material. “A determinidade é uma questão de identidade e individuação. Implica em como uma coisa é distinguida de outras”⁴²⁵. Ou seja, a pluralidade das propriedades materiais dos objetos gera uma autodiferenciação recíproca entre as propriedades, originando formas de articulação conceitual que fazem referência à objetividade através de relações de incompatibilidade material.

Em Adorno, por outro lado, trata-se de revelar, pela consciência histórica como exercício autorreflexivo, as contradições que mantêm a imposição do movimento do capital como unidade integradora de sentidos da experiência humana no tempo. Assim, o que importa é o modo como se relacionam conceito e materialidade, mas sem que este último elemento ceda ao fetiche do pensamento de tornar a experiência material idêntica aos conceitos, pois os conceitos são eles próprios produtores da identidade. Gatti resume que se trata, para Adorno, de, negativamente, “evidenciar o laço entre conceito e identidade”⁴²⁶. Adorno visa “à não-identidade entre coisa e pensamento”⁴²⁷. Nesse sentido, também é relevante o que diz Gatti sobre a especificidade do projeto da dialética negativa, em contraste com as dialéticas idealista e materialista:

A exposição adorniana é necessariamente muito distinta da forma de exposição das dialéticas idealista e materialista. Ela não é o encadeamento das figuras do desdobramento imanente da consciência, nem o encadeamento lógico das categorias que organizam o material histórico. Em ambas, haveria a precedência da totalidade guiando a explicitação dos elementos constituintes de um ponto de partida sistemático. A forma de exposição da *Dialética Negativa*, ao contrário, prescinde da ideia de totalidade. Nesse sentido, ela pode ser caracterizada, antes de tudo, como uma justaposição de elementos materiais e conceituais na composição do texto filosófico.⁴²⁸

Gatti ilustra a *Dialética Negativa* como um projeto que depende de uma reflexão filosófica da história. Na parte 2 desta dissertação, indiquei que se trata de uma reflexão que coloca como problema a relação entre o “progresso” e a “regressão” inscritos na experiência temporal do todo e, consequentemente, na experiência particular dos indivíduos. O problema

⁴²⁴ DE CAUX, L. *A imanência da crítica*, p. 435.

⁴²⁵ BRANDOM, R. Holism and Idealism in Hegel’s Phenomenology. In: *Tales of the Mighty Dead*. Historical Essays in the Metaphysics of Intentionality. Cambridge; London: Harvard University Press, 2002, p. 179.

⁴²⁶ GATTI, Exercícios do pensamento: dialética negativa, p. 266.

⁴²⁷ GATTI, Exercícios do pensamento: dialética negativa, p. 266.

⁴²⁸ GATTI, Exercícios do pensamento: dialética negativa, p. 267.

em jogo, portanto, é o caráter transsubjetivo da experiência histórica, na medida em que esta se impõe através da universalização da forma-mercadoria. É o que Adorno mesmo escreveu nas suas anotações para a primeira aula do curso de história (1964): “Problema: qual a relação do progresso para com o indivíduo – uma questão deixada de lado pela filosofia da história”⁴²⁹.

A forma como Adorno pretende repensar uma filosofia da história parece ligar-se, portanto, à sua tese do primado do objeto, em oposição ao giro copernicano de Kant, que postulou o primado do sujeito e da autorregulação da formalização do conhecimento. Com isso, aquilo que Adorno entende por não-idêntico deve ser desvelado na tessitura dos sentidos atribuídos à experiência de tempo sob a dominação capitalista. Desse modo, pode-se questionar a aparente funcionalidade da ordem social. É a partir disso que se pode entender sentenças da *Dialética Negativa* como a seguinte:

o indivíduo sobrevive a si mesmo. É somente em seu resíduo, porém, naquilo que é historicamente condenado, que se encontra o que não se sacrifica à falsa identidade. Sua função é ser sem função; a função do espírito que não está de acordo com o universal e que o representa assim de modo impotente⁴³⁰.

Como coloca Gatti: “o pensamento não é apenas sujeito em busca de um sentido para a experiência, mas também objeto constituído na densidade material da escrita”⁴³¹. Assim, vê-se o objeto de conhecimento, a própria autorreflexividade da consciência histórica, como “objeto culturalmente pré-formado, cujo sentido se constitui no instante em que é decifrado pelo momento histórico atual”⁴³².

Nessa dissertação, interessei-me por analisar como a crítica filosófica se constitui, na obra tardia de Adorno, no domínio de uma filosofia da história, ou seja, como um modo de consciência crítico a um sentido unitário e impessoal de experiência de tempo, refletido pelas formas de dominação econômica e pelo conceito de “progresso”. Esse sentido unitário se expressa nos termos do progresso ou da regressão da consciência histórica, pois a noção moderna de história define a experiência temporal nos termos de um futuro em aberto de um sujeito transpessoal, capaz de colocar uma diversidade de experiências em uma só perspectiva temporal. Nesse sentido, a história torna-se sujeito, um agente aparentemente autônomo, enquanto os indivíduos tornam-se objetos do progresso da experiência temporal.

⁴²⁹ HaF, p. 4.

⁴³⁰ DN, p. 315.

⁴³¹ GATTI, Exercícios do pensamento: dialética negativa, p. 268.

⁴³² GATTI, Exercícios do pensamento: dialética negativa, p. 269.

Essa reflexão se conecta ao problema da “carência ontológica”, ou “carência por orientação”, como formulada nos termos de Rüsén, discutida no capítulo 3. Adorno aposta na insuficiência de modelos explicativos existencialistas, como o primeiro Heidegger ou o pensamento sartreano, às perguntas acerca do sentido da experiência humana. Seu ponto é o de que a carência por orientação não pode ter respostas subjetivas ou pessoais, pois estas últimas, isoladamente, não escapam à força impessoal da coerção econômica. Com isso, pode-se retornar àquilo que disse Adorno em sua carta a Benjamin, mencionada no início do presente trabalho: revelar a ilusão do caráter autônomo de reprodução das formas de relação social sob a universalização da forma-mercadoria consiste em expor as contradições da sociedade capitalista “perante o próprio processo social real”⁴³³.

⁴³³ ADORNO; BENJAMIN, *Correspondência 1928-1940*, p.188.

Referências bibliográficas

- ADORNO, T. **Aspectos do novo radicalismo de direita**. São Paulo: Editora UNESP, 2020.
- ADORNO, T. Capitalismo Tardio ou Sociedade Industrial. In: COHN, Gabriel, **Sociologia: Theodor Adorno**. São Paulo: Ática, 1986.
- ADORNO, T. **Dialética do Esclarecimento**. Rio de Janeiro: Zahar, 1985.
- ADORNO, T. **Dialética Negativa**. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.
- ADORNO, T. **History and Freedom**. Cambridge; Malden: Polity Press, 2006.
- ADORNO, T. Ideia de História Natural. In: **Primeiros Escritos Filosóficos**. São Paulo: UNESP, 2018.
- ADORNO, T. **Indústria Cultural e Sociedade**. São Paulo: Paz e Terra, 2002.
- ADORNO, T. **Introdução à Dialética**. São Paulo: Editora UNESP, 2022.
- ADORNO, T. O ensaio como forma. In: **Notas de literatura I**. São Paulo: Duas cidades; Editora 34, 2012.
- ADORNO, T. Progresso. **Lua Nova**, n. 27, Trad: Gabriel Cohn, 1992.
- ADORNO. Teses sobre a Necessidade. In: **Ensaio sobre Psicologia Social e Psicanálise**. São Paulo: Ed UNESP, 2015.
- ADORNO, T. The Idea of Natural History. **TELOS: Critical Theory of the contemporary**, v. 60, 1984.
- ADORNO, T; BENJAMIN, W. **Correspondência 1928-1940**. São Paulo: UNESP, 2012
- ARANTES, P. Origens do Espírito de Contradição Organizado. In: **Ressentimento da Dialética**. São Paulo: Paz e Terra, 1996.
- ASSIS, A. **A Teoria da História de Jörn Rüsen: uma introdução**. Goiânia: Editora UFG, 2010.

ASSIS, A.; DA MATA, S. Prefácio. O conceito de história e o lugar dos *Geschichtliche Grundbegriffe* na história da história dos conceitos. In: KOSELLECK, R. **O Conceito de História**. Belo Horizonte: Autêntica, 2013.

BARREIRA, M. Marx, Postone e a Questão Judaica. In: POSTONE, M. **Antissemitismo e nacional-socialismo**. Escritos sobre a questão judaica. Rio de Janeiro: Consequência, 2021.

BENJAMIN, W. Teses sobre o conceito de história. In: LÖWY, M. **Walter Benjamin: aviso de incêndio**. Uma leitura das teses “Sobre o conceito de história”. São Paulo: Boitempo, 2005.

BERMAN, M. **Tudo que é sólido desmancha no ar**. São Paulo: Cia das Letras, 2007.

BRAUER, D. **La historia desde la teoría. Volumen 1: Una guía de campo por el pensamiento filosófico acerca del sentido de la historia y del conocimiento del pasado**. Prometeo libros, 2021.

BRANDOM, R. Holism and Idealism in Hegel’s Phenomenology. In: **Tales of the Mighty Dead**. Historical Essays in the Metaphysics of Intentionality. Cambridge; London: Harvard University Press, 2002

BUCK-MORSS, S. **The Origin of Negative Dialectics**. Nova Iorque: The Free Press, 2018.

CARVALHO, D. **Revolução Francesa**. São Paulo: Contexto, 2022.

DE CARVALHO, A. The Meanings of Historicity – the End and the Beginning. In: **Geschichtstheorie am Werk**, 2022. Disponível em: <https://gtw.hypotheses.org/7934>.

DE CAUX, L. **A Imanência da Crítica: os sentidos da crítica na tradição frankfurtiana e pós-frankfurtiana**. São Paulo: Loyola, 2021.

DE CAUX, L. A ontologia como a nova ideologia alemã: Adorno e a crítica da carência ontológica. **Síntese**. Belo Horizonte, v. 47, nº 147, p. 93-122, jan-abr, 2020.

DELLA TORRE, B. Adorno, leitor de Marx. **Sociol. Antropol**, v.09, Rio de Janeiro, 2019.

DUARTE, R. Notas sobre modernidade e sujeito na Dialética do Esclarecimento. In: **Adornos: nove ensaios sobre o filósofo frankfurtiano**. Belo Horizonte: UFMG, 1997c

FLECK, A. Theodor W. **Adorno: um crítico na era dourada do capitalismo**. Tese (Doutorado) – Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2015.

FLOHR, M. Toward a Materialist History of Ideas: History, Contradictions and Possibilities. **Rethinking Marxism**, v. 37:1, 2025, p.113-133.

FLORENZANO, M. François Furet historiador da Revolução Francesa. **Revista de História**, n. 132, 1995.

FOUCAULT, M. **As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas**. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

FUKUYAMA, F. **O Fim da História e o Último Homem**. Rio de Janeiro: Rocco, 1992.

FURET, F. **The French Revolution. 1770-1814**. Oxford; Cambridge; Massachusetts: Blackwell Publishers, 1996.

GATTI, L. Exercícios do pensamento: dialética negativa. **Novos Estudos CEBRAP**, n. 85, p. 261-270, 2009.

GORDON, P. **Adorno and Existence**. Cambridge; Massachusetts: Harvard University Press, 2016.

GRESPLAN, J. A Lógica do Mundo Desfigurado. In: FLORENTINO NETO, A.; NAKAMURA, E.; LIMA, E.; NOLASCO, F.; BARRÉRE MARTIN, L. F.; ZEBINA, M.; FRAGA, P. D.; CHAMMA, V (org.). **Negatividade e liberdade: homenagem a Marcus Müller**. Campinas: Editora Phi, 2024.

HABERMAS, J. **Teoria do agir comunicativo 1: racionalidade da ação e racionalização social**. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012.

HABERMAS, J. Teoria analítica da ciência e dialética: contribuição à polêmica entre Popper e Adorno. In: **Textos escolhidos. Walter Benjamin, Max Horkheimer, Theodor W. Adorno, Jürgen Habermas**. São Paulo: Abril Cultural, 1980.

HEGEL, G.W.F. **Ciência da Lógica 1. A Doutrina do Ser**. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2018.

HEGEL, G.W.F. **Ciência da Lógica 3. A Doutrina do Conceito**. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2018.

HEGEL, G.W.F. **Diferencia entre el sistema de filosofia de Fichte y el de Schelling**. Madrid: Alianza Editorial, 1989.

HEGEL, G.W.F. **Fenomenologia do Espírito**. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2014.

HEGEL, G.W.F. **Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito**. São Paulo: Editora 34, 2022.

HEIDEGGER, M. **Ser e Tempo**. Campinas: Editora Unicamp; Petrópolis: Vozes, 2012.

HOBBSAWM, E. **A Era dos Extremos**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1995.

HUNT, L. **Política, cultura e classe na Revolução Francesa**. São Paulo: Cia das Letras, 2007.

JAY, M. **A Imaginação Dialética**. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008.

KANT, I. **Crítica da Razão Pura**. Petrópolis: Vozes, 2015.

KARATANI, K. Introduction: On the Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte. In: **History and Repetition**. New York: Columbia University Press, 2011.

KITTSTEINER, H. Adornos Blick auf die Geschichte. In: BLÄTTLER, C; VOLLER, C. **Walter Benjamin: Politisches Denken**. Baden-Baden: Nomos, 2016.

KOSELLECK, R. **Futuro Passado**. Contribuição à semântica dos tempos históricos. Contraponto: Rio de Janeiro, 2006.

KOSELLECK, R. **Histórias de Conceitos**. Contraponto: Rio de Janeiro, 2020, p. 170.

KURZ, R. **O colapso da civilização**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1993.

LUKÁCS, G. **História e Consciência de Classe**. São Paulo: Martins Fontes, 2018.

MARX, K. **A Ideologia Alemã**. São Paulo: Boitempo, 2007.

MARX, K. **Grundrisse**. São Paulo: Boitempo; Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2011.

MARX, K. **O Capital**. v.1. São Paulo: Boitempo, 2013.

MARX, K. **Para a Crítica da Economia Política**. São Paulo: Boitempo, 2021.

MARX, K. **Sobre a questão judaica**. São Paulo: Boitempo, 2010.

MARTINS, E. **A Escola de Frankfurt e as Metamorfoses da História**. Disponível em: https://www.academia.edu/29625711/A_Escola_de_Frankfurt_e_as_metamorfoses_da_Historia_pdf. [não publicado].

MARTINS, E. Fora da História não há salvação? Filosofia da História no início do século XXI. *Intelligere, Revista de História Intelectual*, nº15, 2023.

MARTINS, E. Theory is not for amateurs. Entrevista concedida a Hugo Merlo. **One More Thing...**, History and Theory Blog. Disponível em: <<https://historyandtheory.org/omt-poznan/merlo-martins>>, 2022. p.01. Acesso em: 04 abr. 2024

MÜLLER, M. **Ensaios Filosóficos I**. Entre Marx e Hegel. Campinas: Editora Phi, 2024.

MÜLLER, M. O idealismo especulativo de Hegel e a modernidade filosófica: crítica ou radicalização dessa modernidade?. **Revista Eletrônica Estudos Hegelianos**, v. 2, n. 2/3, 2006.

MÜLLER-DOOHM, S. **Adorno**. A biography. Polity Press, 2009.

NOBRE, M. **A dialética negativa de Theodor W. Adorno: a ontologia do estado falso**. São Paulo: Iluminuras; FAPESP, 1998

REICHELT, H. **Sobre a estrutura a lógica do conceito de Capital em Karl Marx**. Campinas: Unicamp, 2013.

RITTER, J. **Hegel and the French Revolution**. Baskerville: MIT, 1984.

RÜDIGER, F. **Paradigmas do Estudo da História**. Gattopardo: Porto Alegre, 2010.

RÜSEN, J. **História Viva**. Teoria da História III: formas e funções do conhecimento histórico. Brasília: Editora UnB, 2010

SAFATLE, V. **Dar corpo ao impossível: o sentido da dialética a partir de Theodor Adorno**. Belo Horizonte: Autêntica, 2019.

SCHOLTZ, G. O problema do historicismo e as ciências do espírito no século XX. **História da Historiografia**, Ouro Preto, n. 6, p.47, out, 2011.

ZANOTTI, G. Dialética do Trabalho. Sobre o Hegel de Adorno. **Revista Eletrônica Estudos Hegelianos**, v. 16, n. 28, 2019.

Declaração de autenticidade

Eu, Gabriela Malesuik Aragão Barros, CPF nº 166.414.847-77, regularmente matriculada no Programa de Pós-Graduação em História (PPGHIS) da Universidade de Brasília (UnB), declaro, para os devidos fins, que a dissertação intitulada *Pensamento irresignado: Dialética e História na obra tardia de Theodor W. Adorno* é de minha inteira autoria e representa um trabalho original, elaborado como requisito final para a obtenção do título de Mestre em História.

Declaro, ainda, estar ciente de que a identificação de plágio, reprodução indevida ou qualquer forma de apropriação indevida de conteúdo resultará na invalidação da dissertação pela Coordenação do Programa, implicando a reprovação na etapa final do curso.

Brasília, DF, 02 de julho de 2025

Assinatura:

