

UNIVERSIDADE FEDERAL DE UBERLÂNDIA
FACULDADE DE ARTES, FILOSOFIA E CIÊNCIAS SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

RICARDO RÍSPOLI PIVA

RAZÃO & DOMINAÇÃO: ADORNO E O DILEMA DO MATERIALISMO
HISTÓRICO-DIALÉTICO

Uberlândia

2012

UNIVERSIDADE FEDERAL DE UBERLÂNDIA
FACULDADE DE ARTES, FILOSOFIA E CIÊNCIAS SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

RICARDO RÍSPOLI PIVA

RAZÃO & DOMINAÇÃO: ADORNO E O DILEMA DO MATERIALISMO
HISTÓRICO-DIALÉTICO

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal de Uberlândia, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Área de Concentração: Filosofia Moderna e Contemporânea

Linha de Pesquisa: Filosofia Social e Política

Orientador: Bento Itamar Borges

Uberlândia

2012

UNIVERSIDADE FEDERAL DE UBERLÂNDIA

RICARDO RÍSPOLI PIVA

RAZÃO & DOMINAÇÃO: ADORNO E O DILEMA DO MATERIALISMO
HISTÓRICO-DIALÉTICO

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal de Uberlândia, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Área de Concentração: Filosofia Moderna e Contemporânea

Linha de Pesquisa: Filosofia Social e Política

Orientador: Bento Itamar Borges

Uberlândia, 27 de setembro de 2012

BANCA EXAMINADORA

Profª. Drª. Vani T. Rezende (Faculdade Católica de Uberlândia)

Prof. Dr. Jairo Carvalho (UFU)

Prof. Dr. Bento Itamar Borges (UFU)

// A Robert Kurz, filósofo e sociólogo alemão (1943-2012)

“Terei eu alguma vez odiado a vida, esta vida pura, cruel e forte? Tolice e mal-entendido! Odiei apenas a mim mesmo por não poder suportá-la. Mas amo-os a todos, os felizes, e dentro em breve cessarei de estar isolado de vocês por um cárcere apertado; dentro em breve, aquela parte de mim que os ama, o meu amor para com vocês se libertará e estará com vocês e dentro de vocês... Com vocês e dentro de vocês!...” (Thomas Mann).

RESUMO

Todo o esforço demandado por essa dissertação se concentra em demonstrar o desenvolvimento que o materialismo histórico-dialético atinge com o filósofo alemão Theodor Adorno. Ao retomar a metodologia de Marx nas primeiras décadas do século XX, ele e os demais pensadores da escola de Frankfurt pretendem uma releitura sua diante de fenômenos sociais como o fascismo e o stalinismo; as crises do capitalismo em estágio avançado são sintomas mundialmente gerenciáveis que o seu cego *vôo de fênix* pressupõe, conforme testemunham a recaída no Estado-nação e a malfadada experiência do *socialismo real*. A conjuntura do *mundo administrado*, a se verificar onipresentemente após a II guerra mundial, desafia Adorno – em sua acurada análise epistemológica – a se debruçar sobre as manifestações do pensamento que não deixam de refletir ideologicamente o domínio de proporções telúricas; remontando a um passado distante, a dominação da natureza – e do homem sobre o homem – é a relação básica que sai de seu envolvimento e que engendra o atual modo de produção, corolário de uma reificação crescente a cingir as mais despertas consciências. Com figuras de proa como Lukács, o marxismo tradicional principia a sua investigação da crise adequadamente ao acusar a *filosofia da decadência* de condizer com o *status quo* vigente, além de perpetuar as relações sociais sob as quais a burguesia se mantém na condição de classe-sujeito da história; entretanto, ao refutar tanto o conceito de luta de classes como a afirmação de que o proletariado substituiria a burguesia decadente rumo à transformação social, Adorno questiona tal interpretação ortodoxa do pensamento de Marx: se teoria e *práxis* são a mesma coisa, apenas com o incremento da teoria pode a prática social se renovar – independentemente da *cegueira* determinista de certas correntes ou de sua recaída na *mitologia* metafísica.

Palavras-chave: Marxismo. Epistemologia. Filosofia social. Teoria crítica. Dialética.

ABSTRACT

All of the effort required for the present dissertation has been concentrated in a demonstration of the influence that the German Philosopher, Theodor Adorno, has had in the development of Dialectical, Historical Materialism. Adorno and other academics of the Frankfurt school elaborated a reexamination of Marxist methodology, in the first decades of the twentieth century, in light of the social phenomena of the time: fascism, and Stalinism; advanced stages of the crises of global Capitalism as symbolized by the blind *flight of the Phoenix*, accompanied by a relapse of the nation state and the unfortunate experiences with Socialism. The global *managed world society*, notably omnipresent following World War II, challenged Adorno – in his excellent epistemological analysis – to recognize that various manifestations of ideological thought, of international scope, have accumulated with the domination of nature – as well as the domination of man, by man – and the ensuing social relations that have engendered the present mode of production, consequences of the growing trends that are stifling even those with the most critical consciences. With the guidance of illustrious predecessors such as Lukacs, traditional Marxism has correctly focused research regarding crises on the *philosophy of decadence* which works to maintain the current *status quo* in order to perpetuate the social relations so that the bourgeoisie can retain itself as the subject of class history. By refuting the concept of class struggle as, for example, the possibility that the proletariat will substitute the decadent bourgeoisie, promoting social transformation, Adorno questions this orthodox interpretation of Marx: if theory and *praxis* are the same thing, only with the additional development of theory will the social practice be renewed. This is, obviously, independent of *blind* determinism manifested by some lines of thought and of a return to *mythological* metaphysics.

Keywords: Marxism. Epistemology. Social philosophy. Critical theory. Dialectic.

SUMÁRIO

Introdução.....	1
Parte I Adorno e o marxismo tradicional.....	7
1. Lukács.....	8
2. O materialismo como método e seu desenvolvimento.....	25
Parte II Liberdade e necessidade: antinomias.....	56
1. Positivismo ou linguagem e pensamento como determinismo.....	57
2. A metafísica e a reação ao capitalismo tardio.....	74
3. Considerações finais.....	92
Referências.....	97

Introdução

O filósofo alemão Theodor Adorno, partindo de um eixo conceitual hegeliano-marxista, diagnostica a crise da Razão que tendências da filosofia contemporânea, em suas mais diversas formas, manifestam. O pensamento atual sucumbe a esta crise, se não consegue determinar dialeticamente seus conteúdos; a reboque do capitalismo em estágio avançado, tal é a sina de correntes que nada mais fazem a não ser perpetuar ideologicamente o presente modo de produção. Como não conseguem superar a limitação imposta pela divisão capitalista do trabalho, estruturalismo, neokantismo, positivismo, existencialismo e fenomenologia, entre outras, ao opor tradicionalmente teoria e práxis, são capturadas pela malha ideológica que o domínio da natureza, em cega expansão, acaba estendendo sobre todas as coisas.

Para que esta perspectiva crítica fique clara, é preciso distinguir as fases que Georg Lukács, filósofo húngaro, identifica na história da filosofia burguesa. Uma delas é caracterizada por um movimento progressista e ascendente, que se orienta no sentido da constituição de uma racionalidade humanista e dialética (COUTINHO, 1971, p. 07). Este *continuum* do pensamento, que vai dos pensadores renascentistas a Hegel, encontra seu ápice neste filósofo, que, dialeticamente, investe essa razão amadurecida e fortificada na história. Tal evolução é observada, desde que, de acordo com Lukács, as categorias da Razão dialética, do historicismo e do humanismo sejam tomadas como referenciais. No entanto, à medida que uma radical ruptura histórica põe termo à razão clássica e à ascensão verificada em seu âmbito, estas grandes conquistas da humanidade esclarecida são continuamente abandonadas.

Marx é o primeiro a identificar esse rompimento da tradição progressista burguesa nos episódios que cercaram os anos de 1830-1848. Pinçando exemplos na história, ele chama a atenção para a descontinuidade do pensamento burguês e sua incapacidade de apreender o real e suas contradições. A partir de então, tal concepção assume um traço reacionário do qual, muitas vezes, não tem consciência esta classe e que se deve, em parte, à alienação que começa a campear as relações sociais assim estabelecidas; nas palavras de Lukács:

Aquí, contudo, o pensamento burguês depara com uma barreira intransponível, posto que seu ponto de partida e seu objetivo são sempre, mesmo de modo inconsciente, a apologia da ordem de coisas existente ou, pelo menos, a demonstração de sua imutabilidade. “Portanto, já houve, mas não há mais história”, diz Marx, reportando-se à economia burguesa. E esta afirmação é

válida para todas as tentativas do pensamento burguês por assenhorear-se, pelo pensamento, do processo histórico (Lukács, 2012).

À ruptura histórica e política observada corresponde uma inapetência, que o pensamento corrente denota diante das reais condições sociais. Ao abandonar o anseio totalizante ou converter o discurso racional em ideológico, apologizando aspectos fragmentários da realidade, a burguesia, até então porta-voz da humanidade, trai seus ideais mais caros e cai em uma miserável contradição; nesta cisão, que a realidade histórica e as concepções vigentes paralelamente revelam, a constituição de uma classe social autônoma – o proletariado – só vem acirrar tais contradições e mostrar que aquela classe já não mais almeja ou acessa a totalidade pretendida.

Se as crises de 1830-1848 são o ponto de partida para o abandono, parcial ou total, das categorias do humanismo, do historicismo e da Razão dialética, obscuras tendências românticas abrem caminho, ao mesmo tempo, para uma autêntica *filosofia da decadência*. Historicamente, esta filosofia começa a se manifestar após a Revolução Francesa, quando novas relações sociais de produção se estabelecem a partir de escombros do feudalismo. Atrelada a formas pré-capitalistas, no entanto, ela se divide em duas posturas antagônicas – diante de uma totalidade social ainda não abrangida pelo conceito, uma pode ser denominada *anticapitalismo romântico*, ao passo que a outra coloca em prática a apologia do capitalismo nascente.

Estas duas tendências campearão a filosofia até atingirem sua *maturidade* racional. Entre aqueles que apologizaram o capitalismo incipiente, é possível identificar os positivistas e neopositivistas semânticos, pensadores que situam a razão apenas nos limites estabelecidos pela linguagem; avessos ao capital e às relações por ele criadas, os *anticapitalistas românticos*, por sua vez, se refugiam na imediaticidade dessas relações, apreendendo a realidade em sua mera aparência, mas não em suas contradições imanentes.

Fundadas na divisão do trabalho, as relações sociais de produção não podem ser desprezadas, e é justamente isso que a *filosofia da decadência* procura fazer. Ao se aterem ao *meramente dado*, ao *factível*, os positivistas lógicos e semânticos fogem à Razão dialética e deixam de lado contradições instauradas pela realidade social. Baseados na sensibilidade hipostasiada ou intuição, existencialistas e fenomenólogos se prendem à aparência imediata do real e não a transcendem, conquanto a *autenticidade* se revela insuficiente para romper a estrutura estabelecida pela própria divisão do trabalho.

O preço a ser pago pelo abandono de categorias cruciais para uma adequada compreensão do movimento do real na história é alto e, em tais condições, essa filosofia não pode se perpetuar de outra forma senão ideologicamente. Atingindo não o cerne de uma realidade que dinamicamente se contradiz, mas apreendendo aspectos fragmentários seus e, ao mesmo tempo, fetichizando momentos isolados de seu contexto: assim opera a *filosofia da decadência*. Seja na *intencionalidade*, como postula a fenomenologia husserliana, ou no cerceamento da razão em seus limites lingüísticos, nos moldes previstos por Wittgenstein, a filosofia deserta o real e se aferra a uma racionalidade formal. Atestando o caráter ideológico de uma ou outra tendência, um intenso processo de especialização das ciências fragmenta o saber, ao mesmo tempo em que a fenomenologia do ser social é preterida por sua aparição fenomênica. Assim:

Em lugar do humanismo, surge ou um individualismo exacerbado que nega a socialidade do homem, ou a afirmação de que o homem é uma “coisa”, ambas as posições levando a uma negação do momento (relativamente) criador da práxis humana; em lugar do historicismo, surge uma pseudo-historicidade subjetivista e abstrata ou uma apologia da positividade, que transformam a história real (o processo do surgimento do novo) em algo “superficial” ou irracional; em lugar da Razão dialética, que afirma a cognoscibilidade da essência contraditória do real, vemos o nascimento de um irracionalismo fundado na intuição arbitrária, ou um profundo agnosticismo decorrente da limitação da racionalidade às suas formas puramente intelectivas. (COUTINHO, 1971, p. 17).

Esta crescente ideologização não se deve a um direto interesse de classe, pois a história se processa de forma consciente e inconsciente. O conservadorismo que essas correntes exibem, portanto, à semelhança da alienação dos homens em relação ao produto de seu trabalho, deve ser buscado em sua sujeição aos limites impostos pela divisão capitalista do trabalho e suas conseqüências sociais. Lukács observa que tais tendências, destarte suas respectivas diferenças, apresentam um ponto em comum: todas capitulam ante a mediação econômico-social. Um outro fenômeno assoma aqui e diz respeito a uma tendência nas economias capitalistas; nestas, todas as atividades humanas, impreterivelmente, tendem a se burocratizar:

A burocratização ocorre quando determinados procedimentos práticos são coagulados, formalizados e repetidos mecanicamente; (...) Esse caráter repetitivo da ação burocratizada intervém no contato criador do homem com a realidade, substituindo a apropriação humana do objeto por uma manipulação vazia de dados, segundo esquemas formais pré-estabelecidos. (COUTINHO, 1971, p. 27).

Assim, o positivismo, por exemplo, ao se atrelar a um formalismo que recusa a mediação sócio-histórica, é uma manifestação que também expressa, irrefletidamente, a práxis social burocratizada que a origina. Como fixa momentos de um processo – por si só – dinâmico, este pensamento acaba se tornando fetichizado: “A história se fixa em um formalismo que carece de condições para explicar as configurações histórico-sociais em sua verdadeira essência como *relações inter-humanas*” (Lukács, 2012). O existencialismo e a fenomenologia, por sua vez, são a contrafação ontológica desse mesmo imediatismo; a *hipóstase* recai aqui não sobre o *objeto*, conforme regras formais prévias, mas sobre a própria subjetividade. A ontologia fenomenológica, de Kierkegaard a Heidegger, é uma resposta ao burocratismo crescente da vida. Existencialistas e fenomenólogos se recusam, à semelhança do que acontece no capitalismo, à burocratização da esfera privada e se refugiam no interior subjetivo. Em Kierkegaard, apenas na relação imediata do indivíduo com a divindade é possível uma existência autêntica, ao passo que Heidegger funda a “pátria do sentido” fora da “cotidianidade” (COUTINHO, 1971, p. 33-36); ambos, assim, negam abstratamente o mundo social e o denunciam como *inautêntico*, ainda que a forma em que se apresenta não seja definitiva.

Após percorrer brevemente o trajeto executado pela filosofia da história marxista, os objetivos que aqui se delineiam visam demonstrar como Adorno aprofunda este método dialético; ao *estrangular* a ontologia do ser social, cara a Lukács, uma vez que parecia se realizar apenas no totalitarismo de Estado, stalinista ou fascista, o conceito é assim desenvolvido, ou *desconstruído*, à sua revelia. Se Lukács condenou o pessimismo em que a escola da qual fazia parte Adorno afundava, alcunhando-a *grande hotel abismo*, Adorno nunca perdoou o sacrifício por ele imputado a obras como *História e consciência de classe*, em prol do partido. Afinal de contas, a escola de Frankfurt, influenciada em seus primórdios por Lukács, procede já a uma análise das sociedades de capitalismo avançado, vinculando a experiência socialista-comunista a países tipicamente agrários e pouco desenvolvidos.

Na ótica frankfurtiana, portanto, devido ao domínio técnico e científico da natureza em tais sociedades, a razão se presta unicamente à expansão do mesmo, predominando assim o que Horkheimer denominou *razão instrumental*. Estritamente a serviço da dominação, a razão cinde-se historicamente, prevalecendo aquele aspecto que o filósofo também qualificou de *razão subjetiva*. Como a face bipartida do Janus mitológico, a *ratio* objetiva, dimensão da emancipação humana, permanece obliterada, ao passo que se perpetua indistintamente sua outra faceta,

vinculada à ação de um sujeito que não mais se reconhece no objeto, ou seja, na realidade ou natureza transformada.

Assim, o real deixa de ser racional e a racionalidade não mais reconhece a realidade que transforma. À semelhança do narciso que, vítima de um feitiço, se apaixona perdidamente por sua imagem refletida, a *razão subjetiva*, dentre ela a *filosofia da decadência*, se alastra e atinge territórios epistemológicos insuspeitados. À mercê do domínio arbitrário e irracional, ontologia fenomenológica e positivismo semântico, entre outras, se *projetam* no real e reconhecem o que querem, a partir de categorias como *saber imediato* (intuição) ou *entendimento* (intelecto analítico). Adorno reconhece que as filosofias da era pré-capitalista, mediadas em seu tempo, são postas hoje a serviço do controle, assim como, fugindo a ele impotentemente, as correntes do *late capitalism*: para tanto, estas buscam um refúgio fora da mediação (social), ao preço do sacrifício da verdade.

Diante do predomínio de tais tendências, Adorno se indaga porque ainda filosofar. Com a excessiva especialização das ciências que a dominação técnica e científica demanda, o pensamento filosófico, que sempre buscou um conhecimento não-particularizado, tende também a se especializar. Definir um objeto específico para a filosofia implica reduzi-la a uma ciência e foi, afinal, o que lhe restou, uma vez que novos domínios objetivos seus se desgarravam para cair neste domínio (ADORNO, 1969, p. 09, tradução nossa). Renunciando à liberdade espiritual que seu conceito invocava, ela não fugiu a este processo geral e se tornou uma disciplina especializada. Encarando-a como tal, o positivismo circunscreve a limites seu campo de ação e lhe encerra em um reduto que, ao mesmo tempo, implica uma patente contradição quanto às suas pretensões.

Já a fenomenologia e sua versão francesa, o existencialismo, se opõem a esse cientificismo lógico e semântico procedendo a uma autêntica *mitologia do ser*. Contestando a metafísica tradicional, sem se importar de, inconscientemente, perpetuá-la, existencialismo e fenomenologia prorrompem a questão do ser a partir da consciência, se esquecendo que esta, na busca da unidade perdida, padece uma situação histórica de ruptura. À margem dos conceitos e sem direito de crítica, capitula-se ao *poderio deslumbrante* do ser: não foi inoportunamente que o filósofo alemão Heidegger se rendeu ao hitlerismo, ao identificar, segundo Adorno, ser e Führer.

A identidade como tal, de acordo com o idealismo tradicional, é um momento a ser dialeticamente superado; não é apenas *epifenômeno* de uma terceira coisa como, junto ao

conceito, a nova ontologia a concebe. Sem a negação dos momentos, esta *coisa* é totalmente indeterminada, residindo a arbitrariedade desse método em colocar, sem mais e a partir de uma pura abstração, o ser acima do *ente* e dos conceitos; assim, distantes dos fatos e dialeticamente não superados, estes se prestam à idolatria desse ser e revelam, em seu caráter absoluto, uma consciência reificada.

Agremiando as demais tendências filosóficas conforme uma ordem de afinidades observada, ontologia fenomenológica e neopositivismo semântico se afiguram “grandes momentos divididos de uma verdade cindida historicamente pela força” (ADORNO, 1969, p. 16, tradução nossa). A definição de dialética, no sentido hegeliano-marxista, deve insistir, entretanto, na mediação do imediatamente dado. Não se trata de hipostasiar momentos, subjetivos ou objetivos, muito menos formas, sejam estas sensíveis ou intelectivas; em uma tendência, tal hipóstase conduz a uma abstração generalizada que só as formas puras da sensibilidade, espaciais ou temporais, permitem, enquanto outra procede a uma cega apologia, sempre de acordo com formas não-mediadas do intelecto. As metafísicas supostamente mais eficazes não só casualmente se referem à palavra *existência*, pretendendo identificar a duplicação do mero existir com as mais elevadas determinações abstratas possíveis de se obter com o sentido deste termo (ADORNO, 2007), ao passo que, na apologética positivista, a consciência reflete a *coisa* sem determiná-la, tornando-se, por isso, um sintoma da reificação.

Se a análise adorniana não desmente o diagnóstico marxista acerca do rompimento da tradição progressista burguesa, vai mais longe, ao detectar pontos de ruptura epistemológica, e não só histórica e política, no pensamento anterior a Hegel. Presa à ontologia da história, a ortodoxia marxista apenas vê ascensão e declínio em tal concepção, o que pode ser corrigido mediante a adoção de uma práxis revolucionária. Ora, a arbitrária relação entre sujeito e objeto é observável em todos os percursos da história humana – culminando no hegelianismo, etapa que se caracteriza, como todas as outras, pela consolidação do cego avanço capitalista; apesar de sua crítica, o socialismo-comunismo é a nova forma sob a qual a ortodoxia apenas reveste a dominação burguesa precedente, revelando-se, neste aspecto, como mais uma fase no incessante processo de subjugação do homem e da natureza. Assim, contrariamente ao marxismo tradicional de Karl Korsch e Lukács, a teoria crítica de Adorno permite vislumbrar, na forma capitalista atual, um desenvolvimento de formas embrionárias de dominação, ao expor – em épocas anteriores à grande ruptura histórica – *sementes* deste domínio.

Parte I ADORNO E O MARXISMO TRADICIONAL

1. Lukács

Para compreender a crítica de Adorno ao que se convencionou denominar marxismo tradicional, faz-se necessário o entendimento de uma figura de proa do movimento: Georg Lukács. Húngaro de nascimento, Lukács assistiu todo o contexto de crise que envolve o século XX; das revoluções político-sociais que garantiam a independência de nações tardiamente desenvolvidas até a eclosão dos dois conflitos mundiais, tudo foi por ele vivenciado e, na medida do possível, transformado em teoria. Nas palavras do professor Celso Frederico ele é, para todos os efeitos, *um clássico do século XX*.

Clássico no âmbito do marxismo tradicional ou ortodoxo, conforme a distinção feita pelo próprio Lukács, que escreveu, entre outras obras de referência, *O que é marxismo ortodoxo?*. A ênfase tem por objetivo distanciar sua interpretação de Marx daqueles que, à semelhança de Adorno, tomaram assento no *Grand Hotel Abyss*. Antes desta adesão incondicional, no entanto, Lukács refez o trajeto da grande filosofia alemã – a tríade encabeçada por Kant, Hegel e Marx é, portanto, fundamental para a compreensão de seus passos.

Filho de um dos dirigentes da principal instituição bancária da Hungria e agraciado com um título de nobreza, o filósofo é então influenciado pelos dilemas morais de Kant, transitando por uma fase que pode ser qualificada de pré-marxista. Antes de sua definitiva conversão ao marxismo, esta é a época de livros como *A alma e as formas* e *Teoria do romance*, que, equidistantes de outras obras, evidenciam um Lukács preocupado com a postura ética individual e sua repercussão no todo da sociedade húngara. O acirramento da tensão no clima político da Europa central e a simultânea convivência com um denso meio intelectual propiciam a ele, entretanto, o desenvolvimento de características que, em perfeito uníssono com a evolução social dos acontecimentos, se revelam com maior nitidez nas fases da maturidade, mais que nesta, demonstrando a riqueza e a contradição de um percurso filosófico conturbado. Mais tarde, ele se referiria à produção deste período como “uma mistura formada por uma ética de esquerda e por uma epistemologia de direita” (FREDERICO, 1997, p. 08).

Com a queda da monarquia na Hungria, revolucionários proclamam a República Húngara dos Conselhos, sendo Lukács nomeado como Vice-Comissário do Povo para a Cultura e a Educação Popular. Seu envolvimento na política é, em parte, responsável pela consolidação

teórica de um eixo filosófico que, compreendendo as concepções de Hegel e Marx, está na raiz do sucesso do mais polêmico livro marxista do século XX: *História e consciência de classe*.

É notória a influência de Hegel nesta obra, cuja idéia de totalidade é transposta ao âmbito do marxismo vigente. É o momento de Lukács romper, assim, com a forma positivista de pensamento e a filosofia de Kant; a idéia de que os dados da realidade se justificam por si sós, sem a necessidade de interligá-los ou mantê-los unidos, como suas categorias postulam, é fundamental para a promoção desta ruptura epistemológica; a intenção é criticar visões fragmentárias que reproduzem uma realidade social dilacerada pelo capitalismo e estabelecer um vínculo entre a *possibilidade de conhecimento* e a *situação de classe*. Só uma classe consciente de si e de seu papel pode se interessar pela totalidade histórica; para Lukács, esta possibilidade não existe para a burguesia, preocupada em *eternizar* o presente mediante a manutenção das mesmas relações de produção, nem para camadas sociais que, como a pequena burguesia e o campesinato, não se inseriram adequadamente na estrutura econômica capitalista.

Só o surgimento do proletariado na história torna possível o conhecimento da sociedade como uma totalidade concreta; sua situação de classe permite as condições históricas objetivas para a apreensão do todo e sua superação. O proletariado *é ao mesmo tempo sujeito e objeto de seu próprio conhecimento*, pois sua consciência como classe surge espontaneamente – e, aqui, Lukács se apóia em sua leitura da *Fenomenologia do espírito*, ao falar do percurso do *espírito* em sua alienação e, no *outro* que não ele, da promoção de uma nova identidade a partir da supressão das contradições instauradas –, assim como os desdobramentos necessários à conquista de sua autonomia objetiva.

Publicado na contramão do marxismo-leninismo, *História e consciência de classe* foi objeto de inúmeras controvérsias; uma delas dizia respeito à espontaneidade das massas na formação de uma consciência de classe própria e em sua organização política. Lênin e outros marxistas ortodoxos, por sua vez, negavam o desenvolvimento autônomo da consciência operária e enfatizavam uma teoria elaborada por intelectuais revolucionários, vindos *de fora*, e não destas relações imediatas de classe.

A partir de 1930, Lukács se desliga das idéias centrais contidas em *História...*, obra que influenciou as mais diversas correntes filosóficas em todo o mundo: a escola de Frankfurt, o existencialismo francês, autores como Antonio Gramsci e Karl Korsch e, a exemplo de Lucien Goldmann, os marxistas independentes, entre outros. Esta fase, que marca uma reviravolta em

sua carreira, é considerada por muitos como stalinista; embora questionável, esta adesão talvez explique o fato de Lukács renegar um escrito que incomodou setores da esquerda mais ortodoxa, assim como despertou simpatias entre os inúmeros adeptos que cativou.

Ao propor o espontaneísmo dos trabalhadores no autodesenvolvimento de sua consciência, *História e consciência de classe* se opõe ao papel que o leninismo concedia ao partido e à intelectualidade. A transposição conceitual do esquema hegeliano não só produz uma rica análise da vida social, mas atitudes denominadas pelo próprio Lukács como *anticapitalistas* e *românticas* – entre os filósofos não-marxistas, isto justifica o *apego* existencial à categoria da *situação*, não de classe, mas do *homem* lançado na alienação. Assim, uma falta de precisão conceitual permitiu “igualar a crítica da realidade social posta pelo capitalismo com a situação genérica do homem no mundo, entendida como queda no reino da inautenticidade.” (FREDERICO, 1997, p. 15).

A denúncia da fragmentação do mundo burguês e seus reflexos nas ciências humanas ou sociais influenciam, por outro lado, o grupo de Frankfurt; entretanto, além da revisão levada a termo pelo suposto stalinismo de Lukács, o que teóricos como Adorno ainda condenam no livro em questão diz respeito à ausência de certos conteúdos. Se na fase pré-marxista *A alma e as formas* e *Teoria do romance* são fundamentais para a compreensão da estética lukacsiana, importante aspecto de sua filosofia, *História e consciência de classe*, em contrapartida, constitui uma referência pobre. Pois, como alertou o ensaísta José Paulo Netto (1978 apud FREDERICO, 1997, p. 16), “apesar de a obra ser um estudo centrado na superestrutura, a arte, importante fenômeno superestrutural, aparece mencionada apenas duas vezes no decorrer do longo texto e de forma desastrosa”. Assim, a falta de referências ao fenômeno artístico também sinaliza, neste período, as *debilidades teóricas* do jovem Lukács; só depois de travar contato com os *Manuscritos econômico-filosóficos*, de Marx, é que ele vai se reconciliar com o ideal controverso de manter unidas política e cultura.

É compreensível esta lacuna em um pensamento então predominantemente político; a arte, como todos os produtos da consciência, só interessa como manifestação da visão de classe. Nesse contexto, ela “sofre um processo de *desvalorização*, ao ser enquadrada num esquema de inspiração hegeliana, numa hierarquia, onde o posto de honra é ocupado pelo pensamento abstrato.” (FREDERICO, 1997, p. 16, grifo do autor). Ainda quando não se presta a perpetuar uma ideologia, como reflexo da infra-estrutura determinante, ela não tem uma especificidade

própria, pois está a serviço deste pensamento. Esse tema, destarte o polêmico stalinismo do autor, vai conhecer dias melhores com sua guinada teórica na década de 30, quando se dedica amplamente à crítica literária, estética e filosófica.

Afora o comprometimento político, esta reviravolta repercute positivamente na preocupação cultural de reconsiderar autores como Dostoievski, Thomas Mann ou Balzac; se os marcos de sua obra capital não comportam o horizonte estético em questão é porque estavam delimitados por pretensões político-sociais, mais tarde retomadas em outra acepção. Adorno o acusa de nunca ter abandonado o conceito de *totalidade*, empregado primeiro em sentido político, depois culturalmente. Aqui, um duplo equívoco é cometido: ao inovar ingenuamente, Lukács não previu a política administrativa de massas moderna, assim como o gigantesco aparato que arregimenta; seu engano ainda quanto à possibilidade de perpetuação da cultura burguesa clássica, sob novos moldes, o leva a desclassificar a arte de vanguarda e taxá-la de *decadente*, o que corresponde à incompreensão da extensão do fenômeno econômico e de sua repercussão na cultura.

Se Lukács é considerado revolucionário na época da publicação de *História e consciência de classe*, antes do revisionismo de fases posteriores, é porque apresenta uma perspectiva inteiramente inusitada no âmbito do marxismo do movimento operário. Rejeitado pela ortodoxia, agradou, entretanto, aos intelectuais que integram a esquerda ocidental, denominação genérica das novas interpretações que o materialismo histórico-dialético comporta no século XX; mais adiante, ao renegar trechos deste trabalho, assim como a *Teoria estética* por completo, Lukács encerra a fase de ouro que o pensamento marxista encontra até meados desta centúria. O clima pós-45, a guerra fria e a divisão do mundo em dois blocos, ocidental e oriental, prenunciam o ocaso de uma forma conceitual, que, com raríssimas exceções, é renovada.

Os problemas enfrentados pela filosofia da história lukacsiana persistem, ainda que o posicionamento em relação a ela não seja extrínseco, como é o caso aqui, mas se situe no contexto mesmo em que se dá sua produção. Só o contato com os *Manuscritos* de 1844 é que imprime uma nova diretriz à obra de um pensador que já escrevia sob pseudônimos; pouco antes, quando publica as *Teses de Blum* e participa do II Congresso do Partido Comunista na Hungria, em 29, sua defesa da “ditadura democrática do proletariado e do campesinato” entra em choque com a orientação do partido. “Na nova orientação, a social-democracia passou a ser vista como ‘irmã-gêmea do fascismo’ e a política de ‘classe contra classe’ fez a sua desastrosa entrada em

cena.” (FREDERICO, 1997, p. 21). Para poder continuar militando no partido, Lukács precisou fazer mais uma autocrítica de suas posições políticas, se afastando, para tanto, de qualquer função dirigente.

A postura radical, que considerava a social-democracia “irmã-gêmea” do fascismo, dividira o movimento operário e facilitara a ascensão de Hitler ao poder. Após 1935 e sob a direção do revolucionário búlgaro Dimítrov, o movimento comunista internacional abandona a estratégia de “classe contra classe” e adota a política das *frentes populares*; suas afinidades com as *Teses de Blum* lukacsianas confirmam a certeza da direção por elas anteriormente conferida.

Diante do isolamento e da incompreensão do partido comunista, a leitura dos *Manuscritos*, de Marx, mantém Lukács firme em seu intento social; ele confere agora aos seus escritos um teor estético que muitos julgavam impossível haurir das considerações econômico-filosóficas marxistas. O rompimento teórico com as teses defendidas em *História e consciência de classe* se dá em prol de uma concepção mais cultural que política, que pode ser entendida da seguinte forma: a classe operária passa a ser vista como herdeira de uma tradição que não fundou, da cultura burguesa; desse modo, a revolução não promove uma ruptura, mas perpetua um processo em que a bandeira apenas muda de mãos.

Afastado das lutas internas do movimento comunista, Lukács vai se dedicar, daí para a frente, às questões culturais e artísticas, retomando assim, numa outra perspectiva, suas primeiras preocupações intelectuais. As idéias contidas nas *Teses de Blum* estarão presentes em toda a produção futura de um Lukács empenhado em combater, no campo das artes, qualquer tipo de sectarismo. Daí a sua permanente preocupação em romper o isolamento da classe operária, vista agora como a herdeira da melhor tradição cultural da humanidade e não a inventora de uma pretensa nova cultura – a cultura operária. (FREDERICO, 1997, p. 21).

O texto do jovem Marx influencia decisivamente Lukács a adotar outras diretrizes em seu pensamento. O momento em que predominava o stalinismo e em que a exploração de um campo de reflexão, menos sujeito à injunção das lutas políticas imediatas, se fazia necessária, é o instante de ruptura para um pensador que se mostrava *ébrio de entusiasmo por este novo começo*. Como não é uma esfera autônoma, distinta da política, o flerte com a perspectiva artística obrigava o autor a “introduzir uma reflexão abrangente sobre a vida social que apontava na direção de uma *política cultural*, tomando, assim, partido nas grandes questões de seu tempo”

(FREDERICO, 1997, p. 22, grifo do autor), ao mesmo tempo em que recorria a subterfúgios para conviver com a pressão ideológica exercida sobre sua produção.

Entre a ascensão nazi-fascista e a consolidação do stalinismo, no clima tenso da década de 30, Lukács e outros intelectuais marxistas contemplam, como alternativa inevitável, a adesão integral aos revolucionários russos. A realização do I Congresso dos Escritores Soviéticos, em 1934, é importante na definição das relações de artistas e intelectuais com o movimento comunista:

Até então, vigorava na Rússia uma política cultural pluralista: desde a Revolução de 1917, o Estado não interferia diretamente na vida cultural. Havia uma liberdade de criação acompanhada de uma política cultural flexível que se recusava a impor aos criadores artísticos um modelo qualquer a ser seguido. (FREDERICO, 1997, p. 23).

Mas o Estado soviético, diante da pluralidade das manifestações artísticas e à medida que se consolida, impõe uma forma de expressão que seja condizente com o novo regime. Marx, Engels e Lênin simpatizavam com os escritores realistas, mas seu gosto não excluía os demais; se, após a revolução, Lênin viu o surgimento em seu país de uma série de movimentos artísticos, alguns destes, ao pretenderem ser os *verdadeiros* representantes da sociedade socialista, buscaram, para tanto, a *benção* oficial do Estado. Ao cogitar uma estética leninista, à revelia do próprio Lênin, o congresso de escritores também abriu caminho para que o Estado oficializasse um modelo-padrão de literatura: o realismo socialista; só que, ao enfatizar uma arte que não retrata objetivamente os reflexos da vida social sobre os indivíduos, seu romantismo revolucionário convoca o escritor a interferir subjetivamente, mediante suas opiniões próprias e convicções pessoais, em uma realidade que mal conhece e na qual não se insere de forma adequada.

As críticas ao realismo socialista, estética oficial do stalinismo, assim como às posições não-realistas, estão reunidas em sua volumosa *Estética*, de 1963; antecipadas em *Introdução a uma estética marxista*, de 57, suas idéias centrais deixam entrever, além do gosto pela polêmica, um nível de abstração filosófica e rigor conceitual – no trato com o fenômeno artístico – que faz a oposição preferir o silêncio a confrontar tamanho empreendimento. Há ainda, lado a lado com o projeto estético, a preocupação constante de Lukács em renovar e defender o espólio marxista.

Seus admiradores se dividem entre aqueles que vêem *História e consciência de classe* como o marco de uma carreira intelectual que, posteriormente, declina – como obra sintomática deste último período figura *A destruição da razão*; outros já preferem considerar a fase seguinte como digna de menção. O objeto de estudo lukacsiano passa a ser, então, todos os reflexos ideológicos da vida social; fugindo ao determinismo materialista vulgar, a conjuntura superestrutural, assim, recebe uma consideração ausente nas primeiras interpretações de Marx.

Se o fenômeno da cultura ocupa a sua reflexão, é porque quer compreender a relação entre a barbárie fascista e países tão desenvolvidos como a Alemanha; tendo como foco a tardia realização de seu modo de produção capitalista, sua análise vai de encontro a que é efetuada pela escola de Frankfurt. A acomodação com a antiga ordem feudal e seus mecanismos de dominação antidemocráticos evidencia que o advento do capitalismo não se fez acompanhar de uma ruptura, neste país, mas foi impulsionado pela ação do Estado, de cima para baixo. Ele qualifica esse processo tardio de *via prussiana*, resultando da conformação social por ela moldada os reflexos ideológicos responsáveis pelo “desenvolvimento das idéias contrárias à razão e ao progresso social, que se fixaram como uma tendência regressiva em face dos horizontes abertos pela Revolução Francesa.” (FREDERICO, 1997, p. 26). Como nenhuma ideologia é *inocente* e o critério de avaliação para julgar um pensamento é sua atitude favorável ou contrária à razão, ele traça, no campo da filosofia, *o caminho seguido pela Alemanha para chegar a Hitler*. Mais tarde, Lukács vai rever o sectarismo presente em obras como *A destruição da razão*, com a concepção de que a história não se processa apenas pela ação consciente de seus agentes, assim como deixando de relacionar seu desenvolvimento ao *irracionalismo* contido no pensamento por ele duramente criticado.

Na crítica ao irracionalismo filosófico, Lukács observa a manifestação de duas tendências, como já indicado aqui, que emergem das novas relações sociais produzidas pela Revolução Francesa – entre outras formas de suposta ruptura com o modo de produção feudal; *anticapitalismo romântico* e apologia vulgar do progresso capitalista convivem lado a lado, até seus perfis se delinearem com maior nitidez na luta que seus antagonistas posteriormente travam. Tais tendências de pensamento, como reflexo ideológico de incipientes economias capitalistas que ainda contêm resquícios autoritários da antiga ordem, são comumente caracterizadas por Lukács de *imediatistas*.

O *immediatismo* filosófico se desliga, pois, da imanência histórica encerrada pelos momentos contraditórios de seu movimento. Por um lado, o positivismo científico é fruto de uma racionalidade que se formaliza ao extremo e deixa de se inserir na vida social, prestando-se, no entanto, a inconscientemente refleti-la; paralelamente ao *cego* desenvolvimento capitalista, a limitação da Razão aos domínios do real que podem ser “homogeneizados, formalizados, manipulados, sem consideração pela sua natureza objetivamente contraditória” (COUTINHO, 1971, p. 37) produz o agnosticismo lógico, que sua anterior forma apologética, a sociologia positivista, prenuncia.

Esta forma de refletir imediatamente o real, mediante dados empíricos comprovados, constitui o que Lukács denomina a *miséria da Razão*. Ao ser limitada por um formalismo lógico que pretende se situar fora da realidade sócio-histórica, a Razão se transforma em *pura* epistemologia e recusa cidadania filosófica à ontologia e à ética. Isto é enfatizado, num esquema comparativo evocado por seu marxismo tradicional, pelos seguintes termos:

Enquanto o racionalismo da época clássica propunha-se conquistar terrenos cada vez mais amplos para e através da Razão humana, o miserável racionalismo da decadência preocupa-se principalmente em estabelecer “limites” para o conhecimento; enquanto a filosofia clássica era preponderantemente ontológica, preocupada com o conteúdo objetivo do mundo, o agnosticismo decadente pretende-se simples epistemologia, simples análise formal dos “limites do conhecimento”. A razão, em suma, deixa de ser a imagem da legalidade objetiva da totalidade real, passando a confundir-se com as regras formais que manipulam “dados” arbitrariamente extraídos daquela totalidade objetiva. O paralelismo entre esse empobrecimento da Razão e o esvaziamento da práxis na atividade burocrática não é casual. A “miséria da Razão” é a expressão teórica – deformada e deformante – do mundo burocratizado do capitalismo. (COUTINHO, 1971, p. 37-38).

O entrelaçamento entre o desenvolvimento do modo de produção presente e o processo de formalização da razão é responsável pela *miséria* que correntes como o positivismo, o estruturalismo ou o neokantismo costumam exibir. Duas formas básicas de conceber a Razão, além do mecanismo de inversão histórica que promoveu uma, a razão subjetiva, em detrimento de outra, a razão objetiva, são estabelecidas pelo filósofo alemão Max Horkheimer:

Na rota da sociedade européia, destacam-se um contra o outro dois conceitos de razão. Um deles foi próprio dos grandes sistemas filosóficos, a partir de Platão; nele, a filosofia concebe a si mesma como imagem da essência racional do mundo, algo assim como a linguagem ou o eco da essência eterna das coisas; a

percepção da verdade pelos homens era uma única e mesma coisa que a manifestação da própria verdade, e a capacidade para tal percepção incluía *todas* as operações do pensar. Com o aperfeiçoamento de uma lógica própria, com a autonomização do sujeito e seu distanciamento do mundo, considerado como mero material, surge – em contradição com aquela razão compreensiva, apropriada igualmente ao objeto e ao sujeito – a *ratio* formal, autonomizada, certa de si mesma; ela resiste à mescla com o ser e o remete, enquanto mera natureza, a uma região própria, à qual ela mesma não estaria submetida... Este conceito de razão – cujo predomínio não é absolutamente isolável da sociedade burguesa e que caracteriza particularmente o presente – não se preocupa com a questão de um em-si, de algo objetivamente racional, mas tem ante os olhos exclusivamente o que é racional para aquele que pensa, para o sujeito; pode assim ser chamado de conceito da razão subjetiva. Essa última se refere, sobretudo, à relação entre finalidades e meios, à adequação dos modos de comportamento às finalidades, que, enquanto tais, são mais ou menos aceitas, sem que sejam submetidas, por sua vez, a uma justificação racional. (HORKHEIMER; ADORNO, 1966, p. 257-258 apud COUTINHO, 1971, p. 38-39).

A racionalidade dos meios e fins é também analisada por Weber, que atenta ao papel por ela conferido à práxis técnica no domínio da natureza. Sob o capitalismo, não só a práxis social se torna burocrática, como suas ramificações teóricas se estendem até a consolidação dos esquemas formais prévios que atuam “segundo regras abstratas que não levam em conta nem o conteúdo nem a finalidade humana dos meios utilizados” (COUTINHO, 1971, p. 39). À crescente burocratização da vida social capitalista corresponde a espontaneidade não-mediada de tendências como o positivismo, que limitam a Razão àquilo que o sujeito, fragmentado e empobrecido por tal práxis, considera racional. Auguste Comte já deixava entrever esta *limitação*, na indicação metodológica de que o exame da gênese dos fenômenos deve ser abandonado em proveito das suas leis invariáveis de manifestação; como um dos primeiros representantes do empobrecimento da Razão, ele assim exalta a natureza *espontânea* positivista: “Essa íntima solidariedade entre o gênio próprio da verdadeira filosofia e o simples bom senso universal revela a origem espontânea do espírito positivo” (COUTINHO, 1971, p. 39).

Valorizadas por Lukács e sua filosofia da história, as categorias da Razão dialética, do historicismo e do humanismo são combatidas pelo pensamento que reflete ideologicamente o modo de produção e sua práxis burocratizada. A pesquisa da essência contraditória do real, inacessível à racionalidade burocrática, é preterida pela reprodução imediata de sua aparência; tudo o que pode ser objeto da Razão dialética, a serviço da ontologia do ser social, é declarado como *metafísica, falso problema* ou *resíduo irracional*:

Assim, quando Comte combate o “espírito metafísico” (no qual recusa explicitamente o caráter crítico e negativo), ou quando Lévi-Strauss defende a “razão analítica” como a única científica (desprezando a dialética), não estão apenas defendendo uma forma inferior e limitada de racionalidade contra a Razão dialética, onicompreensiva; estão também contribuindo para reforçar o irracionalismo, para condenar à arbitrariedade subjetivista os momentos essenciais da vida humana. (COUTINHO, 1971, p. 40).

Na contramão do movimento histórico, a *miséria da Razão* fixa e fetichiza momentos contraditórios seus, como o momento objetivo; a tendência a esta hispóstase se verifica ainda no neopositivismo lógico ou semântico, amenização da sociologia apologética de Comte. Ao postular a imparcialidade (neutralidade) do sujeito cognoscente na observação dos fatos, desta vez isolados do contexto social, aquele se torna mero reflexo de uma objetividade, que, então, passa a atuar sobre ele. O *agnosticismo* daí resultante, tão ideológico quanto sua forma antecessora, não exprime senão o oposto do que pretendia no estabelecimento de *um limite ao pensar*. O mais conseqüente dos pensadores neopositivistas, Wittgenstein, assim define em uma de suas *proposições protocolares*: “O limite, pois, será traçado unicamente no interior da língua; tudo o que fica além dele será simplesmente absurdo” (WITTGENSTEIN, 1968, p. 53 apud COUTINHO, 1971, p. 44). A deserção do movimento do real na história é patente, conquanto, ao se delimitar à esfera lógica, a Razão agora se presta à formulação de tautologias; “o que não se pode falar deve-se calar” (COUTINHO, 1971, p. 44-45), ou seja, o que não pode ser reduzido às tautológicas regras formais de linguagem se situa *fora* da *legalidade* de toda investigação lógica. Levado às últimas conseqüências, este *amesquinhamento* da Razão é, por isso, a antítese burguesa do *irracionalismo* encarnado pelo existencialismo e outras correntes.

Comum a ambas as tendências, o fenômeno da burocratização da vida social produz, entre os representantes da tendência *irracionalista*, uma forma de *reação romântica* que não deixa de se ligar à *destruição da Razão*. Kierkegaard, Sartre, Husserl, Heidegger e Gabriel Marcel, entre outros, são os expoentes de uma manifestação filosófica que, se não empobrece a Razão ao limitá-la à dimensão lógico-lingüística, permite que a mesma recaia no profundo relativismo subjetivista. Em vista do *público* burocratizado, o existencialismo defende na vivência individual, desse modo, a preservação dos seus aspectos *privados*; assim desligada da totalidade concreta, ela erige-se, ao abandonar as mediações sociais denunciadas como o *reino da alienação*, na única fonte de valores autenticamente ideais.

A desumanização promovida pelo capitalismo retira à individualidade qualquer fundamento racional objetivo, qualquer relação ética com valores objetivos, sejam religiosos ou humanistas. Em vista da denegação social, o *Absoluto pleno de sentido* buscado pelos existencialistas e fenomenólogos consiste em uma resposta puramente psicológica; negação abstrata do real, o refúgio nesta esfera implica que todos os Absolutos que não cumpram a função de preencher essa subjetividade, por si só vazia, sejam negados como tais e declarados *inautênticos*.

Na reação de Kierkegaard a Hegel já se esboçam momentos dessa filosofia subjetivista, que recusa todas as possibilidades a uma vida vivida na realidade objetiva; descobrindo a *divindade* em si mesmo, no nível existencial *religioso*, o sujeito renega tanto a fruição imediata da sensibilidade, que o *estético* comporta, quanto a realização do universal permitida pela fase *ética*. Como a determinação desta *divindade* não pode ser efetuada por vias racionais, pois implica mediações principalmente sociais, só a *opção* ou *decisão* individual é capaz de reunir o homem a Deus; no exemplo bíblico de Abraão, uma escolha *imediata* feita pelo pai de Isaac *sacrifica* o juízo ético ou racional (mediado) à *absurda* exigência divina. Mediante este completo fechamento na subjetividade, contudo, repercussões na ética e na política se fazem sentir; a resposta à ideologização crescente do modo de produção capitalista não pode se dar em prol de uma negação abstrata da realidade, que, agora destituída de *sentido*, tem seu conteúdo esvaziado por transformar o sujeito em sua *pátria*.

Ao ignorar etapas históricas da constituição objetiva dos indivíduos, o existencialismo e a fenomenologia denotam, com uma postura que evidencia traços profundamente religiosos, uma vinculação espiritual com formas de vida pré-capitalistas. Se Schelling exaltou a intuição como meio de conhecimento é porque sua filosofia, na esteira do idealismo objetivo, caracteriza uma etapa fundamental no âmbito da tradição progressista. Antes de Hegel, a síntese entre sujeito e objeto (o Absoluto) constituía uma realidade acima de toda e qualquer determinação que só uma intuição confundida com a arte, sem mediações conceituais, permitia captar. Como a mediação envolve não só intuição e intelecto, mas a realidade objetiva independente da subjetividade dos indivíduos, existencialistas como Kierkegaard encontram dificuldades em justificar a fixação e a fetichização de formas puras da sensibilidade (espaço e tempo) na apreensão subjetiva da realidade. Isso ocorre, em todo caso, sem o concurso do intelecto e da racionalidade em geral,

uma vez que, ao ser assim dissociada da totalidade, a intuição sensível se presta a *dissolver* o objeto em uma identidade imediata que só a experiência subjetiva proporciona.

Explorando o fenômeno, ou seja, a aparição da *coisa* na consciência, a fenomenologia husserliana desenvolve o conceito de *intencionalidade*, que consiste na apreensão *imediate* da realidade pelo sujeito, que, nestes termos, a *tenciona*. Essência e aparência uma vez mais se confundem, ao se desprezarem as mediações reais e objetivas do *dado* como condição básica para a compreensão de sua essência. Em Heidegger, a fenomenologia desemboca na consolidação de uma ontologia que explora de forma antropológica, mas não social, os fundamentos do *ser* do homem – este, para ele, não varia no tempo e no espaço, sendo que sua *alienação* resulta antes de uma *pré-condição eterna, dada*, e não do *estado de coisas* histórico. A crítica romântica do capitalismo confunde a realidade social, considerada fonte de dissolução da subjetividade e de desumanização, com a forma particular que ela adquire mediante a práxis burocrática do seu modo de produção:

E, com isso, o protesto subjetivo converte-se em conformismo real; o “nada” existencialista não é, como a negação determinada de Hegel, um momento imanente da transformação do real, mas simplesmente a recusa subjetiva e abstrata de uma positividade igualmente abstrata, a base filosófica para uma teoria da liberdade concebida como fuga ou evasão. Não é casual, pois, que as filosofias da subjetividade terminem por cair no mais profundo pessimismo, numa conformista sensação de impotência (...) (COUTINHO, 1971, p. 36-37).

Embora fiel à conceituação hegeliano-marxista adotada, Lukács radicaliza a luta ideológica na oposição feita entre o *irracionalismo* (anticapitalismo romântico) e a *miséria da Razão* (apologia vulgar do capitalismo). Ao prosseguir em sua cega cruzada, obras como *Existencialismo ou marxismo?* não abandonam o conceito tão criticado de ideologia, ao se perfilarem entre os seus escritos de teor mais sectário; *O jovem Hegel* ou *Goethe e sua época*, no entanto, conheceram dias melhores ao apresentar, entre a vida social e as idéias, uma aproximação tão pouco mediada quanto. Após a década de 30, a aposta de Lukács em uma subjetividade social a ser alcançada mediante a superação de todos os antagonismos que caracterizam o modo de produção capitalista, os quais impedem, por sua vez, a realização do *ser* do homem, obnubila todas as alternativas possíveis que não se conformam à via de mão única do seu marxismo; daí, a freqüente confusão entre a interpretação que faz do materialismo histórico-dialético e o suposto stalinismo ao qual é filiado.

Por um lado, *Existencialismo ou marxismo?* constituía uma crítica à negação abstrata efetuada pelos existencialistas à realidade social concreta, nos moldes que o marxismo tradicional lukacsiano costuma exhibir: as *falsas* identificações de uma historiografia filosófica vulgar (pseudomarxista ou burguesa) não reconhecem a ruptura histórica e sua repercussão nas correntes de pensamento; decerto, verificam-se pontos de contato entre a filosofia burguesa da época revolucionária e a *filosofia da decadência* – mas, ao absolutizar tais pontos, isolando-os do contexto histórico global, esta historiografia se permite *absurdos*, como comparar o materialismo iluminista do século XVIII ao positivismo de Comte, Descartes ao existencialismo, Kant aos neokantianos, etc. Na distinção estabelecida por Lukács, uma ruptura epistemológica é revelada por trás da aparente continuidade, à semelhança do que ocorre, conforme seu diagnóstico marxista se debruça sobre os anos de 1830 a 1848, com o rompimento histórico e político da tradição progressista burguesa; recusada por Lukács e aceita por Adorno, a identificação entre a filosofia cartesiana e a existencialista recebe daquele, ainda, as seguintes considerações:

Enquanto o *cogito* cartesiano é um instrumento desantropomorfizador, a preparação da subjetividade para um contato despido de preconceitos com a realidade objetiva, o *cogito* existencialista ou fenomenológico é precisamente um fechamento diante dessa realidade, o ponto de partida para uma radical confusão antropomorfizadora e irracionalista entre subjetividade e objetividade. (COUTINHO, 1971, p. 10-11).

Adorno, por sua vez, ao reconhecer pontos de ruptura em toda a história do pensamento, que se intensificam até assumirem a forma da dominação atual, onipresente, não só aproxima as epistemologias de seu respectivo modo de produção, como demonstra seu desenvolvimento indissociavelmente concomitante. No espírito da teoria crítica elaborada em comum, Horkheimer enfatiza: *quanto mais intensa é a preocupação do indivíduo com o poder sobre as coisas, mais as coisas o dominarão, mais lhe faltarão os traços individuais genuínos*. Neste aspecto, um processo contínuo de reificação assume proporções não previstas por Lukács, que, cegado pela *ontologia do ser social*, pensava a administração estatal capitalista como uma etapa necessária à efetiva consolidação do socialismo-comunismo; o acirramento da contradição nas relações sociais de produção não produz sua supressão, como ingenuamente acreditava o filósofo húngaro, pois, ao mesmo tempo em que gerencia suas crises à medida que se desenvolve, o capitalismo evita a transição do modo produtivo. Progresso não implica libertação: para Adorno, Lukács cai na arapuca de seu próprio aparato conceitual, ao ignorar que as forças produtivas, em seu estágio

atual, levariam não à revolução, mas a um enredamento cada vez maior no domínio crescente da natureza; na *Dialética negativa*, ele afirma: “Não há nenhuma história universal que conduza do selvagem à humanidade, mas há certamente uma que conduz da atiradeira à bomba atômica.” (ADORNO, 2009, p. 266).

Mas, *Existencialismo ou marxismo?* ignorava, também, a evolução política de filósofos como Jean-Paul Sartre – seu pensamento não era, como acreditava Lukács, expressão de uma *reação romântica* alternativa ao marxismo; ao considerar esta corrente inimiga da construção de um sentido na história, Lukács a relega a uma condição que não só mina suas bases, a seu ver estritamente subjetivas e irracionais, como deixa o campo aberto à difusão da corrente antagônica neopositivista e todas as suas derivações.

Acirrando ferreamente um sectarismo que o leva a colocar na vala comum nomes como o de Schopenhauer, Nietzsche, Kierkegaard, Sartre, Dilthey e Simmel, entre outros, Lukács inaugura a via que desemboca em sua *Ontologia do ser social*; obra póstuma, sintetiza um pensamento radical que desfere acerbas críticas à *filosofia da decadência*, mas tudo isso a um preço elevado demais – ao expor uma concepção que não só é teleologicamente metafísica, seu autor ainda pretende realizar o ser (social) do homem e das coisas sob a égide da lógica identitária. Criticada por Adorno, esta lógica está implícita nos sistemas filosóficos em uma proporção tal que, historicamente, leva o sujeito a adequar o objeto cada vez mais aos seus interesses, sempre nos conformes da *razão subjetiva*.

Com *Ontologia do ser social*, Lukács sepulta de vez as idéias contidas em livros como *História e consciência de classe*; ao abraçar uma nova interpretação do marxismo, considerada por muitos como sectária, o filósofo impõe um termo à segunda e última fase de sua carreira, caracterizada pelo que denominou postura ortodoxa no âmbito do pensamento de Marx. Esta reinterpretação filosófica apresenta dois aspectos, ou seja, busca em primeiro lugar dar um novo fôlego ao método histórico-dialético; a aplicação do autodesenvolvimento da consciência hegeliana em um contexto de mútua determinação materialista cede lugar a considerações sobre a correlação entre vida material e espiritual: a teoria de Marx é concebida, teleologicamente, como uma ontologia do ser social. A brilhante análise lukacsiana capitula ante o *telos* metafísico da história, que o horizonte da dialética só comporta ao preço de seu sacrifício como método:

A visão marxista, segundo o nosso autor, tem como ponto de partida o processo de autoformação do gênero humano, do ser social, pelo trabalho. O processo de

trabalho, atividade material e espiritual, realiza a unidade sujeito-objeto e, ao mesmo tempo, aponta para a complicada relação entre “causalidade” (o conhecimento dos nexos da realidade material) e “teleologia” (a pré-ideação, os projetos concebidos pela consciência), que passa a determinar concretamente o campo possível da liberdade humana. (FREDERICO, 1997, p. 27).

Em segundo lugar, é o empreendimento final de um homem já velho e cujo organismo se apresenta comprometido pela doença; Lukács luta contra o tempo e apresenta, por fim, um trabalho que mesmo seus intérpretes mais fiéis consideram como irregular, ao titubarem em alinhá-lo como parte inalienável de seu espólio:

Os três densos volumes da *Ontologia* (1.580 páginas na edição italiana) revelam um Lukács octogenário, trabalhando intensamente contra o relógio, sem nenhum cuidado formal, com citações vagas, próprias de quem não queria perder tempo reconsultando os textos de referência. O leitor é posto diante de uma série de “complexos de problemas” que se sucedem e cuja solução é muitas vezes postergada. (FREDERICO, 1997, p. 27).

Presas de uma concepção metafísica da história, a análise lukacsiana se compromete e sua crítica literária, estética e filosófica fica dividida entre os textos da juventude e os de um Lukács octogenário, que, polemizando com as diretrizes do partido, ainda permanece fiel a elas, entretanto. Independentemente da revisão de alguns, a década de 30 estabelece uma divisão de águas no pensamento deste autor; ferrenho crítico do conteúdo ideológico da superestrutura em seu desenvolvimento, ele não deixa de contemplar, posteriormente, a possibilidade de reconciliação entre esta esfera, a cultura, e a política propriamente dita. A ingenuidade de Lukács ao apostar em um sujeito-objeto histórico, o proletariado, desta vez não mais como classe autóctone, mas na condição de legítima herdeira do legado cultural da burguesia, encontra seus maiores exemplos na exclusiva dedicação estética que sua produção exhibe a partir do decênio em questão.

A política é apenas um meio; o fim é a cultura. Com esta frase, Lukács legitima um projeto filosófico cujas desilusões com a política do partido, em particular, e com a de todo o século XX, em geral, repercutem em sua tortuosa trajetória intelectual – coerente em suas propostas, ela permanece extrínseca, no entanto, àquilo que constituiria finalmente sua *raison d’être*: o investimento, nos moldes da filosofia identitária, na realização teleológica do *ser* do homem.

Com o intuito de fazer justiça ao seu legado, a divisão, aqui reforçada, entre o *jovem* Lukács, de *História e consciência de classe*, e o Lukács tardio, que contempla como possibilidade única para o seu pensamento um *ser social* sempre preservado à sombra dos grandes regimes totalitários, recebe atenção especial.

O jovem Lukács inova ao pregar o espontaneísmo da classe trabalhadora, na formação de sua consciência e em sua organização política e social; o flerte entre cultura e política, no entanto, se mostra confuso nesta época e é para aí que convergem todos os anseios do filósofo. A gradativa subordinação de todas as coisas ao âmbito maior da esfera cultural denota um conhecimento ímpar da dimensão estética, valorizada, sobretudo, por Adorno; ainda que seja um hegeliano-marxista, ou seja, alguém que pensa a relação sujeito-objeto de todo modo caracterizada pela relação de identidade, pressupondo todas as contradições ou diferenças instauradas, Lukács acertadamente busca a solução de suas aporias neste amplo campo capaz de aceitar o debate filosófico por ele colocado. Erra apenas ao adotar a política como meio seguro para a consecução de fins que, em última instância, estão atrelados aos fins maiores econômicos: a política cultural que ele e outros marxistas propalam encontraria seu eco definitivo nas malfadadas revoluções orientadas por tais critérios, incluindo o maoísmo. A cultura com diretrizes políticas, ou vice-versa, produz equívocos na ordem de que só se privilegia uma esfera em detrimento de outra – tal concepção, na era da indústria cultural e dos grandes conglomerados econômicos, dos campos de concentração e do extermínio em massa, não poderia ser diferente, resultando ingênua ou crédula a adoção de um posicionamento contrário.

Da mesma forma que, politicamente, Lukács julgava que o proletariado empunharia a bandeira abandonada pela burguesia e assumiria o comando da história, culturalmente, ele buscava combater manifestações artísticas *decadentes*, ao se filiar às formas clássicas de literatura e abraçar o realismo. Neste espírito, sua *Estética* aborda o fenômeno histórico que a arte e a ciência representam em seu ulterior desenvolvimento; se o trabalho foi a atividade que, inicialmente, distanciou o homem da natureza e o tornou propriamente sujeito, apenas com a evolução científica e artística que pressupõe a relação sujeito-objeto pôde ele ser adequadamente reelaborado. Na dominação da natureza, trabalho e magia, assim, se destacam como formas distintas de exercer o controle sobre coisas, então, desconhecidas; se a magia, neste aspecto, é a primeira “forma fantástica de *intervenção* no mundo exterior realizada com a *ajuda* dos deuses” (FREDERICO, 1997, p. 58, grifo do autor) que dá origem, posteriormente, à religião, do processo

de trabalho resulta o produto aprimorado da ciência e da arte. Lukács opõe uma e outra à religião, que, com sua mentalidade arcaica, consegue valorizar aspectos transcendentais apenas em detrimento da imanência histórica; mais que à ciência, enfim, compete à arte o empreendimento do humanismo, elaborada como “um resultado histórico tardio no processo de hominização.” (FREDERICO, 1997, p. 58). Este privilégio histórico concedido à arte vem da influência que os *Manuscritos de 1844*, de Marx, exerceram sobre a sua obra:

A concepção de arte como um desdobramento do trabalho, como modo de objetivação do ser social, como momento decisivo do processo de autoformação do homem são formulações básicas seguidas à risca por Lukács. Em toda a Estética encontra-se presente a tese de Marx segundo a qual “a formação dos cinco sentidos é obra de toda a história passada”. (FREDERICO, 1997, p. 58).

Ao opor o estético ao religioso, nestes termos, essa genealogia do fenômeno artístico reluz uma vez mais, com a contraposição de sua tendência imanente à referência transcendental que enforma tipicamente a consciência religiosa; mas, a valorização do caráter intramundano da obra de arte se vincula a um projeto político que, a reboque da *ontologia do ser social*, desemboca não só na censura que Lukács destina ao naturalismo e ao realismo socialista, como em toda a sua veemente condenação de movimentos de vanguarda como o expressionismo.

Esta ênfase no progressivo avanço dos condicionamentos sociais e na luta dos homens para imprimirem um sentido histórico à própria existência atrela Lukács às formas do realismo clássico; sua estrita predileção pela literatura de Thomas Mann e Balzac, entre outros, se dá em detrimento de um modernismo que não compreende porque, diante da fragmentação do mundo capitalista, sua análise estaca e passa a adotar, cada vez mais, um procedimento sintético de conciliação das contradições não só observadas na arena histórica, como no palco artístico e literário. “A arte moderna, expressão de um mundo abandonado por Deus, é criticada por substituir a crença no transcendente pelo ateísmo religioso, Deus pelo Nada, e, em assim fazendo, definir a vida humana pela gratuidade e pela ausência de sentido” (FREDERICO, 1997, p. 75). No aspecto cultural e político, portanto, o marxismo de Lukács pode ser considerado tradicional, uma vez que procura recuperar, ainda que às custas do movimento do real na história, um *momento* que se perdeu ou que, talvez, sequer tenha existido; ao trair um *romantismo* tardio, esta postura basta para justificar seu crescente sectarismo, assim como o abandono da análise nos moldes do materialismo histórico-dialético pretendido.

2. O materialismo como método e seu desenvolvimento

Com o fim da primeira guerra mundial, um novo panorama teórico e político se desenha no horizonte do marxismo; à desilusão da revolução e do movimento operário misturam-se as diferentes considerações de autores, das mais diversas procedências intelectuais, que, reunidos em um grupo em 1923, passam a constituir a teoria crítica. Max Horkheimer, Theodor W. Adorno, Walter Benjamin, Herbert Marcuse, Leo Lowenthal, Franz Neumann, Erich Fromm e Friedrich Pollock, entre outros, integram ao arsenal marxista noções que, até então, o mesmo não comportava. Na esteira das malfadadas insurreições que, à direita e à esquerda, o século XX compreende, um diálogo tenso é estabelecido entre pensadores díspares e supostamente incompatíveis com a renovada teoria marxiana, como Freud, Nietzsche, Schopenhauer, Max Weber e outros.

Fundado por Félix Weil, o *Instituto para Pesquisa Social* teve como primeiro diretor Carl Grünberg e sua orientação majoritária se dava no sentido de preencher as lacunas ainda exibidas pelo marxismo e o movimento operário, em sua trajetória intelectual. A unificação alemã tardia, a proclamação da república em 1918 e o fim da dinastia dos Hohenzollern, assim como os levantes do operariado durante a social-democracia de 23, são episódios históricos decisivos para se repensar uma teoria em franco descompasso com a política, ou, em todo caso, alinhá-la a uma nova noção de práxis.

Enquanto o marxismo-leninismo triunfa como modelo de organização social e política universal, ditando exemplos para os trabalhadores de todo o mundo e realizando proezas em uma Rússia semi-feudal, os operários alemães encontram na Liga Espartaquista uma alternativa ao excessivo centralismo partidário de Lênin; se Rosa Luxemburgo e Karl Liebknecht pagaram com a própria vida sua oposição ao Partido Socialista Alemão, assim como Stalin perseguiu e expurgou os inimigos de seu regime totalitário, é porque conceitos como os de social-democracia, em referência ao contexto em que vicejam, necessitam urgentemente de revisão.

O pensamento de esquerda não bastava, por si só, para compreender acontecimentos como a primeira guerra mundial, o massacre do levante operário na década de 20, o fracasso da república na Alemanha e a ascensão nazi-fascista. Abordagens políticas como estas eram interessantes para os frankfurtianos, mas assomavam insuficientes para explicar tanto o advento da tecnocracia na *sociedade unidimensional*, quanto stalinismo e nazismo como facetas da

mesma moeda totalitária. A crise econômica global e a subsequente recaída no Estado-nação não se devem estritamente, como acreditava Trotsky, à incapacidade das lideranças esquerdistas em firmar uma aliança entre social-democratas e comunistas.

O surto irracional, ou *eclipse da razão*, tem suas raízes mais profundas não na vida política, mas no fato de a racionalidade técnica e científica se tornar, como veículo do cego processo de domínio, apêndice de um fim que não se encontra mais nela. Extrinsicamente, a Razão é convertida em seu oposto ao reduzir uma realidade social dinâmica e complexa à quantidade controlada de fenômenos verificáveis; unificar e universalizar, mediante uma metodologia própria, é a tarefa que gradativamente lhe compete, o que impõe um procedimento não-social às ciências de cunho social ou humano.

A serviço do capital, ciência e técnica sancionam a dominação da natureza com fins lucrativos, sendo esta a mais eficaz das formas de ditadura: a *ditadura da produção*. Prévia a toda concepção política, essa passa a ser uma das diretrizes teóricas básicas da escola de Frankfurt, que enxerga no fenômeno do fascismo nada mais que a seqüela inevitável da produção capitalista em um ritmo sem controle; não pra menos, ao observar que o “fascismo não se opõe à sociedade burguesa, mas, sob certas condições históricas, é sua forma apropriada” (MATOS, 1999, p. 07), Horkheimer o concebe como uma estrutura imprescindível da racionalidade técnica e da eficiência imperialista que, desse modo, são desencadeadas:

Sob a influência das análises de Marx e de sua crítica à economia política burguesa, a teoria crítica da escola de Frankfurt revela a transformação dos conceitos econômicos dominantes em seus opostos: a livre troca passa a ser aumento da desigualdade social; a economia livre transforma-se em monopólio; o trabalho produtivo, nas condições que sufocam a produção; a reprodução da vida social, na pauperização de nações inteiras. Assim, a crítica à razão torna-se a exigência revolucionária para o advento de uma sociedade racional, porque o mundo do homem, até hoje, não é o “mundo humano”, mas o “mundo do capital”. (MATOS, 1999, p. 07-08).

Truculenta e tardia, a modernização alemã passou por cima da renovação do pensamento político de Marx – esta *atropelou* não só os mártires da causa espartaquista, como as alternativas teóricas à centralização partidária leninista, conforme reza a cartilha do marxismo ocidental: em vão, Lukács e Karl Korsch insuflaram novo fôlego a uma doutrina que já apresentava sinais de cansaço. O diálogo com Tönies e Max Weber pelos frankfurtianos representa uma tentativa de resposta a fenômenos contemporâneos como a perda das relações tradicionais, ainda exibidas por

formas pré-capitalistas de sociedade; a racionalização e a formalização destes laços pessoais promovem um *desencantamento* do mundo, como Weber abordou em *Economia e sociedade* e *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. Caminhando lado a lado, a formalização da razão e a impessoalidade nas relações são responsáveis não só pelo despojamento social de aspectos míticos e místicos, como sua produção, no capitalismo, torna mecânica e repetitiva a realidade assim desatada pela ciência e a técnica.

Se quer sobreviver, o marxismo ocidental deve estabelecer diálogo com tendências do pensamento que enriqueçam uma análise que tem o homem como objeto principal. No sistema capitalista, este homem deixa de ser agente social de sua história para se converter em *coisa*, conforme a lógica da circulação de mercadorias e do acúmulo de capital. A inversão da relação sujeito-objeto se dá justamente aí, quando as mercadorias ou coisas, produzidas pelos sujeitos, adquirem vida própria e passam a ditar cegamente o ritmo da produção como as *fantasmagorias* que encarnam; o fetichismo despertado pelos produtos humanos desqualifica quem os elabora, restando ao trabalhador, nestas condições, não só a alienação em relação ao que resulta de seu labor, como um crescente processo de reificação da sua própria consciência. Além das mercadorias se tornarem ativas e relegarem o indivíduo a uma condição de passividade, a fragmentação decorrente da divisão social do trabalho, com sua conseqüente especialização e automação, reduz o homem a mero apêndice da máquina; ao falar do *desencantamento* do mundo mediante o advento do capitalismo, Weber, como Marx, atinge o mesmo diagnóstico pelas vias distintas do conceito de perda dos valores tradicionais, assim como da alienação do homem em um contexto em que predominam apenas o ávido interesse financeiro e a frieza nas relações.

Sob a miopia de uma ótica estritamente política, a universalização do valor de troca, que torna até mesmo os indivíduos fungíveis, é a forma de totalitarismo que escapa ao marxismo tradicional; subjacente aos fenômenos sociais e políticos, ela pode ser detectada no desenvolvimento da racionalidade instrumental que, das mais remotas épocas à atualidade, sempre permeia as comunidades humanas. Marx e Weber, assim, auxiliam os frankfurtianos nesta tarefa, ao contribuírem para o incremento da crítica – por ser teórica, esta não deixa de ser prática, pois, para Horkheimer, o “valor de uma teoria depende de sua relação com a práxis” (MATOS, 1999, p. 07).

Se, na reelaboração da noção de teoria e práxis, a escola de Frankfurt busca uma saída para o determinismo político-social marxista e seu mecanicismo, ao analisar a concomitância das

teorias do conhecimento com o modo de produção que lhes é próprio, encontra as raízes da dominação técnica e científica da natureza na moderna epistemologia cartesiana. Em *Teoria tradicional e teoria crítica*, de 1937, Horkheimer se opõe a uma concepção que, ao remeter a Descartes na tradição, teoricamente, assume na prática, cada vez mais, o cego direcionamento empírico-científico do positivismo.

É preciso compreender a importância histórica do cartesianismo e a maneira como sua posterior constituição em ciência contribui para o domínio atual em proporções telúricas. Descartes é considerado o pai da modernidade não só pela fundação do conceito de sujeito, como por promover uma ruptura com o paradigma medieval, que concebia o homem, na condição de criatura, apenas em sua estrita relação com o Criador, do qual é imagem e semelhança. O *cogito* cartesiano se nutre de um elemento indubitável, que, estabelecido a partir do exercício da dúvida, permite as bases de uma ciência axiomática e irrefutável, sem o eventual recurso a uma forma transcendental qualquer, mítica ou mística.

Ao duvidar, Descartes abala toda uma tradição que não se apóia no reducionismo salutar de seu questionamento, pois, do homem a Deus, uma rígida hierarquia religiosa só primava por enfatizar graus de perfeição; o desafio seguinte é proceder à consolidação de um novo edifício do conhecimento, que, ao tomar o homem como referência principal, deve prescindir da ordem exterior a ele imposta. Mesmo que a certeza máxima dessa teoria resida na dúvida paradoxal, ela necessita de axiomas, ou seja, verdades irreduzíveis sem as quais a base de sua fundamentação epistemológica acaba ruindo.

Assim, ao examinar os dados dos sentidos, ele conclui o quanto são enganosos – por exemplo, na observação de que o tamanho do Sol corresponde ao que os olhos vêem; só com o auxílio do entendimento, ou de uma razão calculadora, é que se chega à dedução de que é infinitamente maior. Como não se pode *confiar duas vezes em quem já nos enganou uma vez*, o filósofo critica a cognição que resulta da experiência, alertando para o fato de que as sensações sempre variam ou estão em constante mutação; na refutação da tradição escolástica de pensamento, o pensador francês combate o concurso enganoso dos sentidos, enfim, por apresentarem uma variação incompatível com a constância exibida, por exemplo, pelos *entes* matemáticos – pela regularidade com que são demonstrados, estes acabam recebendo do princípio de não-contradição o seu aval.

Ora, o princípio de não-contradição, ou identidade, é aquele que se empenha em reduzir tudo o que é diverso à unidade propalada pela matemática e à forma como dispõe espacialmente das coisas. Em Descartes, o sujeito puro do conhecimento, ao *projetar* na natureza leis conforme o *cogito* e a matematização das ciências naturais o permitem, distingue nela apenas o que é estável e permanente. Se, nesta disposição, todo significado passa a ser oriundo dos princípios formais subjetivos, ao se abaterem sobre a *natura* o que lhe resta é servir de material a um processo de controle que é desencadeado globalmente. Sua teoria contém em germe, assim, o projeto de dominação levado a cabo pelo Iluminismo em todas as suas manifestações, pois,

foi ele que no *Discurso do método* pretendeu que o homem, graças à técnica e por meio dela, deveria se tornar “mestre e senhor da natureza”. Essa dominação patriarcal do homem sobre a natureza supunha que aqueles capazes de dominar o mundo primeiro se mostrassem capazes de se dominar. (MATOS, 1999, p. 40).

A ciência cartesiana participa do processo de *desencantamento* do mundo, tal e qual as práticas empíricas modernas que desembocam no positivismo sociológico e no neopositivismo lógico; implícita à constituição de um sujeito epistemológico em Descartes, encontra-se a destituição de “sua psicologia, de suas emoções e paixões, de sua história, de sua memória, de suas sensações e dos conhecimentos cuja fonte são os dados dos sentidos, em particular a visão” (MATOS, 1999, p. 41). O autodomínio que o sujeito obtém no controle de si mesmo é um passo para a dominação desmesurada, para a subjugação das coisas que, assim, passam a dominá-lo mediante o processo de reificação crescente:

Dominação da natureza exterior e da natureza interior são um único e mesmo projeto. Descartes institucionaliza a rivalidade entre o Eu e o mundo, ao conceber o dualismo intransponível entre corpo e pensamento, fazendo das paixões elementos de perturbação da razão, de modo a tornar inconciliáveis Eros (o impulso ao amor) e a razão. A razão é puro efeito de conhecimento e de subordinação das paixões e da natureza externa para seus próprios fins. (MATOS, 1999, p. 41).

A ruptura da relação entre homem e mundo, ou entre cultura e natureza, é o pressuposto de uma nova base para o conhecimento: a postura racionalista, principiada por Descartes, não só promove uma cisão com o realismo aristotélico-tomista, como vence o ceticismo, que, em sua forma empírica mais radical, não conseguia transcender o exercício da própria dúvida. Constitutiva desta epistemologia é a imposição de uma razão universal, que não tolera a

contradição, assim como sua *projeção* identitária sobre a natureza, uma vez que o sujeito, apto para tanto, dela dispõe apenas como o material de um formalismo disseminado numa proporção nunca antes vista.

O trabalho racionalizado volvido agora pelo homem transforma os processos naturais e, como resultado desta interferência humana sobre os mesmos, a razão clama por um novo desenvolvimento seu; intolerante com o que o contradiz e afeito apenas ao constante e regular, objeto de apreensão de sua *mathesis universalis*, o cartesianismo se depara com as antinomias de um mundo plural e diverso, que fogem à pretensão sistemática e totalizante de seu método.

No âmbito da tradição alemã, Kant inaugura o uso que compete à crítica nos novos tempos. Ao estabelecer os limites da razão no conhecimento de uma natureza que não é tão uniforme e invariável, sua filosofia busca superar os obstáculos anteriores do idealismo; para que a racionalidade não transgrida limites assim pré-estabelecidos a uma adequada compreensão das coisas, torna-se necessário tanto sua divisão em faculdades subjetivas, como sensibilidade, intelecto e razão, quanto a especificação dos objetos próprios a cada uma delas. Assim, enquanto a natureza pode ser conhecida como fenômeno que se manifesta no espaço e no tempo, conceitos como a existência de Deus, a imortalidade da alma ou a liberdade dos homens recaem, quando se almeja a sua explicação, em antinomias da razão pura, uma vez que o grau de sua realidade não pode ser comprovado senão como possibilidade abstrata para além do campo da experiência possível.

Mas Kant, na delimitação que faz da esfera compreensiva do entendimento, obedece ao mesmo princípio de identidade que combateu na conciliação do racionalismo cartesiano com o empirismo de Hume. O exercício formalista que perpetua não considera as coisas e os seres históricos em seu processo de modificação permanente, mas unicamente no interior deste princípio de não-contradição. Hegel foi quem rompeu a lógica formal ao inserir, mediante um procedimento dialético, o pensamento da negação – este, ao aproximar sujeito e objeto, natureza e cultura, o faz levando em conta as diferenças ou contradições encerradas pelos termos em seu movimento reciprocamente contraditório.

Em Hegel, a filosofia da identidade põe termo ao dualismo filosófico da tradição; tudo converge a uma unidade sintética que, envolvendo o homem e as coisas, *rasga* o véu representado pela aparição fenomênica do objeto na mente do sujeito. As coisas, agora, são extraídas de sua *idealidade* pelo homem que pretende *realizá-las* em uma dimensão histórica,

social e humana. Explorando a noção pré-socrática de movimento e os momentos negativos de que é composta, Hegel começa por afirmar que a natureza é cultura que não se sabe cultura, que não adquiriu ainda tal consciência de si; apenas com a negação da experiência imediata de ser natureza é que os seres culturais emergem, decorrendo sua conscientização deste processo constitutivo. O *espírito*, em seu caminho de autonegação rumo ao Absoluto, vence a dor e o sofrimento quando, mediante a figura do Estado, se liberta, por fim, do reino da necessidade em que o envolve a natureza.

Marx, por sua vez, inverte a dialética hegeliana ao considerar como ponto de partida não a *Idéia* ou o *espírito*, mas as condições econômicas ou materiais de produção da existência humana. Neste sentido, em lugar da consciência e seu autodesenvolvimento surge a noção do *homo economicus*, ou seja, aquele que, na relação com a natureza (forças produtivas) e seu semelhante (relações sociais de produção), entra em contradição com o modo de produção do seu próprio ser; o capitalismo encerra tais contradições por não se preocupar com a *revolução* na propriedade de seus meios de subsistência, todos eles nas mãos de particulares, que, assim, ditam os rumos da sociedade. Na luta de classes que é estabelecida, o proletariado, que nada possui a não ser sua força de trabalho, se opõe ao que é *próprio* da burguesia, expropriando-a dos instrumentos com os quais os homens produzem, ou deveriam produzir, sua existência.

Mas, se para Marx *os filósofos já interpretaram o mundo; trata-se, agora, de transformá-lo*, a recíproca não é verdadeira para os frankfurtianos; como Lukács, a teoria crítica deve muito às concepções de Kant, Hegel e Marx, embora censuras lhes sejam destinadas nos termos em que a tradição, respectivamente, comporta. Para a escola de Frankfurt, a teoria marxista recai finalmente em ideologia por “sua conversão em estratégia política, simetricamente oposta ao trabalho da reflexão” (MATOS, 1999, p. 22).

Posto que a filosofia não conseguiu transformar o mundo, cabe continuar a interpretá-lo. Com esta afirmação, Adorno condena o ativismo revolucionário tão em voga no século XX; ao conferir uma leitura que, até então, o marxismo não comportava, ele busca recuperar o sentido de palavras como *interpretação*, *reflexão*, *compreensão*, etc. Se, na crítica ao hegelianismo, Marx também recai no pensamento da síntese ou unidade, é porque faltou escopo a uma análise que desemboca não no Estado como fim, mas no fim deste Estado. Anti-sistemática por excelência, a concepção frankfurtiana opta por tudo aquilo que não é assimilável por sistemas filosóficos; daí sua preferência pelo inconcluso, inacabado, inessencial ou contraditório. Isso repercute em sua

forma de expressão, na escolha dos ensaios, aforismos e artigos de circunstância para ilustrar um método em tudo condizente com a exploração de temas a que uma nova interpretação dá acesso:

O ensaio não compartilha a regra do jogo da ciência e da teoria organizadas, segundo as quais, como diz Espinosa, a ordem das coisas seria a mesma que a das idéias (...); o ensaio não almeja uma construção fechada, dedutiva ou intuitiva. Ele se revolta, em primeiro lugar, contra a doutrina, arraigada desde Platão, segundo a qual o mutável, o efêmero, não seria digno da filosofia (...); retrocede espantado diante da violência do dogma (...). O ensaio não quer captar o eterno nem destilá-lo do transitório; prefere perenizar o transitório (...). Naquilo que é enfaticamente ensaio, o pensamento se libera da idéia tradicional de verdade. (MATOS, 1999, p. 22-23).

Desde seus primórdios, a escola de Frankfurt se empenha em reformar os dogmas do materialismo histórico-dialético, uma vez que a teoria de Marx se cristaliza em ideologia ao enfatizar, mediante a práxis social, o aspecto estritamente político de sua doutrina. Assim, o procedimento do marxismo em afirmar que não há dualismo entre homem e natureza, natureza e cultura, ciências da natureza e história não contradiz o *metabolismo do homem e da natureza* mediante o processo de trabalho; em sua relação com a natureza, o homem suprime o caráter de estranheza com que, imediatamente, esta se lhe apresenta, ao transformá-la através do trabalho social. No entanto, só com a libertação do trabalho e sua produção de coisas (mercadorias), o *ser* do homem se realiza em um *telos* histórico ao qual cada época, gradativamente, contribui, no sentido de acirrar, mediante o desenvolvimento das forças produtivas, contradições que as relações sociais comportam na forma da famigerada luta de classes:

A história de toda sociedade, até nossos dias, é a história da luta de classes. Homem livre e escravo, patrício e plebeu, mestre de ofício e companheiro, em suma, opressores e oprimidos sempre se encontraram em oposição constante; desenvolveram uma luta sem trégua, por vezes disfarçada, outras aberta, que terminavam seja por uma transformação revolucionária da sociedade inteira, seja pela ruína das diversas classes em luta. (MATOS, 1999, p. 28-29).

Assim como os frankfurtianos se distanciam do conceito de luta de classes, afirmando que o que move os homens, no contexto atual, é a *perseguição única aos fins privados*, Horkheimer se afasta da concepção materialista própria do marxismo. Em *Materialismo e metafísica*, de 1934, ele afirma a proximidade, assim como a tensão não-conciliada, entre *matéria* e *metafísica*; pois, se esta busca fundamentar a própria noção de matéria, aquela não pode prescindir da ciência

metafísica em sua elaboração. No contraste entre uma e outra, Marx teria enfatizado apenas o sofrimento do homem no trabalho alienado, mas não o *sofrimento da natureza circundante*: esta forma de preocupação estrita com a dialética histórica deixa em segundo plano, assim, uma dialética da natureza (matéria).

Se no trabalho alienado os homens não se afirmam, mas negam-se a si mesmos, ao *martirizarem* seu corpo e *arruinarem* seu espírito, isto significa não só que eles perdem o comando sobre a natureza transformada (segunda natureza) – as coisas que produzem (mercadorias) adquirem uma vida própria que lhes é recusada –, como não controlam sua relação com a *primeira natureza*; como Engels, Horkheimer considera além das relações dos homens consigo mesmos e com as mercadorias o *sofrimento da natureza*, ou seja, aquela relação que, obtida mediante o trabalho humano, *marca a natureza com suas primeiras cicatrizes*. De posse de tal conhecimento, o filósofo chega à conclusão de que a sociedade justa é uma utopia impossível; mesmo se o problema da miséria presente pudesse ser resolvido através das novas relações sociais que a revolução advinda da apropriação coletiva dos meios produtivos traria, ou não, em todo caso isso não reconciliaria homem e natureza, pois esta é perpetuamente *mutilada* pelo trabalho que aquele obtém com sua ação na forma da *segunda natureza* assim extraída.

O débito que frankfurtianos como Horkheimer manifestam com relação ao pensamento hegeliano-marxista é grande e, se há uma tendência de afastamento dessa concepção, ela se dá em favor, muitas vezes, de um aprofundamento da análise que Hegel e Marx não comportam em sua visão sistemática e totalizante. Na verdade, seus sistemas filosóficos subsumem o individual a um universal ideal e abstrato, em que a particularidade nada significa a não ser em sua relação estrita com o todo de que faz parte. Ao principiar a filosofia da história, Hegel fala do percurso do *espírito* no reconhecimento do *outro que não ele*, no rompimento da alienação que este contato imediato pressupõe e na síntese que o histórico e o natural, teleologicamente e por fim, empreendem; Hegel dispõe a realização da filosofia na história ao final, pois, para ele, *o saber é pássaro crepuscular, ave de Minerva que alça vôo ao anoitecer*. *Se todo real é racional, e todo racional é real* é porque, em seu caminho, o espírito se depara com acontecimentos contraditórios que, necessários à sua vida, compreendem, no entanto, a dor e o sofrimento sem os quais a História não se afigura como o seu calvário.

Para os teóricos de Frankfurt, a visão hegeliana nada mais é que a justificativa racional da violência na história, uma racionalização do sofrimento sem a qual a dimensão histórica, social e

humana de sua filosofia perde tanto o ponto de partida, como sua disposição teleológica. Esta atitude acaba por afirmar o existente, pois não leva até o fim a negação do real ao ponto de sua ruptura com o pensamento da identidade; se Marx foi criticado por absolutizar a natureza, Hegel torna absoluto o conceito de história, que, assim, se reduz também à ciência metafísica: “quando Marx observa que o sinal distintivo entre os homens e os animais não é o pensamento, mas o fato de que os homens produzem seus meios de existência, reitera um Absoluto da natureza presente na própria história” (MATOS, 1999, p. 28). Ao proceder inversamente, o hegelianismo é capaz de, ao mesmo tempo, mundanizar o *espírito* e espiritualizar o mundo histórico – desse modo, ele completa um projeto que possui não só grandes repercussões ontológicas, como teológicas. Para Horkheimer, “abolindo-se a identidade, faríamos também cair (...) a afirmação de uma ordem verdadeira do mundo que a filosofia teria por tarefa apresentar” (MATOS, 1999, p. 28); a pretensão de unidade que o sistema encerra não é suficiente para abarcar o real e suas contradições, restando à atividade filosófica um pensar fragmentado que, como tal, seja capaz de captar os fragmentos aos quais essa mesma realidade se encontra reduzida.

Na crítica ao idealismo hegeliano, Marx não é mais feliz apenas porque valoriza a violência histórica na nova forma em que esta se apresenta: a luta de classes. O proletariado é, para este filósofo, legítimo herdeiro da bandeira da liberdade, igualdade e fraternidade entre os povos, defendida outrora pela burguesia, assim como extrai *sua poesia não do passado, mas do futuro*. Em uma luta assim estabelecida e ao contrário de Hegel, o aspecto internacional, *expatriado*, da classe proletária a coloca na vanguarda da história, o que faz cair por terra instituições que propagam a ideologia oficial da burguesia como o Estado, a família, a nação, etc. Tanto na burguesia nacional, como na emergência do operariado, a reconciliação entre violência e história, ou sofrimento e redenção, ocorre cedo demais e à revelia da afirmação marxista de que as revoluções são as locomotivas da história.

Arrefecido, o conceito de luta de classes é desconsiderado pelos frankfurtianos. Como Hegel, Marx insiste em uma classe-sujeito cuja consciência rompa o véu ideológico que obscurece a compreensão das condições reais da existência social; se a ideologia é uma *falsa consciência* empurrada goela abaixo pela classe dominante, de sua própria falsidade resulta um conteúdo verdadeiro: não é outro o exemplo que Marx faz derivar da *religião como ópio do povo*, ao mesmo tempo em que acentua seu aspecto positivo de *coração de um mundo sem coração, o espírito de uma época sem espírito*. Se a religião, como as demais superestruturas ideológicas, é

um *anestésico* sem o qual é impossível viver a vida, desse raciocínio se conclui que, da oposição entre os dois termos, sempre sobressai um terceiro termo, sintético – o que não deixa de representar uma recaída no velho princípio de identidade combatido por Marx em relação a Hegel. Ora, mediante a *dialética negativa*, Adorno é um dos que se mostram reticentes em derivar desse mesmo processo de alienação a sua antítese; a formação de uma consciência autônoma passa por cima da questão da luta de classes e encontra no indivíduo, em vias de aniquilação, sua expressão máxima – não é pra menos que frankfurtianos como ele buscam um diálogo com Kant, pois não só a impossibilidade de superação das antinomias de seu sistema de pensamento o coloca para além das contradições conciliadas em Hegel e Marx, como sua insistência na liberdade e nos imperativos éticos preserva a individualidade de sua dissolução em uma totalidade heterônoma a ela.

Em Adorno, a dialética conhece uma negação que o sistema hegeliano-marxista, ainda pautado pela lógica da identidade e pressupondo, apesar das mediações, um ideal de síntese ou unidade, ignora; é em Kant que ele e os demais frankfurtianos buscam apoio para o desenvolvimento das aporias inconciliáveis entre o pensamento e a realidade social. Descartada a possibilidade de realização do indivíduo mediante a consciência que adquire no processo da luta de classe, ou sob qualquer outra forma, Kant constitui uma referência básica sem a qual a individualidade é sacrificada a qualquer universal, seja a pátria, a nação, o Estado ou a sociedade sem classes.

Abstrato que é e pela preocupação com que seu sistema o acolhe, o tema da liberdade individual kantiana merece a consideração da escola de Frankfurt em sua busca de uma reabilitação contra o totalitarismo da *sociedade unidimensional*; as antinomias de Kant impedem a integração do indivíduo em uma totalidade social que o anule, ou confira a seu ser a dimensão única do *one-dimensional man* abominado por Marcuse. Em Adorno, entretanto, cuja dialética busca em suas infundáveis aporias um refúgio diante da síntese hegeliano-marxista que tudo subsume, críticas não faltam ao *tritador universal* e a um formalismo antinômico que, embora oponha natureza e liberdade, acaba se prestando, historicamente, ao papel de modelo das atuais ciências naturais matematizadas:

Desde o século XVII, a grande filosofia tinha definido a liberdade como o seu interesse mais específico; e isso sob o mandato implícito da classe burguesa para fundamentá-la de modo evidente. Não obstante, esse interesse é em si

antagônico. Ele se opõe à antiga repressão e favorece a nova, que se esconde no próprio princípio racional. O que é procurado é uma fórmula comum para a liberdade e a repressão: a liberdade é concedida à racionalidade que a restringe e afasta da empiria na qual as pessoas não a querem ver de maneira alguma realizada. Essa dicotomia também se refere à cientificização progressiva. A classe burguesa alia-se à ciência, na medida em que a ciência fomenta a produção, mas se vê obrigada a temê-la no momento em que ela coloca em dúvida a crença na existência de sua liberdade já resignada a ser interioridade. Isso se esconde realmente por detrás da doutrina das antinomias. Já em Kant, e, em seguida, nos idealistas, se contrapõe a idéia de liberdade à pesquisa científica especializada, sobretudo à pesquisa psicológica. Os objetos dessa pesquisa são banidos por Kant para o reino da não-liberdade; a ciência positiva deve ter seu lugar sob a égide da especulação – em Kant: na doutrina dos *noumenos*. Com o enfraquecimento da força especulativa e o desenvolvimento correlato das ciências particulares, essa contraposição se acentuou ao extremo. As ciências particulares pagaram por isso com a sua estreiteza, a filosofia com um vazio desprovido de obrigatoriedade. Quanto mais as ciências particulares se apossaram do conteúdo da filosofia – a psicologia, por exemplo, da gênese do caráter, sobre a qual mesmo Kant ainda fazia conjecturas fantásticas –, tanto mais os filosofemas sobre a liberdade da vontade foram definindo de maneira constrangedora e se transformando em meras declamações. Se as ciências particulares procuram cada vez mais legalidade; se elas são impelidas por meio daí, antes de toda reflexão, para tomarem o partido do determinismo, então na filosofia, em contrapartida, acumulam-se de modo crescente concepções pré-científicas e apologéticas da liberdade. (ADORNO, 2009, p. 181-182).

O determinismo cada vez mais presente nas ciências empíricas trabalha em desfavor da liberdade, assim como sua evolução em um modo de produção que, ao invés de acirrar as contradições sociais ao ponto de sua *fusão* revolucionária, é responsável por seu aprisionamento nos moldes bem específicos com que os homens produzem sua existência material. A liberdade, abstrata ou concretamente determinada, como conceito ou realização inerente a uma época histórica, presencia seu próprio ocaso ainda que se debata inutilmente em meio à heteronomia reinante com que as sociedades produtoras de mercadorias a confinam; em sua *Crítica da razão prática* , Kant se lembrou de preservá-la mediante o bom ou mau uso que o sujeito dela faz, se esquecendo que este não dispõe, sem mais, dos imperativos categóricos resultantes da abstração hipotética em que consiste, mas do modo como os indivíduos, socialmente, a determinam.

Em relação ao marxismo tradicional de Lukács, a dialética adorniana assiste a um desenvolvimento sem precedentes quando, no percalço histórico da dominação, opera analiticamente uma verdadeira genealogia; a tríade Kant – Hegel – Marx, nesta acepção, combate o pensamento anterior somente ao fundar uma nova tradição, sob a qual encerra, por sua vez, a liberdade – desta, em um conjunto específico de normas do qual resulta como abstração, ou na

conformação ao modo produtivo em que é concretamente determinada, nada mais resta a não ser o oposto daquilo que, originalmente, seu conceito reclamava. Assim como a liberdade, o esclarecimento encarregado de realizá-la se converte em seu contrário, com sua adequação crescente às formas dominantes:

Atrelado ao modo de produção dominante, o esclarecimento, que se empenha em solapar a ordem tornada repressiva, dissolve-se a si mesmo. Isso ficou manifesto já nos primeiros ataques que o esclarecimento corrente empreendeu contra Kant, o *tritador universal*. Do mesmo modo que a filosofia moral de Kant limitou sua crítica esclarecedora para salvar a possibilidade da razão, assim também, inversamente, o pensamento esclarecido mas irrefletido empenhou-se sempre, por uma questão de autoconservação, em superar-se a si mesmo no ceticismo, a fim de abrir espaço suficiente para a ordem existente. (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 92).

O iluminismo, ou o desenvolvimento do processo de esclarecimento que desemboca nele, é criticado por Adorno; seus aspectos repressivos são realçados, ao contrário da idéia esboçada por Kant em obras como *Was ist Aufklärung?*: nesta, a *razão das luzes* representa “a saída do homem de sua própria menoridade, da qual é o próprio culpado. A menoridade é a incapacidade de se servir de seu entendimento sem a direção de outrem” (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 81). Como Horkheimer, Adorno diagnostica a conversão histórica da razão de fim em si mesma em meio a serviço dos fins da dominação. O reverso da promessa iluminista é, assim, obtido, ao se perderem as reais oportunidades de emancipação humana que o movimento do esclarecimento, como um todo, trazia imbricado em seu âmagô. Neste aspecto, não só a *saída do homem de sua própria menoridade* é preterida, como a objetivação social de um projeto de liberdade, que, ainda em Kant, é meramente subjetivo.

O iluminismo é totalitário. Com esta frase, Adorno atesta os indesejáveis avatares iluministas, assim como, na substituição de uma forma de domínio por outra, a confirmação de uma lógica na história, que, mais para ele que os demais frankfurtianos, o princípio de identidade resume: presente em todos os sistemas de pensamento, este nada mais é que o reflexo ideológico de uma estrutura de poder perenizada ao longo dos tempos. Se Marx confunde conceitos distintos como exploração e dominação é porque, em último caso, relaciona o fim da exploração econômica à obtenção injustificada de um *éden* na Terra.

Razão principal pela qual Adorno entabula um diálogo com Freud, este, ao enfatizar a *libido* a-histórica, contribui para a compreensão do fenômeno ciclicamente observável da dominação e àquela distinção conceitual ausente no marxismo:

Com Freud, os frankfurtianos reconhecem que as bases para uma ordem social não podem ser tomadas como inquestionáveis. Hegel e Marx acreditavam que os seres humanos eram intrinsecamente sociais, e seu comportamento anti-social era o resultado de uma evolução institucional imperfeita (MATOS, 1999, p. 36).

Mediante tal diálogo e a análise psicológica que possibilita perpetrar, a constituição de um conceito freudiano como o *princípio de realidade* passa a consistir, assim e ao mesmo tempo, na renúncia básica ao prazer individual e no reconhecimento da lei moral (social) como heterônoma. Em Freud, a busca por autogratisação empreendida pelo indivíduo se choca com princípios gerais abstratos, como a noção de justiça, aos quais todos os membros da sociedade, impreterivelmente, devem se submeter; as tendências anti-sociais que daí se originam só se acirram quando, somada à repressão que a instância psíquica do *superego* implica e que cada um exerce sobre si, ocorre a sobre-repressão imposta pela constituição de uma forma social anômica:

“Quase toda relação emocional muito íntima entre duas pessoas que dura algum tempo – casamento, amizade, relações entre pais e filhos – deixa sentimentos de aversão e de hostilidade que só escapam à consciência como resultado da censura, da repressão. Se tal aversão e hostilidade estão presentes até mesmo em relações íntimas, pode-se imaginar o quanto estão manifestas nas relações nas quais não se encontram ligações libidinosas, sensuais, primárias” (MATOS, 1999, p. 37, grifo do autor).

Isso ocorre porque os indivíduos renunciam, desde a infância, aos sentimentos que nascem na família, mais precisamente em sua relação com os pais; como tais sentimentos surgem no núcleo constituído por tais relações familiares, célula da sociedade, cedo são habituados a abrir mão deles, exigindo, para tanto, que cada sujeito proceda do mesmo modo. Neste aspecto, a noção de justiça, por exemplo, não é oriunda dos juízos abstratos, que, como tais, norteariam aprioristicamente a práxis humana, mas da renúncia ao objeto de amor primordial que os homens experimentam no recesso de seus lares. O dever moral mascara um sentimento egoísta, que é o de negar aos outros aquilo a que se renuncia e que reside no amor – não dos homens uns pelos outros, mas entre seus pares familiares –, pois é neste *microcosmo* social que eles, ao mesmo

tempo, cedem aos apelos do amor maternal e aprendem a lhe dizer não, pelos tabus culturais que o cerceiam e a disputa em que, como objeto primevo da libido, é envolvido.

A sociedade promete ao indivíduo uma realização que não ocorre e, em seu curso cego e ao final, o que compete a cada qual é um sentimento semelhante ao da frustração; irrealizados, os homens não se encontram na malha social cuja tessitura depende de sua ação – ainda que, muitas vezes, sem consciência –, o que vivifica, por sua vez, este *colosso inconsciente que é o capitalismo sem sujeito*. O motivo por que Adorno busca um contato com noções freudianas como a formação do sujeito e, com este, a complexa constituição da sociedade da qual não pode ser dissociado, reside, principalmente, na insuficiência que o princípio de razão ainda exhibe em filósofos como Kant, Hegel ou Marx; ele trava tal diálogo sem se desviar do eixo argumentativo que só ao procedimento materialista, histórico e dialético é permitido explorar – o que, nas palavras de Horkheimer, pode ser exemplificado da seguinte forma:

A ação conjunta dos homens na sociedade é o modo de existência de sua razão; assim utilizam suas forças e confirmam sua essência. Ao mesmo tempo, esse processo, com seus resultados, é estranho a eles próprios; parece-lhes, com todo o seu desperdício de força de trabalho e vida humana, com seus estados de guerra e toda a miséria absurda, uma força imutável da natureza, um destino sobre-humano. Essa contradição é mantida na filosofia teórica de Kant, na sua análise da gnose. A problemática não-solucionada entre atividade e passividade, entre o *a priori* e o dado sensível, entre filosofia e psicologia, não é por isso uma insuficiência subjetiva, mas, ao contrário, uma insuficiência necessariamente condicionada. Hegel desvelou e desenvolveu essas contradições, mas por fim as concilia numa esfera espiritual mais elevada. Ao colocar o Espírito Absoluto como eminentemente real, Hegel se livrou do embaraço do sujeito universal, que Kant havia afirmado, mas não conseguiu caracterizá-lo corretamente. Segundo ele, o universal já se desenvolveu adequadamente, e é idêntico àquilo que ocorre. A razão não precisa mais ser meramente crítica consigo mesma, ela se tornou afirmativa com Hegel, antes mesmo de ser possível afirmar a realidade como racional. Em vista das contradições da existência humana, que continuam efetivamente existindo, e em vista da debilidade dos indivíduos diante das situações criadas por eles próprios, essa solução aparece como uma afirmação privada, como o pacto de paz pessoal do filósofo com um mundo inumano (...). (MATOS, 1999, p. 86-87).

Para além dos elementos de uma crítica da civilização presentes em Freud, nos moldes não-concebidos por Hegel e outros filósofos, a aproximação com a genealogia nietzschiana é o que autoriza Adorno a testemunhar a desconstrução dos valores cultivados pela tradição ocidental, de Platão ao iluminismo; em obras como *Genealogia da moral*, Nietzsche expõe o

nonsense de valores, que, derivados de convenções humanas, passam a constituir, com o tempo, uma espécie de *telos* inatingível à humanidade como um todo – a transmutação do seu caráter em algo puramente transcendental denota o grau de sua mendacidade. Mas, se frankfurtianos como Marcuse efetuam a distinção, ausente em Freud, entre *liberação psíquica* e *liberação política*, o que Adorno retém de Nietzsche é a análise que, preocupada com armadilhas especulativas, impede que se perca em uma infundável pesquisa genealógica a remeter para lá do *ser* historicamente condicionado do homem; a crítica nietzschiana, neste aspecto, indica o teor com que, apologeticamente, os conceitos do Ocidente se prestam a um culto irracional, a partir da mera ficção humana em que consistem, assim como auxilia a desvendar o crescente processo histórico de aprisionamento e reificação do desejo.

Marx via no desenvolvimento da técnica e da ciência a possibilidade de sua supressão, com uma intervenção do homem cada vez maior na natureza mediante o trabalho e o conseqüente aumento da tensão nas relações produtivas; se em sua obra há uma apologia do progresso, ela se orienta no sentido de combater a *pré-história* que a luta do homem com essa natureza e seu semelhante implicou até hoje – a promoção do encontro da humanidade consigo mesma é uma temática cara ao seu pensamento, ainda que assuma, ao final, proporções utópicas. Pois combater a racionalidade técnica e científica, a partir de seus próprios pressupostos, implica ignorar um desenvolvimento que não leva à apropriação coletiva dos meios com que é produzida, mas simplesmente redundando na nova adoração fetichista que dissocia tais meios de seus fins. Nietzsche alerta para o coeficiente destrutivo encerrado por esta racionalidade, ao criticar a perda da destinação humana pela ciência e a técnica; em sua análise desconstrutiva, o conhecimento não é um instinto, mas o resultado de uma luta, de um compromisso entre instintos. Entre o mundo a ser conhecido e as formas de conhecimento existem diferenças inconciliáveis e o sujeito cognoscente nada mais faz que *projetar*, na natureza, uma regularidade constante da qual ela, por si só, carece: “o caráter do mundo é o de um caos eterno; não devido à ausência de necessidade, mas devido à ausência de ordem, de encadeamento, de formas, de beleza e de sabedoria.” (MATOS, 1999, p. 34, grifo do autor).

Independentemente das considerações de teor cosmológico, a filosofia de Nietzsche é bem-vinda por libertar o objeto do conhecimento de seu jugo, ao extrapolar a dimensão em que é confinado pela dominação tecno-científica ou *arrancá-lo* do âmbito histórico, social e humano no qual, da mesma forma, sua realização é postergada pelo princípio geral da identidade. O sacrifício

do particular pelo universal constitui um tema recorrente em Adorno, ao atentar este para uma forma lógica de procedimento, que, desde o platonismo, busca igualar o objeto ao conceito – é assim que sua heterogeneidade se reduz aos princípios homogêneos das categorias conceituais compreendidas pelos grandes sistemas de pensamento. A interpretação que Adorno extrai da concepção nietzschiana lhe permite, assim, outra via crítica de acesso à objetividade historicamente maltratada pelo anseio totalizante do conceito, sem o apelo que a afirmação, negação ou suspensão de uma vontade, considerada em si mesma, pressupõe:

A especulação tradicional desenvolveu a síntese da pluralidade, concebendo-a na linha de Kant como um caos e pretendeu por fim acolher todos os conteúdos a partir de si mesma. Pelo contrário, o *telos* da filosofia é o aberto e o descoberto, tão anti-sistemático como sua liberdade de empreender inerme a explicação dos fenômenos (...). Nesse sentido se move o mundo burocratizado (...). Segundo a crítica de Nietzsche, o sistema não fez mais do que ilustrar a maldade dos sábios que se desfaziam de sua impotência política construindo em conceitos seu direito quase burocrático de dispor do *ente* (...). Do ponto de vista da história da filosofia, os sistemas – sobretudo os do século XVII – tinham uma finalidade de compensação. A mesma *ratio* que, em consonância com o interesse da classe burguesa, destruiu a ordem feudal e sua forma de reflexão espiritual, a ontologia escolástica, sentiu, em seguida, angústia diante do caos quando se deparou com ruínas – que eram sua própria obra. (MATOS, 1999, p. 93-94).

Paralelo ao fenômeno da liberdade, que nunca é em si mesmo incondicionado, Adorno atenta para o crescente aprisionamento das suas formas de manifestação, no cumprimento de tendências históricas específicas; neste aspecto, é um herdeiro da tradição hegeliano-marxista, que, no entanto, de seu âmbito foge ao expor a ruptura entre natureza e história – a *fratura* entre sujeito e objeto reside, na verdade, não só no fracasso da tentativa de conciliação empreendida pelo hegelianismo, ao aliar realismo e idealismo, como no processo que, de Platão ao cartesianismo, culmina na subordinação cada vez maior do homem e da natureza ao seu próprio jugo. As modernas teorias do conhecimento constituem, apesar do *giro* copernicano, o pálido reflexo ideológico de uma dominação a se reproduzir, perenemente, tanto no exterior quanto no interior dos homens – a inversão epistemológica efetuada por Descartes se afigura, assim, uma etapa necessária à gradativa adequação das coisas ao sujeito cognoscente, pois, na condição de seu demiurgo, o homem projeta leis na natureza para dela dispor com uma facilidade a que não deixam de comparecer os avanços técnicos e científicos correspondentes:

Desde que o autor se atreveu a confiar em seus próprios impulsos mentais, sentiu como própria a tarefa de quebrar a força do sujeito, o engano de uma subjetividade constitutiva; já não quis mais continuar patinando por mais tempo nessa tarefa. Um de seus temas determinantes foi a superação contundente da divisão oficial entre filosofia pura, por um lado, e o concreto e o formalmente científico, por outro. (MATOS, 1999, p. 91-92).

A rebeldia contra o sistema implica uma nova forma de apreciação da história – ela se torna, em Benjamin e Adorno, fragmentos dos quais suas próprias ruínas são a garantia de que não há, definitivamente, uma experiência identitária entre razão e realidade; se não há um saber absoluto, seu desenvolvimento só pode se dar nos interstícios que a relação sujeito-objeto, compreendida pelo homem e a natureza ou o homem e seu semelhante, envolve, perdendo a consciência, nesse caso, o amplo poder conferido pela síntese dos desenlaces históricos. Ao considerar a contradição insuperável entre natureza histórica e história natural, no ensaio *A idéia de história natural*, de 1932, Adorno alerta que a dimensão ontológica do hegelianismo e do marxismo é agora regida pelas mesmas *leis cegas da natureza*, uma vez que, em sua ação, os homens não se reconhecem mais na realidade que transformam.

Da mesma forma que, ao enfatizar a importância do inconsciente nos processos psíquicos, Freud não reclama mais o homem como senhor de si mesmo, na filosofia negativa da história trazida a lume por Adorno uma observação semelhante é feita, à medida que o sujeito, antes ativo na determinação de seu próprio destino, a ele sucumbe – o processo de reificação que se avoluma provoca uma inversão na ordem que os termos sujeito e objeto ocupam, quando aquele, adquirindo o mesmo estatuto das coisas, deixa de fazer a história da qual, progressivamente, padece.

No ensaio de 32, Adorno descreve a natureza como algo imediatamente dado, o fundamento sobre o qual se estabelecem as mais diversas formas de relacionamento não só humanas; a dimensão histórica é apresentada como o sofrimento e a desagregação dessa *primeira natureza* – mas, natureza e história fatalmente convergem, por mais abstrata que seja a ação exercida pelo ser histórico do homem sobre aquela, pois a transitoriedade é o que permite a interpenetração de uma pela outra. Se a natureza pode ser definida como o *eterno* e a história como o *efêmero*, o filósofo, ao captar ambas na fusão que nunca deixa de acontecer, se detém neste caráter transitório que, então, é adquirido; desse modo, não só a história perde sua vocação humana, como a natureza é convertida em mercadoria submetida às leis do mercado e não escapa, assim, à força centrípeta da esfera de produção e circulação.

Diferentemente de Hegel, a história, aqui, não corresponde ao autodesenvolvimento do espírito rumo à sua realização, rumo à constituição dos povos, das nações, do Estado: ela é, antes, o martírio da natureza, seu sacrifício mediante uma razão que *adota a mesma atitude com relação aos objetos que o ditador com relação aos homens. Conhece-os para melhor os dominar*. Em obras como *Dialética do esclarecimento*, Adorno e Horkheimer buscam a origem mítica do impulso à dominação, em um mundo a desbravar, no medo diante do desconhecido e, mais que isso, na angústia que a perda da própria individualidade, na luta contra tais potências desconhecidas, implica; assim, mito, técnica e ciência surgem do anseio por controlar forças da natureza que, representadas pelo sensível e sua multiplicidade, constituem uma ameaça à autoconservação humana e suas leis. Os gestos de cólera ou apaziguamento com relação às potências naturais, mimetizados pelo sacerdote da tribo em tempos remotos, não possuem outro sentido que não este.

A ciência moderna, dando continuidade ao processo histórico de subjugação das forças naturais, apenas confere, com o auxílio da técnica, novo acabamento a um ciclo do qual não se liberta o homem pelas necessidades incessantemente recriadas; assim como o esclarecimento é enredado nas teias do mito ao combatê-lo, a dominação da natureza com a qual se conjuga representa, por sua vez, uma recaída na própria natureza – cientificamente, obriga-se essa *segunda natureza*, assim obtida e em sua adequação às normas analíticas vigentes, a falar uma linguagem historicamente imposta pelo formalismo matemático: *toda a natureza começaria por se lastimar se lhe fosse dada a palavra*, afirma Benjamin.

A racionalidade iluminista abole o mito e a magia ao preço de sua capitulação como método de conhecimento – ao explicar os fenômenos naturais, assim como desmistificá-los, essa razão abandona a imitação mimética de tais fenômenos, considerada em si mesma como irracional, pelo universal princípio de identidade; tudo, assim, passa a se resumir a tal princípio, da diversidade múltipla do aparentemente sensível ao que é logicamente identitário. Mas, se o iluminismo remonta a um processo que culmina no esclarecimento do século XVIII, concomitantemente ao controle técnico e científico cegamente efetuado, suas raízes já se encontram nos tempos antigos, com o mito a exercer o papel de sua constituição originária.

Adorno e Horkheimer chamam a atenção para o fato da razão como domínio datar de períodos anteriores ao iluminismo em questão; seu conceito, neste aspecto, é trans-histórico, ou seja, não diz respeito estritamente a uma época como o esclarecimento do século XVIII, mas

concerne à própria constituição da subjetividade, na medida em que, para comandar, o homem deve primeiro comandar a si mesmo. É assim que sua análise, na *Dialética do esclarecimento*, vai se deparar com a *Odisséia*, relato dos tempos mitológicos de Homero.

Na *Odisséia*, mais precisamente no canto XII, a viagem que o herói Ulisses e sua nau empreendem de volta ao lar, a Grécia, pressupõe inúmeros obstáculos que ele e os demais companheiros devem superar. O episódio é singular por ilustrar a atitude do homem diante de potências hostis, desconhecidas, que as forças da natureza encarnam; nisso consiste propriamente a essência do mito, no antropomorfismo que resulta da projeção do subjetivo sobre a natureza – “o sobrenatural, os espíritos e os demônios seriam as imagens especulares dos homens que se deixam amedrontar pelo natural” (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 22). Ulisses e seus marinheiros se encontram às voltas, então, com as sereias e o canto sedutor que pode arrastá-los às profundezas do mar. O artifício que adota para escapar ao fatal encanto prenuncia a atitude do empresário diante de seus subordinados na moderna linha de produção; para tanto, ele determina que os mesmos tapem os ouvidos com cera, ao passo que, sendo capaz de tudo ouvir, resiste apenas por ter seu corpo atado a um mastro. Ulisses, assim, representa primordialmente a subordinação que o corpo presta à mente, na divisão social que a história estabelece através do trabalho – mais que isso, como protótipo do sujeito lógico do esclarecimento, ele é o sujeito da dominação em sua roupagem mítica.

A justificativa para a divisão social do trabalho se encontra já nos relatos de Ulisses, em peripécias que são um prenúncio da constituição subjetiva moderna; o Eu, aprendendo a renunciar a si mesmo e aos seus desejos, consegue burlar, astuciosamente, as potências mitológicas representadas pela indeterminação interior e exterior, de tal modo que, da auto-imposição desse ascetismo arcaico até a organização disciplinar na fábrica, tudo contribui para a permanência ilimitada de um *estado de coisas* do qual, posteriormente, não se liberta tal Eu.

Outro relato significativo da *Odisséia* reforça, como a passagem mencionada, não só o sujeito e sua formação, como a subordinação a que se presta, desde primórdios, o objeto: na condição de natureza circundante ou como os fiéis companheiros de Ulisses, a ele compete sempre um papel secundário. Ulisses pode ouvir o canto das sereias e lhe resiste por ter o corpo amarrado, enquanto os marinheiros, que nada ouvem e obedecem docemente, abrem mão da própria autonomia. Ulisses, assim, é senhor do próprio destino e do destino alheio, como ilustra o trecho em que enfrenta os ciclopes no retorno a Ítaca. Polifemo, o ciclope que tem o olho

perfurado por Ulisses, indaga quem teria cometido tal ato e obtém, em troca, a resposta astuciosa: *Oudeis*; *Oudeis* ou Odisseu, em grego, significa ninguém, que é a alcunha pela qual Ulisses também era conhecido. Polifemo, criatura dotada de um olho só, representa a natureza rudimentar mutilada pela ação de Odisseu, que, a partir de então, passa a contar com um nome: Ulisses; em sua nova condição ele deixa, propriamente, de ser *ninguém* e inaugura, ao mesmo tempo, a dimensão cultural ou histórica na qual se insere, distintamente, o gênero humano.

Historicamente, a razão que se torna meio ou instrumento a serviço do domínio acaba por distanciar sujeito e objeto, corpo e alma, natureza e cultura – ela promove, mediante um controle de proporções telúricas, a renúncia àquilo de que o sujeito não pode, no fundo, prescindir; as paixões, emoções ou os sentidos, assim como a memória e a imaginação que compõem seu ser, são reprimidos pela racionalidade instrumental que o sujeito perpetra em nome de um universal despreocupado com seus aspectos empíricos ou particulares. Regida por números e pela linguagem da *mathesis universalis*, a *ratio* totalizante só é desafiada pelos acasos da natureza, que insistem em afrontar seus cálculos e índices estatísticos; mas aqueles se tornam apenas a outra face da moeda que estes pretendem, um dia, suplantarem, ao dispor a razão dos artifícios que o progresso técnico e científico nunca deixa de semear, em sua cega marcha rumo a lugar nenhum:

Hoje, quando a utopia baconiana de “imperar na prática sobre a natureza” se realizou numa escala telúrica, tornou-se manifesta a essência da coação que ele atribuía à natureza não dominada. Era a própria dominação. É à sua dissolução que pode agora proceder o saber em que Bacon vê a “superioridade dos homens”. Mas, em face dessa possibilidade, o esclarecimento se converte, a serviço do presente, na total mistificação das massas. (ADORNO/HORKHEIMER, 1985, p. 52, grifo dos autores).

Se o mito consiste numa forma rudimentar de esclarecimento, o esclarecimento recai na mitologia precisamente por combatê-la com as armas que prometiam, em relação a ela, a emancipação humana. O próprio anseio por libertação reclamado pelo homem indica o quanto este se encontra asfxiado pelos condicionamentos históricos e sociais, que, na diferença instaurada pelos momentos contraditórios de sua composição, não convocam a uma superação sintética, mas contribuem ao encerramento cada vez maior em suas formas e a justificação ideológica do meramente existente.

A ciência marxista também cai nessa cilada, ao pretender suprimir o método empírico-científico consagrado pelo positivismo através do materialismo histórico-dialético; em Hegel e

Marx a história é mais que científica, é a dimensão ontológica em que o ser do homem se realiza para além das contradições com que o modo de produção presente o caracteriza. O problema reside na incompatibilidade que a teoria encontra em uma práxis voltada estritamente para a transformação política, uma vez que a questão transcende a mera esfera da *polis* na qual a concentram os marxistas tradicionais: estes se recusam a ver as poderosas injunções econômicas que envolvem os movimentos político-sociais a clamar por mudanças. Mais que isso, a interpretação ortodoxa de Marx que Lukács e outros consagram se enreda nas teias do sistemático e universal princípio de identidade, ao qual tudo, das mercadorias disponibilizadas pela indústria e o comércio – com uma autonomia maior que a de seus produtores – aos mais sofisticados filosofemas metafísicos, é necessariamente subsumido.

Se o jovem Lukács, ao questionar os dogmas do marxismo-leninismo e sua excessiva centralização partidária, demonstra um relativo avanço na compreensão das idéias de Marx, a reviravolta que caracteriza a segunda fase de sua carreira é sintomática dos males de que padecem os sectários dessa doutrina; o que a cartilha marxista prescreve, na verdade, não deixa de incluí-la na ordem do dia de uma tradição que, por abominar o autoritarismo, se torna, ela própria, autoritária. Se Marx está certo, ou seja, que *a história se repete primeiro como tragédia, depois como farsa*, como combater a opressão cíclica que não cessa, com uma história a se perpetuar sempre como a visão dos vencedores? Ou o retorno do *sempre idêntico*, que, no âmbito industrial tardio, faz com que tudo se repita como nos ciclos da natureza?

Ao abandonar a visão sectária da luta de classes, o que frankfurtianos como Adorno pretendem é mostrar que a história se prolonga para além do jogo entre vencedores e vencidos, sendo que, muitas vezes, o revanchismo é o que caracteriza estes últimos quando se encontram no poder; no episódio da Revolução Francesa isso se torna claro, quando Saint-Just defende a morte do rei Luis XVI pelo simples fato de ele não pertencer à categoria *povo* – da Revolução ao Terror, ou da justiça popular à guilhotina, tudo se consuma em nome da perenização do poder das coisas sobre os homens, já que sua ação não prima mais pelo cumprimento dos abstratos princípios universais propalados pelo idealismo. No caso de Adorno, mais que o conceito de classe social, o que está em jogo é a noção de sujeito – diante do fenômeno contemporâneo da atomização social, cumpre verificar, em sentido inverso e genealógicamente, se o problema que seu ocaso levanta não se encontra em sua própria origem.

É aí que sua análise se distingue, uma vez mais, daquela empreendida pelo marxismo da tradição; em Lukács, o procedimento analítico do materialismo dialético estaca nos limites ontológicos do ser social, cujas dimensões são garantidas apenas pelo totalitarismo que leva o seu nome. Oposto às tendências totalitárias, quaisquer que sejam, o conceito de indivíduo, desde Kant, resgata um momento que o idealismo objetivo de Hegel pretendia recriar: a espontaneidade. Só que a subjetividade espontânea, preservada ou renovada, se depara com questões atravancadas não só pela heteronomia reinante, como pelo que a expõe sua conceituação mesma; como se não bastassem as aporias inconciliáveis que o sujeito kantiano leva consigo, em sua penosa formação, o contraste posteriormente exercido pela sociedade vai recusar cidadania às abstrações conceituais que entram em sua composição.

Escovar a história a contrapelo – ao desenvolver o método em parte herdado de Benjamin, Adorno submete a filosofia da tradição a um crivo crítico que não perdoa até mesmo a *santíssima trindade* estabelecida pelo pensamento de Kant, Hegel e Marx. Para Lukács, por exemplo, o pensamento moderno atinge seu ápice com tais autores, sendo a filosofia que se segue, necessariamente, uma filosofia da decadência – fato do qual Adorno não discorda, mas, no aprofundamento promovido por sua interpretação do materialismo tanto o germinal da dominação, sob o modo de produção antigo, é trazido a lume, como a crise em que o indivíduo moderno se vê enredado acaba por remontar ao contexto que devia celebrar o seu advento: o iluminismo do século XVIII.

Na *Dialética negativa*, Adorno dedica um capítulo a aspectos da filosofia teórica e prática kantiana, que, mesmo com os elementos antinômicos da crítica, resultam em abstrações – estas, por fim, disseminam um uso dogmático da liberdade, que Kant insiste em confundir com a lei moral. Se, na *Crítica da razão pura*, ele hipostasia os entes inteligíveis, colocando-os fora do campo da experiência possível, no que não difere dos filósofos da tradição, é porque insiste em preservá-los ainda que o conhecimento não possa se aproximar deles; as restrições agnósticas que a arquitetura kantiana reserva a tais entes, dispostos aprioristicamente como formas objetivas com as quais seu idealismo não se ocupa, não são apenas uma maneira de lidar com o ultrapassado ceticismo de Hume: elas também refletem o momento promissor em que a classe burguesa, detentora dos meios de produção do conhecimento, podia prescindir do receituário cético no lento processo de secularização do saber.

A crise social, assim como a que envolve a hodierna concepção de indivíduo, é arqueologicamente buscada no contexto em que se dá sua produção mesma, com imperativas determinações – que não fogem ao âmbito da sociedade de classes – a ditar suas normas; para Adorno, se a *Crítica da razão pura* se ocupa da possibilidade de conhecimento reservada às faculdades subjetivas, assim como ao objeto que as ciências particulares prescrevem a si mesmas – a natureza –, a *Crítica da razão prática* se incumbe de opor ao reino natural, cognoscível pela mera disposição do material sensível, uma possibilidade que unicamente diz respeito ao homem: a liberdade.

Mas a liberdade kantiana, tanto na *razão pura* como na *razão prática*, é hipostasiada sem maiores justificativas; como algo *em si mesmo*, ela é preservada na forma de um dogma moral cujos resquícios medievais a laicização do conhecimento ainda traz consigo. Em Hegel, tal hipóstase é combatida do seguinte modo: a liberdade se depara com seu contrário, a não-liberdade, e só com a superação das antíteses entre uma e outra se alcança um resultado concreto – mediante o movimento que a dialética hegeliana põe em marcha, o absurdo de um *em si* acaba redundando em pura abstração, ainda que esta filosofia tenha se perdido, na determinação de conceitos como a liberdade, nos emaranhados que o idealismo absoluto não deixa de exibir.

Para falar de liberdade, Kant tem que opor antinomicamente o sujeito puro ao sujeito empírico; se ela é a condição incondicional, sem a qual os fenômenos não são produzidos, o sujeito, que com suas ações a pratica, não pode ser outro senão o sujeito empírico. Neste aspecto, fracassa seu intento ao tratar da liberdade da vontade: a linha que demarca o empírico e o inteligível é traçada em meio à empiria, em meio à práxis que envolve não só o sujeito, como todos os sujeitos dotados de vontade. Antecipando as abstratas metafísicas contemporâneas, em que a pergunta acerca da liberdade da vontade recai sobre o indivíduo separado da sociedade, ou o particular isolado de seu contexto, esta questão remete à ilusão que só um *ser-em-si* absoluto encerra. A conexão de todos os indivíduos media o que um indivíduo, pretensamente, é em si mesmo; em outras palavras, “por meio da mediação, ele mesmo se torna aquilo que, segundo a sua consciência da liberdade, ele não quer ser: heterônomo” (ADORNO, 2009, p. 181). No contraste entre a experiência subjetiva restrita e o universal que se pretende atingir por tais vias, até mesmo quando se reconhece a não-liberdade, no caso, em condições de uma causalidade psíquica imanentemente fechada, ela tem que ser buscada no sujeito isolado – que nada tem de isolado, propriamente; a liberdade kantiana enfrenta dilemas resultantes da redução de seus

imperativos ao arbítrio moral do homem, ao desconsiderar condicionamentos que, instauradores da diferença, sempre acompanham as ações pretensamente apartadas de seus agentes.

As antinomias de Kant, no entanto, buscam preservar a liberdade individual dos determinismos que, posteriormente, a circunscrevem cada vez mais ao seu próprio âmbito; destarte as determinações sócio-históricas de Hegel e Marx, assim como a investida cerceadora do cientificismo positivista, essa busca reverbera o eco de um fracasso que a época de Kant não compreende e que se deve à felicidade – abstratamente sacrificada pelo filósofo de Königsberg à liberdade – obtida, então, pela burguesia em meio ao modo produtivo sob o seu comando. Ao alimentar tais ilusões, o eudemonismo burguês não se dá conta da gradativa inconsciência em que o envolve o processo histórico – este, segundo Marx, se não se pauta pela transformação revolucionária da sociedade, degenera na completa ruína das classes em luta:

“Não se deve formar a concepção estreita de que a pequena burguesia, por princípio, visa a impor um interesse de classe egoísta. Ela acredita, pelo contrário, que as condições *especiais* para sua emancipação são as condições *gerais* sem as quais a sociedade moderna não pode ser salva nem evitada a luta de classes. Não se deve imaginar, tampouco, que os representantes democráticos sejam na realidade todos *shopkeepers* (lojistas) ou defensores entusiastas desses últimos. Segundo sua formação e posição individual, podem estar tão longe deles como o céu da terra. O que os torna representantes da pequena burguesia é o fato de que sua mentalidade não ultrapassa os limites que essa classe não ultrapassa na vida, de que são conseqüentemente impelidos, teoricamente, para os mesmos problemas e soluções para os quais os interesses materiais e a posição social impelem, na prática, a pequena burguesia. Essa é, em geral, a relação que existe entre os representantes políticos e literários de uma classe e a classe que representam” (MARX, 1956, p. 250 apud COUTINHO, 1971, p. 18, grifo do autor).

Mais que a noção de classe social, o conceito de sujeito e a crise que o envolve constituem o objeto primeiro das considerações adornianas; se as abstrações antinômicas de Kant não são suficientes para determinar o indivíduo, assim como a relação deste com a natureza e seu semelhante, é na filosofia hegeliano-marxista que Adorno encontra o ponto de apoio que seu pensamento necessita diante do fenômeno inusitado do capitalismo. Além de todas as determinações que a filosofia idealista da história traz em seu bojo e cujo fracasso, atestado pela análise marxiana do fetichismo da mercadoria e a inversão na relação sujeito-objeto, responde pelo *status quo* atual,

para a experiência não-domesticada, o espírito objetivo e por fim absoluto de Hegel e a lei valorativa de Marx que se impõe sem a consciência dos homens são mais evidentes do que os fatos manipulados pelo funcionamento positivista das ciências que hoje se prolonga até o cerne da consciência ingênua pré-científica; em nome da fama mais elevada da objetividade do conhecimento, esse funcionamento desacostuma os homens em relação à experiência da objetividade real à qual eles também estão submetidos em si mesmos. (ADORNO, 2009, p. 250).

Mas a filosofia que falava na predominância de “um elemento objetivo sobre os indivíduos singulares” (ADORNO, 2009, p. 250) não a qualifica como alternativa segura ao determinismo empírico-científico a se alastrar teluricamente, e que, neste aspecto, termina por naufragar – pois capitula ante o mito de uma natureza que, por ser perfeitamente conhecida, jaz subjugada desde as raízes de seus processos mais elementares até a consciência que a produz, a qual, por isso, deixa de ser propriamente consciência; após analisar a situação do indivíduo, de seus dias mais felizes à condição atual, Adorno não faz concessões à dialética que empreendeu seu desenvolvimento, assim como almejou uma aliança sua com a objetividade social circundante: a dialética hegeliana.

Se Lukács e a ortodoxia marxista não escapam da tradição que a lógica identitária insiste em inseri-los, mesmo que sua teoria seja indistinta da ação prática e política, é porque o pensamento sistemático os envolve ainda de forma a obstruir um campo de visão incapaz, por si só, de dar conta do processo de dominação crescente; conforme Adorno, essa tendência, reflexo de condicionamentos históricos e sociais que se intensificam ao ponto de tornar impensável uma ruptura nos moldes pretendidos, é a extensão que o acúmulo de capital e a abstração na troca de valores pressupõem historicamente. Etapa necessária à sua constituição, o idealismo filosófico até Hegel também não desmente essa tradição em tudo condizente com o *estado de coisas* atual e a subjacente lógica inerente ao moderno sistema produtor de mercadorias.

É assim que o capítulo da *Dialética negativa* que aborda a filosofia de Hegel, *Espírito do mundo e história natural*, recebe de Adorno atenção especial, pois se trata de desmascarar a pretensão de unidade ou síntese a permear todo e qualquer pensamento sistemático da identidade; a história filosófica que conhece o giro copernicano e a reviravolta epistemológica implicada por tal mudança de perspectiva desemboca, necessariamente, no hegelianismo, restringindo-se sempre seu processo constitutivo ao âmbito da produção e circulação de mercadorias. Por mais abrangente que seja, o pensamento nunca se dá às margens do universal valor de troca, assim

como dos saques e guerras de conquista a ele relacionados; Hegel não constitui exceção, sendo seu esquema conceitual o corolário de uma época responsável pela imposição da hegemonia econômica e cultural européia em escala mundial.

A filosofia da história hegeliana vê nos fatos e na forma como estes se conjugam, concatenando-se, a consumação de uma lógica ascendente própria: como Napoleão a cavalo, a burguesia encarnava a Razão a galope, uma vez que nada representava empecilho ao seu anseio libertário. Toda e qualquer diferença, mesmo que histórica, era suprimida mediante o movimento que o conceito circunscreve no interior de um sistema cuja lógica, definitivamente, não subsume a sociedade – esta, pelo contrário, o envolve de tal modo que passa a consistir em um mero reflexo das contradições que caracterizam a maneira pela qual os homens produzem a sua existência material. Mas, ao desconsiderar a impossibilidade de superação de tais aporias e, apressadamente, clamar por sua conciliação sintética, Hegel não percebe o quanto a história lhe escorre pelos dedos, no que é prontamente corrigido por Adorno:

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. Ela não teria sido possível, nem teria tido sucesso se a burguesia já não tivesse ocupado em 1789 os postos-chave da produção econômica e sobrepujado o feudalismo tanto quanto o seu vértice absolutista por vezes aliado com o interesse burguês. (...) Todavia, só muito dificilmente essa tendência à ruptura histórica teria se realizado sem a aguda má gestão absolutista da economia e sem a crise financeira na qual fracassaram os reformadores fisiocratas sob o reinado de Luis XVI. A penúria característica ao menos das massas parisienses pode ter desencadeado o movimento. No entanto, em outros países, onde ela não era tão intensa, o processo burguês de emancipação aconteceu sem revolução e sem tocar inicialmente na forma de dominação mais ou menos absolutista. (ADORNO, 2009, p. 251).

Por mais que busque se pautar pela ruptura dos ciclos históricos, Hegel e sua filosofia são envolvidos por formas que, se não permanecem as mesmas, em todo caso representam a perpetuação do domínio sob outros meios; ademais, a tessitura contraditória dos diferentes modos de produção, ao longo da história, até sua desembocadura no contexto do capitalismo avançado presente, impede que o pensamento hegeliano adquira o caráter de síntese que a diferença dos momentos necessariamente instaura no interior de seu sistema. A consciência que deixa de ser infeliz e se reconcilia com o outro que não ela é um truísmo evidenciado pelo filósofo em sua *Lógica*, mas que não encontra paralelos na realidade sócio-histórica, nem com ela efetua uma

Aufhebung. O princípio de identidade assim propalado em nada difere daquele instituído pela tradição histórica, sendo, pelo contrário, o que as sucessivas formas da dominação revestem antes de sua consumação final mediante o totalitarismo. O Estado não é aquele reino em que liberdade e necessidade se enlaçam e o espírito do mundo (*Weltgeist*) empreende o vôo que a *ave de Minerva* convoca mediante o conceito e seu permanente desenvolvimento – no pensamento burguês, tais ilusões servem de pretexto para os grandes assaltos imperialistas que o progresso e as contínuas revoluções sempre reclamam em sua marcha inexorável e avassaladora.

O *espírito do mundo* não é apenas, em Hegel, algo que paira acima dos sujeitos individuais: ele constitui um fetichismo na medida em que o filósofo dele disponibiliza como algo previamente estabelecido. Se é teleologicamente que se dá sua concretização, o *a priori* de sua realização é, de antemão, algo posto – é o homem vivo e real que produz a história, não heróis que, na perseguição de seus fins, a vivificam com suas lutas e combates gloriosos. Para Adorno, o princípio unificador do espírito do mundo corresponde à secularização do antigo conceito da onipotência divina, desta vez despida da graça e providência que sempre a caracterizaram. No entanto, a dinâmica social pregada por Hegel é correta quando enfatiza que o indivíduo só se realiza através de sua mediação, pois é esta objetividade que promove o fim da cisão entre o espírito individual e a situação histórica que vive.

Nas fases em que o espírito do mundo, a totalidade, se obscurece, mesmo as pessoas notoriamente dotadas não conseguem se tornar o que são; em fases favoráveis, tal como o período durante e logo após a Revolução Francesa, indivíduos medianos foram elevados muito acima de si mesmos. (ADORNO, 2009, p. 255).

O declínio particular do indivíduo se dá em conformidade com o espírito do mundo porque este está à frente de seu tempo; por vezes, se associa a essa fatalidade a consciência da possibilidade de que tudo poderia um dia ser diferente, transcendendo o sempre igual. A música de Beethoven e a filosofia de Hegel são antecipações de tais possibilidades, uma vez que os instantes em que um particular se liberta, sem restringir algum outro por meio da própria particularidade, representam a ausência de entraves que caracteriza a reconciliação com a objetividade. Este é o triste consolo que acompanha a burguesia, dos dias mais áureos até a época tardia:

A filosofia da história hegeliana não foi, senão em uma medida bastante diminuta, independente do fato de nela, já se afastando, ressoar o badalar do sino de uma época em que a realização da liberdade burguesa era movida por um tal sopro que chegava a ultrapassar a si mesma e a abrir a perspectiva de uma reconciliação do todo na qual a sua violência se aniquilaria. (ADORNO, 2009, p. 255).

O espírito do mundo é válido na medida em que vivencia sua negatividade, pois, para Adorno, a humanidade só existe na interpenetração total – o que preserva a *teodicéia hegeliana do aquém* das críticas que filósofos como Schopenhauer lhe destinam, impossibilitados pela dúvida de contradizer se a vontade de vida precisa ou não, para além da mediação social, ser afirmada.

Ainda que não possua um caráter sintético, a dependência na qual o indivíduo se encontra com relação ao todo é um achado que a filosofia de Hegel, por ter vivido dias melhores, consegue tornar compatível com seu ideal. Apenas tal motivo a justifica, pois a contradição observada por Marx entre o desenvolvimento das forças produtivas e a manutenção das mesmas relações sociais de produção tanto denuncia sua mendacidade, como confirma a tese de que a felicidade individual depende da felicidade substancial da totalidade, da qual é indissociável. Entretanto, a preponderância universal do valor de troca, ou o fetichismo da produção pela produção, impede a conciliação das duas formas em que se manifesta, propriamente, o *Weltgeist*: espírito subjetivo e espírito objetivo. “O desencadeamento das forças produtivas, ato do espírito que domina a natureza, possui uma afinidade com a dominação violenta sobre a natureza” (ADORNO, 2009, p. 255). Nestes termos, a falta de conciliação com a objetividade social reduz o espírito subjetivo à condição de categoria histórica, ou seja, *algo que surgiu, que se altera e é virtualmente perecível*; se seu desenvolvimento depende do desencadeamento das forças de produção, isso atesta como a inconstância do eudemonismo burguês está atrelada à ideologia corrente, condição sem a qual não se realiza:

Em tais fases, o espírito do mundo, totalidade dos particulares, pode se converter naquilo que ele soterra sob si. Salvo um engano completo, essa é marca distintiva da época atual. Em contrapartida, em períodos em que os viventes necessitam do progresso das forças produtivas ou ao menos não são visivelmente ameaçados por esse progresso, prepondera com certeza o sentimento da concordância com o espírito do mundo, apesar da contracorrente cheia do pressentimento de que tudo não passa de um cessar fogo; e isso mesmo com a tentação para o espírito subjetivo de, sob a pressão dos negócios, passar rápido demais para o lado do espírito objetivo, tal como aconteceu com Hegel.

(...) O espírito popular ainda não individualizado das sociedades primitivas que, sob a pressão das sociedades civilizadas, se reproduz nessas sociedades é planificado e solto pelo coletivismo pós-individual; dessa forma, manifesta-se o excesso de poder tanto quanto o puro engodo do espírito objetivo. (ADORNO, 2009, p. 256).

O culto do curso do mundo em Hegel, depois da *Fenomenologia do espírito* e da *Lógica*, ganha um novo capítulo com sua *Filosofia do direito*. Para Adorno, o direito é, por si só, o *fenômeno primordial de uma racionalidade irracional*; concomitante ao valor de troca que se alastra mundialmente, o princípio formal de equivalência que ele embute, ao inserir a todos igualmente, favorece a desigualdade na forma de um mito que sobrevive na humanidade que só aparentemente é desmitologizada. A redução das diferenças a uma unidade judicial acima de qualquer suspeita é o recurso de que se vale o direito, enquanto instância social de controle cujas sanções só atingem, mediante uma violência real, a plenitude de que gozam no mundo administrado. Se, nas ditaduras, ele passa imediatamente para o uso dessa violência, de forma mediatizada tampouco deixa de estar presente; como instituição ideológica a serviço daqueles que detêm propriedades, sendo a detenção de direitos jurídicos uma delas, a institucionalização do *droit* é também, como afirma Benjamin, a “institucionalização do poder e, nesse sentido, um ato de manifestação imediata da violência. A justiça é o princípio de toda instituição divina de fins, o poder é o princípio de toda institucionalização mítica do direito.” (MATOS, 1999, p. 50).

O capítulo *Espírito do mundo e história natural* encerra a crítica que Adorno, na *Dialética negativa*, destina ao idealismo alemão, sob a forma como se consumou, por fim, com Hegel; o *espírito* não se liberta das antinomias que caracterizam seu movimento contraditório, se emaranhando nos momentos que deviam, afinal, realizá-lo – quanto mais se debate em meio ao anseio unitário que lhe é inerente mais a realidade social que envolve se mostra avessa à pretensão do conceito. Ao desenvolver o método dialético, para além da totalidade hegeliano-marxista que ortodoxos como Lukács não deixam de exibir, Adorno localiza onde desemboca o princípio de identidade que subsume a si mesmo toda a diversidade do real: a dialética hegeliana. A recaída deste filósofo no mito de uma natureza completamente desmistificada pela história, dimensão ontológica que, com o auxílio do *otimismo oficial* corrente, funda e estabelece, é elucidativa justamente no ponto em que fracassa sua metafísica; para Adorno, a filosofia só obtém êxito quando compreende o “ser histórico como um ser natural em sua determinação histórica extrema, lá onde, ele mesmo, é maximamente histórico, ou quando consegue

compreender a natureza, como ser histórico, lá onde, em aparência, ela persiste em si mesma, no mais profundo de si, como natureza” (ADORNO, 2007). Mirar, ao mesmo tempo, a natureza como história e a história como natureza é tarefa que o idealismo objetivo de Hegel nunca cumpre, ao investir o sujeito na condição de senhor dum destino mítico jamais determinado.

Parte II LIBERDADE E NECESSIDADE: ANTINOMIAS

1. Positivismo ou linguagem e pensamento como determinismo

Adorno e Lukács concebem as epistemologias da atualidade como sucedâneas decadentes das grandes teorias modernas, como extensões do pensamento de Descartes, a exemplo do estruturalismo e da fenomenologia, ou apêndices da arquitetônica kantiana, tendências que o positivismo e o neokantismo, entre outras, perfeitamente demonstram; a diferença é que o filósofo húngaro se mostra condescendente, conforme sua visão clássica, com o pensamento que, da renascença cultural de primórdios da modernidade ao iluminismo europeu do século XVIII, continuamente evolui – a razão hegeliana, por fim, é para Lukács o apogeu de sua manifestação, o momento em que, nos termos da filosofia da identidade, *o real se torna racional e o racional, real*.

A dialética negativa praticada por Adorno busca desconstruir essa ilusão, na medida em que todo pensamento sistemático, ou seja, que reduz o múltiplo ou diverso ao âmbito do idêntico, é por ele condenado: a condenação resulta, antes, da dominação da natureza crescente e dos processos que, concomitantemente a ela, condizem com sua lógica. Ao denunciar o teor ideológico das correntes nas quais a filosofia se divide e fragmenta, Georg Lukács fornece um diagnóstico certo do crítico contexto contemporâneo que tais concepções refletem, mas capitula ante o *mito* marxista de que a humanidade, apesar de todo avanço técnico e científico, ainda vive na *pré-história*.

Seu ingresso na história só seria garantido pela adoção da práxis na qual, em conformidade com uma teoria própria, a apropriação dos meios produtivos faria parte da ordem do dia revolucionária; Adorno questiona não só o otimismo ingênuo de tal teoria, como a lógica totalitária que, nela imbricada, foi responsável pelo stalinismo, pela burocracia estatal, pelos expurgos e pelo fracasso do *socialismo real* supostamente praticado no leste europeu e outras regiões. O capitalismo de Estado, ou a economia gerenciada por tais meios, insufla um terror semelhante ao que os fascistas alemães despertaram quando, sob o pretexto de uma *Alemanha para os alemães*, se apropriaram da produção do país até então nas mãos de influentes banqueiros judeus. As semelhanças entre uma raça que se volta contra outra e uma classe social que faz o mesmo, ainda que as *ruínas* do capitalismo não contribuam para tanto ou, o que dá no mesmo, o momento da revolução não tenha amadurecido o suficiente, são ilustrativas de como tais modelos

político-econômicos bastam, por si sós, para enunciar algo mais do que o eco de um fracasso retumbante precisa para que, definitivamente, não volte a se repetir seu erro.

É no âmbito do marxismo de inspiração hegeliana que Lukács verifica a ideologia expressada pelo pensamento atual – embora equivocado ao amoldar sua filosofia à *ontologia do ser social* – e o divide em duas grandes formas de manifestação: como já observado aqui, elas correspondem ao *irracionalismo*, por um lado, e à *miséria da Razão*, por outro. No tratamento que dispensa a tais teorias do conhecimento, Adorno não procede de maneira diferente ao considerá-las grandes “momentos divididos de uma verdade cindida historicamente pela força” (ADORNO, 1969, p. 16, tradução nossa); a diferença é que não há um *continuum* dos pensadores renascentistas a Hegel, uma vez que o conceito de progresso, relativizado por Adorno, corresponde ao incremento cada vez maior do cego domínio, o qual, efetuado pelo sujeito, passa a dele prescindir nos termos da gradativa inconsciência geral. Adorno se distingue de Lukács neste aspecto, ao se libertar da ontologia que, fetichizada pelo progresso, ainda que o filósofo húngaro não se conscientize disso, traz como conseqüência, fatalmente, o culto de uma humanidade desembaraçada dos meios produtivos que a atrelam ao presente regime de propriedade:

Se, como ensinou Marx, a sociedade capitalista é ou não conduzida à sua ruína mediante sua dinâmica própria, não constitui somente uma questão racional, enquanto ainda não manipulamos o questionar: constitui uma das mais importantes questões de que a ciência social pode se ocupar. Mesmo as teses mais modestas, e portanto mais convincentes, do cientificismo sócio-científico, deslizam por sobre os problemas verdadeiramente mais difíceis, logo que tratam do conceito de problema (ADORNO, 1999, p. 159).

Assim, a crítica adorniana vai incidir sobre a cientificização da filosofia que a postura positivista, principalmente, compreende; desde Comte, os paradigmas das ciências da natureza são progressivamente adotados como métodos filosóficos, como um terreno de experimentação capaz de submeter o comportamento humano aos seus moldes, sejam eles psicológicos ou sociológicos. No entanto, a *física social* e suas variações nada mais são que modelos aos quais se adequam os agentes sociais na medida em que se predispõem a tanto, ou seja, que abdicuem de sua condição de sujeitos livres e independentes em nome da totalidade orgânica da qual são integrantes. Os conceitos com os quais os pensadores positivistas e neopositivistas trabalham

denunciam o dispositivo apriorístico aí implicado – uma vez patente, este só se distingue do idealismo kantiano e hegeliano em nome do cientificismo determinista que leva o seu nome:

Conceitos como o de hipótese, e o de testabilidade, que lhe é subordinado, não admitem uma simples transferência das ciências naturais às da sociedade. O que não implica concordância com a ideologia das ciências do espírito, segundo a qual a dignidade superior do homem não tolera qualquer quantificação. A sociedade dominante não despojou a si e aos homens, coagidos em seus membros, daquela dignidade, mas nunca permitiu que se convertesse num dos seres emancipados a que, conforme Kant, corresponde a dignidade (ADORNO, 1999, p. 159-160).

Espécie de prolongamento da sociologia positiva de Comte, sem o alto teor ideológico que não deixa de ser tão ideológico quanto, as modernas filosofias da linguagem buscam delimitar a totalidade do real ao que enunciam suas *proposições protocolares*. *Os limites da linguagem são os limites do meu mundo e o que não se pode falar deve-se calar* anunciam, antes, que a suposta imparcialidade dos juízos, como temor de capitular à ideologia reinante, nada mais é que o pálido reflexo de uma realidade social da qual, teimosamente, buscam se refugiar seus adeptos; a exatidão matemática nos enunciados e os conceitos axiomáticos, que não o são tanto quanto pretendem ser, são os recursos de que se valem – o que os opõem diretamente a teóricos críticos como Adorno, que insistem em apontar o quanto qualquer lógica, por mais neutra ou formal que seja, reflete o social em suas tessituras mais finas:

Porém é certo que a conexão possui em si ao menos uma configuração, seguramente cognoscível, diversa da encontrada na ciência da natureza mais antiga, donde se adotaram os modelos da sociologia cientificista. Como relação entre homens, esta conexão está igualmente fundada neles, no modo de circunscrevê-los e constituí-los. Leis sociais são incomensuráveis para o conceito de hipótese. A confusão babilônica entre os positivistas e os crítico-teóricos começa ali onde, apesar de aqueles afirmarem tolerância em face da teoria, a despojam, mediante transformação, em hipóteses daquele momento de autonomia que lhes confere a supremacia objetiva de sociais. Além disto, e Horkheimer foi o primeiro a assinalá-lo, fatos sociais não são previsíveis da mesma maneira que o são fatos das ciências naturais no interior dos seus contínuos mais ou menos homogêneos. Entre a objetiva conformidade às leis da sociedade, conta-se seu caráter contraditório, e finalmente a sua irracionalidade. Cabe à teoria da sociedade refleti-la e possivelmente derivá-la; mas não discuti-la através da excessivamente zelosa adequação ao ideal de prognósticos a serem confirmados ou refutados (ADORNO, 1999, p. 160).

A pretensão, formalizada ao extremo, que a filosofia da linguagem e seus derivados – herdeiros da sociologia apologética – possuem em se tornar independentes dos processos históricos e sociais constituem o reflexo de um anseio anterior, observado no empirismo inglês; este diz respeito àquele ceticismo que, aprimorado por sua figura mais proeminente, não deixa de estar presente nas considerações de filósofos como Wittgenstein: David Hume. Ao considerar a ciência dogmática, por se basear apenas na constância que o hábito confere à experiência, Hume, que supostamente avançara em relação às ciências da natureza de seu tempo, dá o passo que representa, na verdade, uma vitória de Pirro. Desenvolvido por Kant e em sua nova roupagem, o agnosticismo não se afigura mais que a vã tentativa, anteriormente malograda, de isentar juízos e categorias da inevitável carga ideológica condizente com a época histórica e seu contexto social próprio.

O esvaziamento formal proposto pelos filósofos analíticos, com conceitos como hipóteses, enunciados e problemas, é reforçado pela filosofia da ciência praticada pelo círculo de Viena e Karl Popper, entre outros; corretos em seu ardor anti-metafísico, estes, entretanto, não vêem o quanto o pensamento e a linguagem que o expressa, carentes de conteúdos determinados, são fetichizados pelos mesmos procedimentos lógico-formais que se pretendem independentes. Marx ensina que, se a aparência dos fenômenos não for distinta de sua essência, a ciência torna-se uma prática desnecessária, mesmo em sua forma dialética, uma vez que, neste caso, ou uma postura sectária é adotada ou a fuga ao campo aberto pelas contradições socialmente necessárias torna-se a estratégia corrente; nas palavras de Adorno, “ou o conhecimento da sociedade está intimamente vinculado a esta, e a sociedade transita concretamente à ciência de que é objeto, ou esta é somente um produto da razão subjetiva situado além de toda questão retrospectiva quanto a suas próprias mediações objetivas.” (ADORNO, 1999, p. 111).

O primado da lógica formal constitui o cerne da concepção positivista – na expressão de Popper, “da concepção cientificista de toda ciência, incluídas sociologia e teoria social” (ADORNO, 1999, p. 111). Acerca da controvérsia do positivismo na sociologia, para os lógico-analíticos se duas posições se apresentam contrárias, uma é falsa e a outra, verdadeira: seu raciocínio excludente não admite a coexistência lado a lado entre dois tipos diferentes de sociologia, assim como sua tolerância pacífica nos termos da adoção de *pontos de vista* opostos, o que, para Adorno, soa também infrutífero. A enfática pretensão de verdade é o que se busca, sobretudo, ainda que para tanto se tenha que submeter a uma formalização extrema seu conceito,

sempre à revelia dos conteúdos sociais responsáveis quer por sua veracidade, quer por sua mendacidade:

Resta saber se isto é aceitável para os positivistas; abala criticamente a tese fundamental da autonomia absoluta da ciência, do seu caráter constitutivo para qualquer conhecimento. Haveria que questionar se é válida uma disjunção convincente entre o conhecimento e o processo de vida real; se, ao contrário, o conhecimento não é em relação a este, e mesmo se sua própria autonomia, mediante o que se tornou independente e se objetivou produtivamente diante de sua gênese, não é por sua vez derivada de sua função social; se não constitui uma conexão de imanência, e igualmente, conforme sua constituição como tal, se se situa num campo circundante, atua também sobre sua estrutura imanente. Uma tal ambigüidade, por mais plausível, seria conflitante com o princípio da não-contradição, pois a ciência seria autônoma, e não o seria (ADORNO, 1999, p. 112-113).

Herdeiros que são do pensamento humiano, os sociólogos positivistas, e não só os sociólogos, hipostasiam o objeto do conhecimento a partir de um esquema prévio que, por maior que seja sua hipóstase, ainda é subjetivo; a suposta neutralidade, ou não inferência no objeto, resulta, antes, de uma predisposição em que, na sua observação, o mesmo não é afetado – em contrapartida, se ele afeta ou não o sujeito cognoscente, dada a dinâmica social própria ao (s) objeto (s) a ser (em) conhecido (s), é um problema de cuja abordagem o positivismo foge em todas as suas manifestações. O rigoroso conceito de validade científica objetiva que apresentam contrasta com a diluição representada pela filosofia, segundo eles, e é assim que buscam denegrir os dialéticos, ao afirmarem que estes seduzem de modo especulativo; se por especulativo não compreendem, como Hegel, o sentido de auto-reflexão crítica do entendimento, sua limitação e sua correção, mas, conforme o modelo popular, aquele que pensa futilmente sem compromisso, sem autocrítica lógica e sem confrontação com as coisas:

A partir do desmoronamento do sistema hegeliano, e talvez como sua consequência, a idéia de especulação se inverteu deste modo, tal como o queria o clichê fáustico do animal em árida charneca. O que deveria designar o pensamento que se despoja de sua própria limitação, adquirindo assim objetividade, é equiparado à arbitrariedade subjetiva: à arbitrariedade, porque a especulação carece de controles universalmente válidos; ao subjetivismo, porque o conceito do fato especulativo é substituído, com ênfase na mediação, pelo “conceito” que aparece como retorno ao realismo escolástico, e, conforme o rito positivista, como realização do pensamento, a se confundir audaciosamente com um ser-em-si (ADORNO, 1999, p. 114).

À semelhança do que acontece com os indivíduos no capitalismo tardio, toda a ênfase dada ao objeto resulta na nulificação do sujeito cognoscente, que, enquanto tal, reproduz ao invés de produzir um conhecimento científico, sob todos os aspectos, ideológico. Impossível de eliminar, a tensão entre sujeito e objeto é um tema recorrente nos escritos de Adorno; o erro das epistemologias contemporâneas reside em hipostasiar um dos termos em detrimento do outro e o positivismo, a exemplo da tendência que segue desde a escola de Hume, acaba se perdendo em meio às contradições do movimento da realidade justamente por ignorar tal fato. Se sujeito não é nada sem objeto, do mesmo modo objeto, sem sujeito, resulta em um patente *nonsense* que ressalta, por si só, a fraqueza da teoria do conhecimento de David Hume: enquanto acreditava poder prescindir do sujeito, ela estava, pra todos os efeitos, subjetivamente orientada.

A tensão entre os termos perpassa a história filosófica que, dos antigos até Kant, continua a perpetrar o mesmo erro que Hegel não ignorava e pretendia suprimir, então, sob os auspícios de uma dialética da contradição; no entanto, a ruína do pensamento sistemático não constitui indício suficiente para que o cientificismo social, em nome da autoridade da ciência que advoga, decreta, sem mais, a liquidação da filosofia. Espécie de elo final da cadeia Hume-Mach-Schlick, Carnap é um dos que representam o vínculo com o positivismo subjetivo mais antigo, pois, em seus *enunciados protocolares*, a mesma interpretação sensualista se mostra presente. A problemática de Wittgenstein foi, a partir daí, desencadeada, uma vez que tais enunciados são fornecidos à ciência somente através da linguagem, e não determinados imediatamente pelos sentidos. Nem por isso, entretanto, o subjetivismo latente que a postura positivista implica é rompido pela teoria da linguagem do *Tractatus*, o que leva Adorno à constatação de que:

O positivismo, para o qual contradições são anátemas, possui a sua mais profunda e inconsciente de si mesma (contradição), ao perseguir, intencionalmente, a mais extrema objetividade, purificada de todas as projeções subjetivas, contudo apenas enredando-se sempre mais na particularidade de uma razão instrumental simplesmente subjetiva (ADORNO, 1999, p. 114).

O erro do cientificismo positivista e de toda concepção determinista da realidade reside na ânsia que a apreensão de seu objeto, buscado a qualquer preço, desperta naquele do qual menos se pode prescindir: o sujeito cognoscente; este é reflexo ideológico de uma conjuntura de forças sociais, ainda que não queira nela interferir mediante o cultivo da propalada postura de neutralidade científica. O mito, denunciado pela suposta imparcialidade na observação dos fatos,

alude, aqui, ao cientista ou filósofo preocupado apenas em coletar dados empíricos com mínima influência sobre eles, dados que comprovam a veracidade daquilo que está, sem que assim se pretenda, socialmente orientado.

Se a tensão antitética permanece, por mais que pareça contraditória e digna de ser eliminada por critérios cientificamente verificáveis, é porque filósofos como Wittgenstein e Popper ignoram o procedimento dialético no qual o cientista social não pode, sem mais, ser excluído da sociedade responsável pela produção de seu próprio fazer científico. Como *puritanismo do conhecimento*, o positivismo alimenta, por vezes, o pavor neurótico do contato, um pavor psicologicamente explicável pelo receio de que o objeto seja contaminado pela interferência subjetiva do agente que nunca é apenas paciente – a objetividade é hipostasiada às custas daquele que entra, também, no processo do conhecimento sem que o queira, um processo do qual quer ser eliminado a fim de não correr o risco da acusação de subjetivismo.

No entanto, o subjetivismo latente constitui o contraponto objetivista do movimento nominalista que, desde o iluminismo, teimosamente se manifesta como *reductio ad hominem*; a filosofia da linguagem e, com ela, todo o arsenal cientificista são desvelados por tal redução, que Wittgenstein não ignorava e, sobre a qual, passou por cima como em relação ao antagonismo que permanentemente caracteriza o empirismo e os aspectos lógico-formais do conhecimento. A ausência de mediação entre facticidade e conceito, que, dissociados, tornam-se logicamente inconciliáveis, é o que polariza a postura de Wittgenstein e, por exemplo, o círculo de Viena – ainda que se irmanem em sua tentativa de reduzir à esfera lingüística e científica a totalidade do real, eles fracassam por não conjugarem a observação empírica dos fatos e os enunciados que, dela, são passíveis de depreensão.

Revela-se inútil a pretensão que uma lógica formalizada ao extremo possui de se tornar independente dos processos sociais que a envolvem – não há nada no interior da sociedade coisificada que não seja, propriamente, coisificado; ambicionar tal posição é o mesmo que apregoar a livre concorrência no tardio contexto em que o capitalismo monopolista vigora. Nestes termos, uma investigação científica que, investida de uma linguagem supostamente neutra, se apresenta depurada dos elementos ideológicos orientadores da pesquisa assoma como um absurdo inconcebível, um *nonsense* somente admitido entre os adeptos do círculo fechado voltado ao culto de um objeto que é irredutível a tudo, menos à sociedade que leva o seu nome.

Herdeiro do idealismo malfadado, o positivismo se vinga mediante uma cega apologética que só faz encaixá-lo cada vez mais nos quadros funcionais sociais – ele almeja galgar degraus fora dos quais sua reflexão não tem alcance. Para além do formalismo da experiência, a que esta se encontra confinada, o legado abandonado pelo idealismo, após a frustração de seus tentames, competiu:

A uma crítica da experiência que alcança até seu próprio condicionamento histórico e, em última análise, social. Pois a sociedade é imanente à experiência e não “allo genos”. Somente a tomada de consciência do social proporciona ao conhecimento a objetividade que ele perde por descuido enquanto obedece às forças sociais que o governam, sem refletir sobre elas. Crítica da sociedade é crítica do conhecimento, e vice-versa. (ADORNO, 1995, p. 189).

Em tal procedimento, a oposição entre forma e conteúdo levada em conta pela abordagem dialética é ignorada; uma vez que os conteúdos materiais e sociais se incumbem de romper a crosta formal a qual estão submetidos, irrefletidamente, pela análise positivista, a verdade assim desvelada não deixa de ocultar, no fundo, uma seleção obediente a critérios direcionados e ideologicamente não-isentos. Nas palavras de Horkheimer:

A exatidão é, nesse sentido, o objetivo da ciência. Entretanto, e aqui aparece o primeiro tema da teoria crítica, a própria ciência não sabe por que põe em ordem os fatos justamente naquela direção, nem por que se concentra em certos objetos e não em outros. O que falta à ciência é a reflexão sobre si mesma, o conhecimento dos móveis sociais que a impulsionam em certa direção: por exemplo, em ocupar-se da lua e não do bem-estar dos homens. (MATOS, 1999, p. 88).

Para Adorno, o fim da tradição hegeliana implica que os novos sistemas de pensamento se afigurem, antes, *sintomas do espírito da época*, que a sua autêntica manifestação. Nos países anglo-saxões, por exemplo, o terreno conquistado pelo círculo de Viena, que, entre outras coisas, inaugura o positivismo lógico, é responsável por sua atuação fora dos limites acadêmicos; isso significa que a dominação técnico-científica já não requer a opacidade ideológica com que contava a fim de se perpetuar indiscriminadamente – tanto na opinião pública, quanto nos meios em que circula a cultura científica e filosófica, ela se prolonga de forma transparente e descarada.

A pretensão de neutralidade nos processos sociais que formam a opinião e a ciência é um equívoco ao qual se alia o anseio anti-metafísico positivista; assim, é na condição de anátemas

entre si que positivismo e ontologia se digladiam em uma arena filosófica pouco afeita ao debate e à conciliação. Se Rudolf Carnap ataca como carente de sentido a teoria de Heidegger, este e seus epígonos relembram a questão do ser e o fato grave de seu esquecimento; mas, se ambas as correntes denunciam a metafísica como o inimigo comum, uma o faz com o intuito de se ater, como o próprio nome indica, ao positivo, ao existente, ao dado, ao passo que a outra busca renová-la mediante uma reviravolta de proporções subjetivas a começar, propriamente, com a indagação sobre aquilo que *é*.

Como se atêm ao meramente factível, os positivistas condenam a metafísica ao opróbrio de vagar em busca da terra prometida da ciência, uma vez que, como tal, seu estatuto se encontra perdido – assim, o caráter especulativo que a caracteriza é encerrado em um nicho que para eles nem sequer existe. Conforme preconizam as ciências particulares ou especializadas, a divisão e a classificação é o esquema a que obedecem e ao qual, sob o risco da proscrição de *pseudociência*, não escapam. O *espírito*, mesmo em sua dimensão histórica, é confinado a regiões ermas em que só sobrevive perdendo o que lhe confere autonomia; arduamente adquirida, esta qualidade do ser é o último resquício incômodo de uma época em que a filosofia era a ciência e as demais disciplinas, a ela reunidas, constituíam o saber absoluto, um saber que não se deixava capturar ou aprisionar pelo que, nele mesmo, é capaz de reduzi-lo à mera expressão de sua própria fenomenologia.

A divisão que o trabalho estabelece entre a práxis social e as ciências não permite que elas constituam a medida da verdade – neste aspecto, o que é falso no positivismo é a falta de reflexão sobre si mesmo e a cisão da qual suas práticas científicas não deixam de representar um pálido reflexo. Não é mais possível reunir duas tendências dominantes da filosofia em uma pretendida síntese, anseio que a época de Fichte e Hegel ainda guardava, pois em seu contexto de emancipação ela também quis ser o fundamento da ciência propriamente dita; esta, em sua forma de experiência já configurada e socialmente endurecida, se converte por sua vez em filosofia, em uma circularidade com a qual os *fanáticos do rigor lógico* pouco se incomodam. Para Adorno, a filosofia renuncia a si mesma quando se põe ao mesmo nível daquilo que dela deveria receber luz; se o critério de verdade é a existência da ciência enquanto tal, com todas as incoerências e irracionalidades que caracterizam o âmbito social de sua produção, então o positivismo, com seu respeito incondicional pelas coisas, não deixa de demonstrar uma consciência coisificada.

Se a metafísica ainda insiste no arcaísmo mitológico que a tipifica, a lógica formal subsume tudo a uma unidade que busca hipostasiar objetos – estes, para serem conhecidos, prescindem do próprio sujeito cognoscente. O idealismo objetivo de Hegel compreendia um e outro, assim como a negação dos momentos que leva à constituição de sua filosofia da identidade; assim, a justificação do meramente existente é o que se pode esperar da corrente de pensamento que paga, com respeito estrito pelo objeto, o tributo altamente apologético do seu culto. Mas, não é por essa razão que o procedimento dialético oposto e apregoado por Adorno se apresenta como um terceiro ponto de vista, senão a tentativa de superar os pontos de vista filosóficos e a arbitrariedade a eles inerente; o caráter mediatizado que o aparentemente imediato exhibe em suas muitas facetas é contemplado mediante um método que os formalistas lógicos veementemente ignoram – para chegar a tanto, eles prescindem de conteúdos que são, em última análise, sociais.

A apelação da filosofia à ciência, “a suas regras de jogo, à validade universal de seus métodos, com respeito aos quais se desenvolve, tem se convertido em uma instância de controle, que sanciona o pensamento livre” (ADORNO, 1969, p. 19, tradução nossa). A ciência, o meio mesmo da autonomia, se converte em um mecanismo da heteronomia porque o *espírito*, ao se restringir ao metodologicamente aprovado, encontra a si próprio submetido – nega que a dimensão responsável por sua realização, a liberdade, ainda se faz necessária. A crítica das filosofias existentes, ao contrário do que pretende o cientificismo, não demanda o desaparecimento da própria filosofia ou sua substituição por disciplinas especializadas, como a ciência social; o pensamento que não se deixa escravizar por seus objetivos, assim, reverencia a liberdade espiritual em uma forma não comportada pelas tendências filosóficas dominantes. Sua recusa às regras que o saber organizado impõe é o traço distintivo de um conhecimento que, formal e materialmente, rompe a trama social com a qual oculta a experiência de seus objetos e os descobre novamente.

Para Adorno, a filosofia deve se desembaraçar do *terrorismo* que suas duas grandes tendências dominantes propagam – no caso das ontológicas, a de não pensar senão o que é *puro* e, no caso das científicas, a de não pensar salvo o que está ligado ao corpo do reconhecido cientificamente como válido. Altamente suspeitas, as formulações positivistas se confundem com o que a filosofia tradicional erigiu e legou, enquanto desenvolvimento tardio seu: a aparência de que tais formulações são livres e auto-reflexivas, no entanto, se mostra compatível com a fadiga

exposta pela filosofia tradicional ao submeter-se, hoje, às regras de jogo científicas pretensamente isentas de seu conteúdo social.

Mas, a irremediável pobreza conceitual dos positivistas demonstra algo mais do que os indícios de uma consciência reificada costumam exhibir; a carência inerente ao espírito da época, com a qual esgrime “a inviolável virtude de quem não se deixa enganar com falsas aparências” (ADORNO, 1969, p. 23, tradução nossa), é outra característica marcante que suas formas regressivas não deixam de ocultar. Face ao arcaísmo mitológico que a outra metade da *verdade cindida historicamente pela força* denota, o culto ao progresso a qualquer preço, a que se presta o cientificismo positivista, não deixa de revelar o quanto

a crise do conceito humanista de cultura (...) é atribuída, na consciência pública, à filosofia como disciplina primeira, assim que, aproximadamente desde a morte de Kant, é vista como suspeita por suas más relações com as ciências positivas, ou ao menos, com as da natureza (ADORNO, 1969, p. 10, tradução nossa).

As reflexões que as *verdades de fato* positivistas permitem não são fenômenos de moda passageiros, mas, motivadas pela situação objetiva mesma, aquilo a que atendem tanto seus apoletas quanto os metafísicos da ala adversária; em busca da ontologia fundamental, estes, por sua vez, não apenas se enfurecem contra a mediação estabelecida pelos fatos, mas manifestam, pelo conceito, uma rebeldia com a qual justificam a idolatria cegamente devotada ao *ser*.

A submissão de todos os homens ao valor abstrato da troca é aquilo a que tal lógica se permite furtar, uma vez que a proposição de que são socialmente neutros é simulada por seu processo de redução a singularidades. Se a humanidade se encontra pré-formada pela situação técnica das forças produtivas – e as relações econômicas em que estas funcionam – é porque “o caráter abstrato do valor de troca está vinculado *a priori* à denominação do universal sobre o particular, da sociedade sobre seus membros coatos” (ADORNO, 1999, p. 125). A dominação dos homens pelos homens realiza-se, na verdade, por sua redução a agentes e portadores da troca de mercadorias, não por abstrações lógico-formais que os isentam de possíveis inferências em metodologias supostamente imunes a tanto. Ao estabelecer a distinção entre a visão dialética da totalidade e a positivista, o que Adorno pretende é realçar a objetividade de seu conceito dialético de totalidade,

aplicável a qualquer constatação social singular, enquanto as teorias de sistemas positivistas tencionam somente, pela escolha de categorias as mais gerais possíveis, reunir constatações sem contradição em um contínuo lógico, sem reconhecer os conceitos estruturais superiores como condição dos estados de coisas por eles subsumidos (ADORNO, 1999, p. 125).

É assim que, em sua infatigável luta contra a mitologia, o positivismo mitologiza a ciência, ao denegrir o conceito de totalidade como retrocesso mitológico e pré-científico; a orientação de seu caráter instrumental não se dá em direção à coisa e seu interesse, mas ao primado dos métodos disponíveis, o que inibe tanto o procedimento científico como o seu objeto – o indício de sua coisificação reside no tratamento dispensado tanto às coisas quanto aos homens, o que os iguala no mecanismo categorial de uma mesma subjetividade abstrata:

O cerne da crítica ao positivismo consiste em que este se fecha à experiência da totalidade cegamente dominante, tanto quanto à estimulante esperança de que finalmente haverá uma mudança, satisfazendo-se com os destroços desprovidos de sentido que restaram após a liquidação do idealismo, sem interpretar e descobrir a verdade, por sua vez, da liquidação e do liquidado. Em lugar disto, encontra dispar o dado interpretado subjetivamente e, de modo complementar, as formas puras do pensamento do sujeito. Estes momentos diferenciados do conhecimento são reunidos pelo cientificismo contemporâneo tão superficialmente como o fez outrora a filosofia da reflexão, que por este preciso motivo mereceu a sua crítica pela dialética especulativa. A dialética contém também o oposto da *hybris* idealista. Afasta a aparência de qualquer possível dignidade naturalmente transcendental do sujeito singular, compreendendo a este e às suas formas de pensamento como algo social em si: nesta medida, ela é mais “realista” do que o cientificismo com todos os seus “critérios de sentido”. (ADORNO, 1999, p. 125-126, grifos do autor).

A crítica de Adorno, neste aspecto, se assemelha a de Lukács na condenação que ambos fazem do cientificismo positivista e de manifestações a ele aparentadas, como o estruturalismo francês ou o neokantismo da escola de Marburgo – sem levar em consideração as correntes que ainda cultivam o tardio pensamento metafísico; mas, como Adorno o denuncia, o materialismo histórico-dialético praticado no leste testemunha sua própria cristalização em dogma estático, ou seja, a proposta de unificação com a teoria de Marx, contrariamente ao seu conteúdo, é o atestado definitivo de sua conversão ideológica. Lukács e outros filósofos de esquerda falham ao prorromper nessa direção; a conclusão não pode ser outra, já que a tese marxista da superação do conhecimento se mostra incompatível com a atitude de quem, na contramão dos tempos que correm, ainda se propõe filosofar.

A possibilidade de modificação radical do mundo como coisa dada, aqui e agora, é o que resulta imune às interpretações supostamente mais fiéis ao legado de Marx; afinal de contas, o proletariado a que se dirigia não estava integrado e empobrecia visivelmente, ainda que o poder social, mesmo em casos graves, não contasse com os meios de afirmar-se com força incontida. Embora Marx tenha sido o último a arrancar o pensamento do curso real da história, a filosofia se encontra hoje na situação distinta que a postura coerente e livre exige dela e que a social-democracia só permite ao preço de sua própria retratação como sistema de governo.

Apesar do diagnóstico crítico preciso, Marx erra ao profetizar o fim da filosofia como Hegel, que, conhecedor da transitoriedade da arte, vaticinou equivocadamente o seu ocaso: independentemente da diferença de suas formas de experiência, arte e filosofia, entretanto, convergem quanto ao conteúdo de verdade que possuem, uma vez que a duração não abreviada de sofrimento, angústia e ameaça ainda demanda ao pensar não-realizado que nunca se abandone. Tal conhecimento – como aquele que reconhece, sem se colocar de lado sob o pretexto de uma práxis qualquer, que o mundo que podia ser agora um paraíso, pode chegar a ser amanhã um inferno – seria desde já filosofia; é em seu aspecto não-verdadeiro que a totalidade deve ser pensada, e toda teoria que renuncia a isso propõe meramente um condicionamento do idealismo, pois não leva a cabo a realidade social e política em sua dinâmica complexa.

A tendência antropocêntrica subjacente às concepções idealistas é algo que definitivamente se perdeu; mas, a oposição da filosofia a tais concepções, nos últimos cinquenta anos, só é legítima quando é feita ao enunciado decorativo, à explicação do mundo, como se se tratasse da liberdade mesma, ou à *hybris* do espírito que pretende se alçar ao absoluto. As recentes modificações da cosmologia atestam que o avanço das experiências científico-naturais pressupõe sua assimilação pelo espírito, sem que este recorra a analogias e sínteses elementares – assim, seu denominado reino e tais experiências se abrem reciprocamente, mas de forma infecunda, pois a ocupação do espírito consigo mesmo e com o mundo social muitas vezes aparece como um jogo frívolo. O conhecimento não-limitado das leis de mobilidade da sociedade é a tarefa diante da qual a filosofia se apresenta como pouco afirmativa ou capaz de estabelecer algo em sentido positivo; é desse modo que, ao volver contra o idealismo, o pensamento corrente se coloca como resignação em lugar da pretendida explicação militante:

Contra essa resignação, brota no idealismo um momento de verdade. O materialismo realizado seria hoje o fim do materialismo, da dependência cega e

humanamente indigna do homem frente às relações materiais. Assim como o espírito não é o absoluto, de igual modo tampouco está orientado em relação ao ente. Só reconhecerá o que é quando não o suprimir. A força dessa contradição é hoje a única medida da filosofia. É tão inconciliável com a consciência coisificada, como o foi com o entusiasmo platônico; seu excesso mesmo permite designar por seu nome próprio ao universalmente condicionado. (...) Só o pensamento, e sempre que seja sem reservas mentais, sem fazer-se ilusões de um reino interior que corresponda à sua falta de funcionalidade e à sua impotência, é capaz de encontrar uma saída na ordem do possível, daquilo que ainda não é, onde tanto os homens como as coisas se encontrariam em seu lugar correto. Como a filosofia não serve para nada, não envelheceu; inclusive com respeito a isso não se deveria insistir, se não se quer insistir às cegas em sua culpabilidade: a autopostulação. (ADORNO, 1969, p. 22, tradução nossa).

Todo o pensamento contemporâneo padece do mesmo mal, que consiste na idéia de uma *philosophia perennis* transmitida pela tradição: a surpreendente frase de Hegel, segundo a qual a filosofia é o próprio tempo captado pelo pensar, é a efígie que resume a postura adotada não só por suas manifestações mais recentes. Não poderia ser diferente, uma vez que, como *núcleo temporal da verdade*, a filosofia segue uma tendência que o superado dualismo representativo da tradição já continha, segundo o próprio Hegel – mesmo que não demonstre consciência de suas intenções, o percurso que executa até Kant constitui, implicitamente, um leque de pré-determinações que não escapa à análise mais acurada, ainda que o absurdo de um *em-si* dela exija o respeito que o sujeito transcendental kantiano não deixa de exhibir.

O desmoronamento do edifício conceitual hegeliano não é suficiente para que a filosofia desista de tal legado; sua insistência não possui a determinação do conceito, mas recai em um determinismo sobremaneira demonstrado pelo realismo científico das novas tendências, cuja inutilidade não lhe parece evidente. A consciência reificada que a caracteriza é assim perfeitamente compatível com as formas regressivas assumidas na realidade social amorfa, ditada pela concorrência monopolista e pelo único valor passível de universalização: o valor de troca; este se dá à revelia do universalismo que o rigor lógico unicamente reivindica.

Se, em contrapartida, a sabedoria se degrada a uma sabedoria da salvação é porque intui o seu ocaso – o efeito que suas vãs investidas produzem no *status quo* dado desperta a crença em uma realidade supostamente imutável, atestando, ao mesmo tempo, tanto a ineficiência do conceito como o despojamento do próprio pensar de sua liberdade historicamente determinada: só aí a filosofia seria capaz de extrair alguma chance, a possibilidade de sua realização em um

real que, em meio às suas contradições insuperáveis, contém algo mais que as meras *vérités de fait* positivistas.

Bem se vê que o desenvolvimento do método materialista-histórico pressupõe, em Adorno, a dialética negativa em todas as suas acepções. A interpretação que exige é condizente com o diagnóstico de seu autor – ao vaticinar com Marx e para além dele, porque a *transformação* do mundo social não aconteceu é que compete continuar a *interpretá-lo*. Em suas palavras:

A frase de Rimbaud, *il faut être absolument moderne*, não é um programa estético para estetas, senão um imperativo categórico da filosofia. A tendência histórica está desmoronando com aqueles que não têm criado nada nela. Não responde a nenhum salvador, estando a possibilidade de uma esperança somente no movimento do conceito que ela segue até sua extremidade. (ADORNO, 1969, p. 24, tradução nossa).

A interpretação, assim, ganha novos matizes com a incorporação da forma ensaística: cultivado desde Montaigne, o ensaio foi também adotado por Leibniz e os empiristas ingleses, que, diante da violência da realidade recém explorada, eram impingidos à *ousadia do intento*. Esta tendência se perde ao longo do século pós-kantiano, pois, segundo Adorno, a violência da realidade leva consigo tal ousadia; resta ao ensaio se transformar em uma forma menor da estética, uma vez que é inevitavelmente forçado a abandonar a grande filosofia e, isso, não em seu completo desfavor – sob a aparência com que atualmente é cultivado repousa uma correção que a interpretação filosófica não foi capaz de comportar em relação às grandes dimensões de seus problemas. Se o ensaio, diante do fim da segurança que a filosofia da tradição ainda oferecia, migra ao seio de uma esfera vinculada

às interpretações limitadas, contornadas e não simbólicas do ensaio estético, isso não me parece condenável, contanto que escolha corretamente os objetos: conquanto que sejam reais. Pois o espírito não é capaz de produzir ou de compreender a totalidade do real; mas ele é capaz de irromper-se no pequeno, de fazer saltar no pequeno as medidas do meramente existente. (ADORNO, 2007).

Adorno promove uma ruptura em meio à herança legada por Hegel e Marx, da qual Lukács e a ortodoxia marxista não se dão conta: esta consiste em desistir do pensamento da totalidade, abandoná-lo às ondas da reificação crescente e da ausência de consciência da dominação – que se intensifica, até, ao preço de seu ostensivo combate:

Essa é uma exigência idealista, que parte do absoluto, que só o pensamento puro pode executar consigo mesmo; uma exigência cartesiana que julga poder levar o pensamento à forma dos pressupostos conceituais de seus axiomas. Uma filosofia assim – que já não mais se importa com a suposição de sua autonomia, que não acredita mais na realidade fundada na *ratio*, e que admite continuamente o esfacelamento da legislação racional autônoma por parte de um ser que não se amolda e nem se projeta como totalidade racional – não trilhará até o fim o caminho dos pressupostos racionais e sim permanecerá situada ali onde invade a irredutível realidade; se ela se adentra para além da região dos pressupostos, só poderá conseguir algo de um modo puramente formal e ao preço dessa racionalidade, em que se situam suas tarefas. A irrupção do irredutível se realiza de uma forma historicamente concreta e por isso comanda a história do desenvolvimento do pensamento até seus pressupostos mais elevados. A produtividade do pensamento só é capaz de se confirmar dialeticamente na concreção histórica. Ambas estabelecem comunicação nos modelos. Quanto aos esforços em relação à forma dessa comunicação aceito agradavelmente a repreensão de ensaísmo (ADORNO, 2007).

Anti-sistemático por excelência, o ensaio critica os abusos cometidos em nome da razão e evita as armadilhas nas quais incautos, sequiosos por apreendê-la, facilmente recaem. O positivismo e seus derivados, neste aspecto, são extensões da razão esclarecida que conduz não só ao iluminismo, como à crise internacional do capitalismo, à democracia de massas, ao Estado-nação e o regime de exceção que adota em condições extremas, pelo simples fato do *status quo* atual, destarte todo o desenvolvimento técnico e científico, negar à humanidade a realização prometida – como bem apontou Marx, esta se daria somente com a superação das contradições que caracterizam um modo de produção a se alastrar mundialmente. Diante da possibilidade encerrada por tais contradições, em si mesmas insuperáveis, as manifestações do pensamento que pretendem nadar ao sabor da correnteza, na segurança de suas margens e sem o risco de soçobrar no fundo rio da ideologia, o fazem ao preço de capitular ante a própria proposta, que não é outra senão a de uma prática científica e filosófica isenta dos conteúdos sociais caros ao seu labor.

Em sua versão agnóstica e, tanto quanto, apologética, o neopositivismo volta seus olhos à linguagem e à ciência e não faz mais que neutralizar no sujeito juízos que comprometem o conhecimento de objetos dos quais não se pode afirmar sua inserção – ou não – na realidade histórica. Para Adorno, “a falsa cisão entre neutralidade de valores e valor revela-se igual à cisão entre teoria e prática” (ADORNO, 1999, p. 183). Se o valor e a ausência de valores são mediatizados entre si dialeticamente, isto significa que, independentemente dos imperativos cientificistas, predomina a conexão funcional de autoconservação humana, ou seja, a sociedade

que, em todas as suas formas, tem por fim objetivamente a reprodução da vida adequada ao estado de suas forças. A filosofia da ciência, ao lidar estritamente com fatos, não atenta para a distinção entre a ciência e a facticidade não refletida, o que permite à crítica dialética do positivismo o seu ponto de aplicação mais importuno no conceito de coisificação – se, dialeticamente, o conceito é mediação e não ser-em-si, isso lhe impõe a obrigação de não pretender nenhuma verdade apartada dos fatos que, em si mesmos, se encontram já mediatizados. Mesmo positivistas como Hans Albert são capazes de perceber que “conceitos centrais, mas não verificáveis pelos sentidos, tais como sociedade ou coletividade, não devem ser hipostasiados, postos ou fixados com um realismo ingênuo, como ser-em-si” (ADORNO, 1999, p. 184).

Em face da “não questionada autoridade do empreendimento científico” (ADORNO, 1999, p. 189), o positivismo lógico ou sociológico continua perpetrando sua investigação revestida de caráter agnóstico, quando nada mais faz que reproduzir as condições sob as quais o próprio existente é produzido. Tautológico em si mesmo, o esquema obedece à tradição que, mimeticamente, a técnica inaugurou em seus primórdios e que a ciência filosófica quer adotar, ainda que para tanto tenha que abrir mão da reflexão que só seus conceitos proporcionam; é assim que, irrefletidamente, Dahrendorf e Hans Albert, o círculo de Viena e Karl Popper, entre outros, se prestam ao debate estéril que não redundará em maiores vantagens acerca da controvérsia gerada pelo positivismo no âmbito das ciências sociais. Ou a filosofia admite sua redução a uma ciência especializada de cunho supostamente genérico ou a ciência é a nova filosofia que, para tanto, tem de capitular ao dogma de um conhecimento infalível justamente por apregoar, ceticamente, sua falibilidade.

2. A metafísica e a reação ao capitalismo tardio

A dialética desenvolvida por Adorno declara guerra aberta não só contra o determinismo cientificista de tendências que, à semelhança do positivismo, pretendem se ater ao objeto do conhecimento independentemente de seus sujeitos sociais. Na reação tardia ao capitalismo que se consoma, até, em meio aos mais resistentes esforços, digno de menção é o empreendimento de manifestações como o existencialismo e a fenomenologia; estas, entretanto, recaem em uma metafísica de fôlego renovado, pois, contra a *falsa* objetividade, não há porque opor o sujeito que se quer determinar à revelia da condição em que jaz abstratamente. Já Lukács apontava para o irracionalismo romântico de tais concepções, criticando não só o teor abstrato e inefetivo dessa ontologia, como seu suposto abandono da realidade social e refúgio na interioridade subjetiva – que é entronizada, assim, em *pátria do sentido*.

Se Lukács analisa a legitimidade histórica da reação romântica que se esboça no capitalismo nascente, com os prós e contras da revolução e sua nova ordem, Adorno faz notar que as metodologias atualmente adotadas, como as anteriores, são proporcionadas pelo modo de produção e as condições que oferece, sendo seu desenvolvimento, neste sentido, tão concomitante – e cego – quanto. Aspectos progressistas e reacionários de um real em formação se mesclam e dão vazão aos grandes momentos que, em sua divisão, a *verdade cindida historicamente pela força* exhibe: a ordem social fragmentada permite, por um lado, que positivistas, estruturalistas e neokantianos reverberem o hino entoado pela apologia capitalista desde os seus primórdios, enquanto que, por outro, o existencialismo fenomenológico oferece uma resposta ao anseio metafísico que a história deixou esquecida em momentos de seu curso; este último, como necessária contrafação ao cientificismo lógico, não constitui apenas uma petição de princípio ontológica, mas busca recuperar a subjetividade debilitada pelo culto irrestrito ao objeto com que a positivação do saber paga o seu tributo.

Nesta acepção, Adorno intenta compreender a reação de filósofos como Kierkegaard ao idealismo; o percurso assinalado de Kant a Hegel é, afinal, objeto de sua crítica teológica. Mas o pensador dinamarquês luta inutilmente contra tal tradição, uma vez que a elaboração de um conceito próprio de sujeito é a ela novamente remetida – o que assinala não só a situação de *desespero* objetivo do homem histórico, como sua fuga introspectiva em uma interioridade vazia e destituída de conteúdo. Uma vez mais, no entanto, a crítica de Adorno coloca a análise

lukacsiana aquém de suas intenções, despachando-a ao âmbito da ontologia própria na qual a filosofia existencialista nada mais é que, desde suas origens, uma reação romântica ao capitalismo desumano.

Ideologias à parte – e a marxista não deixa de ser uma delas –, o que norteia o projeto de filósofos como Kierkegaard não é tanto o repúdio à ordem social, praticamente consolidada já em sua época; ainda influenciado por Benjamin e pelo próprio Lukács, Adorno, sem as apologias a que se permite uma crítica desenvolvida na imanência histórica, é capaz de tecer considerações mais justas sobre o pai do existencialismo. Em sua tese de livre-docência, originalmente preparada como defesa de doutorado, *Kierkegaard: construção do estético* não só exhibe a virtude de um tratado pioneiro sobre a cultura, como é importante adendo ao compêndio marxista que busca se situar criticamente em relação às epistemologias a ele reportadas como alheias.

É dessa forma que o filósofo alemão fomenta o debate para o discutido abandono, no pensamento, da abordagem dialética, assim como denuncia o subjetivismo a permear atitudes em estreita consonância com o que sua recaída na metafísica implica. Baseado no livro supramencionado, Adorno principia a análise nos termos de uma dialética da história que, quanto mais tenta se libertar da natureza, tanto mais nela recai por não ser outra coisa que sua dominação, propriamente; esse entrelaçamento permanentemente antitético escapa a marxistas como Lukács, uma vez que dele dispuseram como mera negação dos momentos sempre dispostos teleologicamente. Que a ortodoxia considere, sobretudo, a supressão dos termos envolvidos de forma contraditória é um erro retificado por Adorno, que o auxilia a desvendar tanto a impossibilidade de uma ruptura na *fratura* entre sujeito e objeto, como o caráter mendaz com o qual expressões do pensamento pretendem afirmar a incondicional *liberdade* humana – acima, até, das condições sociais específicas pelas quais responde.

Objeto constante de suas preocupações, como *A transcendência do noético e do noemático na fenomenologia de Husserl* já demonstra, a análise adorniana se debruça agora sobre as raízes de um movimento que encontra na figura religiosa de Sören Kierkegaard o seu precursor; desde então, o existencialismo assoma em suas considerações como uma retomada tardia do idealismo que, ignorando a crítica efetuada pela abordagem materialista histórico-dialética, pretende retificá-lo em algum ponto perdido entre Kant e Hegel – principalmente em Fichte e a correção que dele recebe o idealismo kantiano. Para Adorno, Kierkegaard precisa polemizar com a filosofia da identidade hegeliana, que vê em instituições extrínsecas ao

indivíduo – como família, sociedade e Estado – a realização máxima que este pode atingir no contexto de uma totalidade que a tudo subsume.

Se o problema surge quando o kantismo tenta definir o que se situa exteriormente ao sistema, no mistério que a *coisa em si* encerra e na abstração daí decorrente, Fichte propõe, segundo Kierkegaard, a questão nos seguintes termos:

Sim, surgiu a pergunta se o eu não seria ele mesmo uma coisa em si. Essa questão foi levantada e respondida por Fichte. Ele removeu a dificuldade com este em si, colocando-o no interior do pensamento, infinitizou o eu no Eu-Eu. O eu produtor é o mesmo que o eu produzido. O Eu-Eu é a identidade abstrata. Com isso Fichte liberou infinitamente o pensamento. (ADORNO, 2010, p. 73).

Tal pretexto é suficiente, por si só, para que o pensador de Copenhague levante contra Hegel as mais acerbadas objeções quanto às limitações que o *eu* enfrenta nas posteriores determinações que recaem não só sobre o *si - mesmo*, como a objetividade que dele recebe o aval na forma de um ser social consubstanciado. Kierkegaard chega ao cúmulo de atirar Fichte contra Hegel, em uma polêmica teológica à qual este último dedicaria, no máximo, um olhar sobranceiro:

Em vez de dar razão ao idealismo, mas, convém notar, de tal maneira que se recusasse a toda a pergunta pela realidade (por um *em-si* que se escapa) na relação com o pensamento como sendo uma tentação, a qual, como todas as outras tentações, é impossível afastar condescendendo; em vez de enfrentar o erro de Kant que punha a realidade efetiva numa relação com o pensamento; em vez de remeter a realidade efetiva ao ético, Hegel foi adiante, é verdade, pois ultrapassou de um modo fantástico o ceticismo do idealismo com ajuda do pensamento puro, que é uma hipótese, e que quando não se dá a conhecer como tal é algo de fantástico... (ADORNO, 2010, p. 74).

A recusa ao idealismo objetivo de Hegel tem como consequência o cultivo de uma postura idealista da qual mesmo Fichte se precaveu; para Adorno:

Aqui, porém, já se sobressai a tendência contrária. A pergunta pela coisa em si não é mais respondida positivamente com o princípio de identidade e com a subjetividade absoluta, mas sim rejeitada como “tentação”, e fica sem ser decidida. Para o eu absoluto tem de se tornar problemático, junto com a realidade das coisas em si, também a do “sentido”, o qual, contudo, deveria ser situado na espontaneidade do eu (ADORNO, 2010, p. 74).

Kierkegaard enaltece Fichte por ter infinitizado o saber no eu, mas de uma forma tal que, na relação consigo mesmo, apenas seu aspecto negativo é realçado: “mas o infinitizou negativamente, e assim ele obteve, em vez da verdade, a certeza, alcançou não a infinitude positiva, mas negativa, na identidade infinita do eu consigo mesmo; em vez de um esforço positivo, i.e., a felicidade, um esforço negativo, i.e., um dever.” (ADORNO, 2010, p. 75).

A constituição de uma *interioridade sem objeto* é o que Kierkegaard pretende levar a cabo, na crítica efetuada ao idealismo e sua incompletude enquanto sistema; o termo *sistema*, aliás, é recusado por ele em considerações que o situam entre Kant e Hegel, fazendo-o optar, como a adoção da palavra *esquema* propriamente indica, por aquele em detrimento deste: “por mais cuidadoso que seja em evitar para essa teoria o título de sistema, ele mesmo acaba por revelar seu caráter de sistema na palavra ‘esquema’ que, não por acaso, lembra Kant” (ADORNO, 2010, p. 194, grifo do autor). Sempre convém lembrar que a rebeldia existencialista principia por seu ataque à sistemática hegeliana e a revalorização que, nos absurdos termos de uma subjetividade absoluta, propala como alternativa à neutralização da individualidade; esta não tem lugar senão na inversão da relação de identidade em que o processo histórico, ao invés de humanizar as coisas, é coisificado, tal a inconsciência exibida pelo homem em sua ação transformadora sobre a natureza – aí incluída sua própria natureza interior. Mas Kierkegaard uma vez mais confunde as ações sociais determinantes com as ações do indivíduo, responsabilizando-o por um estado de coisas pelo qual, em última instância, responde a época histórica – o que o faz volver erroneamente a uma classificação que distingue, no sujeito, o estágio existencial *estético* do *ético* e do *religioso*:

Há três esferas da existência: a estética, a ética e a religiosa. O metafísico é a abstração: não há nenhum homem que viva metafisicamente. O metafísico (o ontológico) é, mas não existe [*ist nicht da*]. Quando existe [*da ist*], está no estético, no ético, no religioso; quando é [*ist*], é a abstração do estético, do ético, do religioso, ou um *prius* para esses. A esfera ética é apenas uma esfera de transição; por isso sua mais alta expressão é uma ação negativa, o arrependimento. A esfera estética é a da imediatidade; a ética é a da exigência (e esta exigência é tão infinitamente grande que o indivíduo invariavelmente falha); a religiosa é a do cumprimento. (ADORNO, 2010, p. 194-195).

Estético, ético e religioso: estes são os três estádios existenciais que, predispostos hierarquicamente, Kierkegaard estabelece na interioridade subjetiva. Como especificados no trecho acima, o estético se situa ao extremo do despertar religioso, sendo o nível ético a ponte

intermediária necessária entre um e outro; a transcendência que os estádios pressupõem integra a *lógica das esferas*, a parte da filosofia kierkegaardiana que, ao consagrar a esfera religiosa, destina a estética ao opróbrio; nesta última, ele vislumbra apenas o rebaixamento à natureza mítica, a qual, na condição de imagem e semelhança do criador supremo, não deixa de atuar em conformidade com sua teologia. Além do mais, Kierkegaard não deduz tais esferas, mas as dispõe axiomáticamente lado a lado, tais e quais as essências platônicas – em uma forma de distinção por ele denominada de *dialética qualitativa* e a que o conceito de mediação soa estranho:

Em nossa época, misturamos tudo, respondemos eticamente à estética, intelectualmente à fé etc. Estamos a par de tudo e contudo não consideramos em absoluto em qual esfera cada pergunta encontra a sua resposta. No mundo do espírito, isso produz uma confusão ainda maior do que se no mundo civil uma demanda de ordem religiosa fosse atendida pela comissão para a pavimentação das ruas. (ADORNO, 2010, p. 195).

Espontaneamente, as esferas ou estádios brotam de um eu que despreza a mediação exterior na ignorância de que ele, o si - mesmo, é também – como a figura histórica que personifica – algo mediado. O equívoco de Kierkegaard reside em que, ao criticar Hegel, ele introjeta inconscientemente sua dialética, na dúvida que da lógica possa irromper a qualidade e na promoção do *salto* que, de uma esfera a outra, é necessário à autonomia do espírito:

Por isso, é uma superstição quando na lógica se pretende que com a continuidade de uma determinação quantitativa surja uma nova qualidade; trata-se de uma reticência imperdoável sempre que, ainda que não se esconda que as coisas não sucedem exatamente assim, se oculta, no entanto, a consequência disso para toda a imanência lógica, afirmando-o inclusive no movimento lógico, como o faz Hegel. A qualidade nova surge com o primeiro, com o salto, com a subitaneidade do enigmático. (ADORNO, 2010, p. 199-200).

Se a dialética qualitativa de Kierkegaard oferece, em oposição à lógica hegeliana, o salto é porque pressupõe uma transição na qual a forma anterior é, sem mais, abandonada em favor do estágio imediatamente superior; melancolia e desespero são, neste aspecto, afetos que antecedem a decisão responsável por uma transformação em que as esferas não se comunicam e em que, qualitativamente, se dá a passagem gradativa do estético para o ético, e do ético para o religioso. Quando o homem, mediante escolhas supostamente autônomas, *opta* por permanecer no nível estético e chafurda no elemento mítico de uma natureza heterônoma, apenas resiste às ações da

consciência que, à revelia delas, já se produziu nele. A contradição que isso implica ajuda a explicar porque, segundo Adorno, o filósofo dinamarquês não consegue romper com a mitologia que o cerceia e recai, sobre bases sobrenaturais, no mito da religião revelada.

Distintas entre si, as esferas não estabelecem relação a não ser na transição intermitente entre uma e outra. Como o reino das imagens por excelência, o estético cede lugar ao ético, que, com sua *exigência infinitamente grande*, precede o estádio religioso: é aqui que entra em cena, onde as imagens não são permitidas, a nova imagem kierkegaardiana do *sacrifício*. O caráter mítico de seu ritual não escapa à observação mais apurada e ele – o sacrifício – se faz presente nos *confins*, que são as instâncias sem mediação entre as esferas, onde a lógica *ilógica* do salto tenta promover a qualidade independentemente de seus aspectos quantitativos. Essas cisões irrompem na consciência individual, cindida em relação à consciência social determinante, sem outra justificativa que o mero ato de fé; o atestado de impotência da razão na época de Kierkegaard, assim como a desesperada solução que a vítima no sacrifício mítico, dão testemunho da situação crepuscular que a acompanha até o presente e que não se resolve sem uma necessária crítica depuradora de seus elementos irracionais:

Difícilmente se achará outro texto em que o idealismo kierkegaardiano da interioridade sem objeto apareça mais claramente como mítico do que aqui, onde ele mesmo lhe exhibe a imagem da reconciliação. A interioridade sem objeto deve permanecer em silêncio como um teimoso demônio da natureza. O único órgão da reconciliação, porém, é a palavra. “Entretanto, é indubitável que (o Tritão, TWA) pode falar”; esse falar, como “o que está revelado”, o retiraria da mitologia, na qual está condenado ao silêncio: o silêncio arcaico de sua existência natural imediata, assim como o silêncio dialético de um arrependimento que se encerra em si mesmo e se anula no sacrifício sem encontrar a palavra reconciliadora. O “Tritão” é, na verdade, a “preexistência” da interioridade kierkegaardiana: no silêncio, o seu sacrifício dialético se revela como arcaico. Isso confirma seu idealismo como figura histórica do mítico. Mas onde, sem renúncia, a natureza persevera, como poder pulsional desejante e como consciência dotada de fala, ela consegue subsistir enquanto sucumbe, sacrificando-se a si mesma – a natureza que na verdade não pode ser expulsa com o forçado, e que sempre pode retornar, até que o gênio se reconcilie com ela. (ADORNO, 2010, p. 267).

Não só Kierkegaard, mas todo o *subjetivo pensamento pós-cartesiano* que atende pelo nome de fenomenologia é acometido por este mal: a insistência na questão do ser após o fim da totalidade, após sua desagregação mediante a idéia de um sistema capaz de “se elevar como estrela, em clara transparência, por cima de uma realidade redonda e fechada, e que, talvez, se

desvaneceu para sempre aos olhos humanos quando as imagens de nossa vida foram afiançadas pela história” (ADORNO, 2007). Seu esforço não é outro senão recuperar a *ratio* autônoma – perdida com a decadência do sistema idealista e à qual se tenta refazer com o mesmo instrumental do idealismo –, uma ordem ontológica que paira necessariamente acima do subjetivo. Para Adorno, aí reside o verdadeiro *paradoxo* exposto pelas intenções fenomenológicas e que consiste em resgatar a objetividade por meio de categorias subjetivas que a contradizem na origem; não por acaso, a fenomenologia de Husserl parte do idealismo transcendental para, daí, dar o *salto* rumo ao *dado irredutível*, um conceito mais importante que seu método eidético da *intuição das essências*.

O fato de um filósofo como Husserl purificar o idealismo de seu excesso especulativo e, ao levá-lo até a máxima medida atingível da realidade, não o fazer *explodir*, é indicativo de que se detém entre Kant e Fichte, no domínio do espírito autônomo e do que lhe é adequadamente acessível. Em suas origens, a fenomenologia já pressupõe uma identidade imediata entre aparência e essência, ou forma e conteúdo, na desobediência praticada ao esquema hegeliano das contradições que, imediatamente instauradas entre sujeito e objeto, são mediadamente superadas pelo movimento concomitante entre o pensamento e a realidade; só que o eu transcendental que assim se deixa vislumbrar, irredutível ao possibilitar todas as reduções, não deixa de fazer parte, principalmente com Heidegger, dos grandes projetos ontológicos que a tradição abriga em sua insensata procura pela questão do ser das coisas – uma questão que, sob o decreto de Adorno, está terminantemente liquidada:

A idéia do ser se tornou impotente na filosofia; nada mais que um princípio formal vazio, cuja arcaica dignidade ajuda a decifrar conteúdos arbitrários. Nem a plenitude do real, como totalidade, se deixa subordinar à idéia do ser, que lhe atribui o sentido; nem a idéia do existente se deixa construir a partir dos elementos do real. Ela se perdeu para a filosofia, e, com ela, sua pretensão de atingir a totalidade real, na origem. (ADORNO, 2007).

Resulta pífia, portanto, a tentativa de resgatar a noção de ser, principalmente após a ruína da totalidade; mas Husserl e Heidegger, entre outros, ao desacatar a dialética a que a relação sujeito-objeto convida em seu movimento permanentemente contraditório, apenas questionam a metafísica tradicional ao preço de sua substituição por um novo inquérito: a questão ontológica, agora, pressupõe *alguém* que pergunta por tal ser, obscurecido que foi pela tradição desde Parmênides. Aprofundando ao ponto de sua ruptura o método husserliano, Heidegger tenciona

algo mais de um campo transcendental em que toda consciência é *consciência de*, assim como todo objeto por ela considerado é *objeto para* – de tal modo que a *unidade de síntese* imediatamente pressuposta por ambos desloca para a subjetividade o sentido perdido pela história. Mas o arsenal de Husserl não basta para municiar o projeto de uma ontologia que busca em profundezas subjetivas o que não pode encontrar na *incerta plenitude da realidade*:

Por isso não é casual, nem mesmo na perspectiva histórico-filosófica, que Heidegger retroceda justamente ao último projeto da ontologia subjetiva, que o pensamento ocidental produziu: a filosofia existencial de Sören Kierkegaard. Mas o projeto de Kierkegaard se rompeu e é irreparável. A dialética enfática de Kierkegaard não foi capaz de atingir nenhum ser solidamente fundado na subjetividade; a desesperança, em que se desmoronou a subjetividade, foi o último abismo, que se lhe abriu; uma desesperança objetiva, que transforma o projeto do ser-em-subjetividade em um projeto do inferno; ela não consegue se salvar deste lugar infernal a não ser através de um “salto” na transcendência, que permanece irreal, sem conteúdo e um mero ato subjetivo do pensamento, e que encontra seu sentido supremo no paradoxo de que ali o espírito subjetivo deve sacrificar-se a si mesmo e para isso deve manter a fé, cujo conteúdo – casualmente para a subjetividade – brota somente da Bíblia (ADORNO, 2007).

No entanto, a especulação idealista de Kierkegaard e a transcendência pela fé que sua lógica paradoxal compreende perdem terreno para o que, em Heidegger, pode ser denominado a *metafísica da morte*. *Adialética por princípio e historicamente pré-dialética*, tal metafísica deixa de insistir, como nos primórdios da fenomenologia material, em categorias psicológicas para tratar de categorias ontológicas, “sem que no objeto – por exemplo na análise do fenômeno da angústia – se pudesse encontrar um meio mais seguro de distingui-las” (ADORNO, 2007). Os tardios projetos ontológicos, que começam com a filosofia da vida de Simmel e encontram em Heidegger seu termo, exploram, por fim, o tema da morte a assombrar e a atribuir algum sentido à vida, afinal, já destituída de sentido. Neste aspecto, o historicismo se afigura a grande ameaça à fenomenologia heideggeriana, e esta busca conferir ao tempo, à semelhança de Kierkegaard, a dimensão ontológica na qual “a temporalidade permanece como eterna” (ADORNO, 2007). Com o conceito do *ser-aí*, puramente contingente, a vida se torna cega e vazia como só o era no vitalismo – apenas da morte pode ser haurido um significado que a pretensão de totalidade arremessa de volta ao pensamento, para ali mesmo ser *quebrantado*:

É preciso apenas compreender a estreiteza das categorias existenciais de Heidegger – estar - lançado, angústia e morte –, impotentes para banir a

plenitude do vivente, e o puro conceito de vida se apodera completamente do projeto ontológico heideggeriano. Se não se engana, com essa ampliação prepara já a decadência definitiva da filosofia fenomenológica. Pela segunda vez a filosofia se encontra impotente diante da pergunta pelo ser. Ela se encontra tão pouco capaz de descrever o ser como independente e fundamental, como antes se encontrava para desenvolvê-lo a partir de si mesma, pela precisão analítica. (ADORNO, 2007).

Se a investigação é o método que concerne às ciências, interpretar é a tarefa que a filosofia assume diante da impossibilidade de se elevar sobre elas e meditar a uma distância segura; ela atua em estreita consonância com as disciplinas especializadas, deixando de adotar uma metodologia que, ao rebaixá-la à condição de saber particularizado, delimitaria seus objetos. Disso a fenomenologia poderia extrair uma lição se, na *rebeldia* contra o idealismo objetivo de Hegel e a objetivização científica, não insistisse em *abismos* intra-subjetivos como solução para a eterna – e inútil – pergunta pelo ser. Segundo Adorno,

para ser preciso: a função que a questão filosófica tradicional aguardava das idéias supra-históricas e de significação simbólica seria realizada por idéias intra-históricas e constituídas de maneira não simbólicas. Porém assim se teria também colocado de modo fundamentalmente diferente a relação entre ontologia e história, sem que por isso se fizesse necessário o artifício de se ontologizar a história como totalidade, em forma de mera “historicidade”, com o qual se perderia qualquer tensão específica entre interpretação e objeto, e permaneceria exclusivamente um historicismo maquiado (ADORNO, 2007).

Heidegger está correto ao decretar a ontologia o inimigo comum, contra o qual se voltam ele e seus antípodas, os positivistas; mas, ao proceder assim, busca renovar uma tradição que, de Aristóteles a Hegel, acusa de metafísica por distinguir o ser do ente, o conceito do que é conceituado, etc. Diferentemente do positivismo, entretanto, Heidegger não concebe a especulação como algo que autonomamente se eleva sobre os fatos e é denunciado como “vácuo e néscio jogo conceitual” (ADORNO, 1969, p. 14, tradução nossa); para ele, o pensamento ocidental falta em sentido profundo com a verdade ao deixar de percebê-la como a aparência que, frequentemente, é ocultada e, com isso, a filosofia acaba se convertendo em instância filosófica. Um discípulo de Heidegger atinge o cúmulo de combinar ao positivismo, outorgando-lhe o terreno total dos entes, a filosofia que, acima, dispõe o ser como seu superior estrato mitológico. No entanto, positivistas e fenomenólogos são uníssonos em se ater ao dado, ao imediato que a crítica filosófica reconhece como mediado, e se aqueles não conseguem se libertar dos fatos que

atrelam a consciência sensivelmente às coisas, estes últimos só concebem o ser como “algo imediato que se dá, analogamente a uma aparência, imediatamente à consciência passiva, independentemente da intermediação do sujeito” (ADORNO, 1969, p. 14, tradução nossa).

Em ambos os casos desaparece a autonomia da razão, aquilo que, ao refletir sobre algo dado de antemão e com o qual se mede, nela não se esgota; mas também a concepção de liberdade e a autodeterminação da sociedade humana dela decorrente. Se a filosofia é necessária, não pode abdicar da atitude crítica frente à heteronomia que se estende reinante, nem de permanecer, ainda que impotentemente, dona de si mesma ao colocar no lugar adequado a mitologia proposta que, resignada, *sua própria medida lhe outorga quase às cegas*. Enquanto os positivistas, cuja determinação factual avançou tanto, não foram capazes de adequar a práxis aos fatos e o pensamento, como pura antecipação ou classificação, resultou impotente, Heidegger reverenciou o culto que só a idolatria irrestrita ao ser reserva, ainda que o mesmo tenha assumido conhecidas – e ilícitas – formas políticas:

Em Heidegger, contudo, o pensar, como respeitoso e passivo prestar ouvidos, à margem de conceitos, ao ser, que só se proclama a si mesmo, careceria de um direito de crítica e se veria obrigado a capitular, sem introduzir distinções, frente ao poderio deslumbrante do ser. O acatamento prestado por Heidegger ao Estado de Hitler, ao Führer, não foi um ato de oportunismo, senão derivava de uma filosofia que identificava ser e Führer. (ADORNO, 1969, p. 15, tradução nossa).

Mas as ontologias, especialmente a ontologia heideggeriana, continuam exercendo influência, “sem que os rastros do passado político provoquem qualquer horror” (ADORNO, 2009, p. 59). A questão que envolve o resgate do ser das profundezas do passado, soçobrada após Hegel e em meio ao cientificismo positivista, representa algo mais que mera nostalgia despertada pelo contexto idealista pós-kantiano; a ontologia fundamental e sua necessidade consideram insuficiente o criticismo que pesa sobre as categorias metafísicas de Kant e, sem crítica, se dedicam a elas como sua ideologia complementar:

O culto do ser, contudo, ou ao menos a atração que essa palavra exerce por meio de seu prestígio, vive do fato de que na própria realidade, tal como outrora na teoria do conhecimento, os conceitos funcionais foram reprimindo cada vez mais os conceitos substanciais (ADORNO, 2009, p. 63).

O ser e seu culto, portanto, surgem dessa demanda que as epistemologias não deixam de acompanhar como sombras dos respectivos contextos em que se dá sua produção. Na verdade, Heidegger e seu séqüito pressentiram algo disso e, irracionalmente, se desfilaram não só do esquema crítico que, estabelecido por Kant, restringiu a especulação metafísica, como das mediações posteriormente instauradas pelo idealismo objetivo; mas, para além de Kant e Hegel, a sociedade transformou-se no contexto funcional total que, apesar de temido, o relativismo da teoria liberal já comportava – aquilo que é, na relação com um outro, torna-se irrelevante em si mesmo:

O horror que isso provoca, a consciência crepuscular de que o sujeito está perdendo sua substancialidade, tudo isso predispõe para que se escute a asseveração, faz com que o ser, equiparado de maneira desarticulada àquela substancialidade, sobreviva apesar de tudo a essa estrutura funcional, sem que possa se perder. Todavia, aquilo que o filosofar ontológico buscava como que despertar de maneira evocativa é minado por processos reais, pela produção e reprodução da vida social (ADORNO, 2009, p. 63).

A proposta de salvaguardar o ser do homem, implícita em todo o existencialismo fenomenológico, caminha na contramão dos acontecimentos e contém, em germe, o elemento irracional inescapável à sua acríica teimosia:

O empenho por reivindicar teoricamente homem, ser e tempo como fenômenos originários não detém o destino das idéias ressuscitadas. Mesmo no âmbito especificamente filosófico, os conceitos cujos substratos foram historicamente ultrapassados sempre foram criticados de maneira pertinente como hipóstases dogmáticas; é isso que acontece em Kant com a transcendência da alma empírica, com a aura da palavra ser-aí, no capítulo sobre os paralogismos; com o recurso imediato ao ser no capítulo da anfíbolia dos conceitos da razão. A nova ontologia não se apropria dessa crítica kantiana, não a leva adiante por meio da reflexão, mas se comporta como se ela pertencesse a uma consciência racionalista, de cujas máculas um pensamento genuíno precisaria se purificar em um banho ritual (ADORNO, 2009, p. 63).

Destarte a leitura acurada – e equivocada – que faz de Kant, a filosofia de Heidegger nada mais é que a pálida tentativa de conferir à ontologia o avatar que a permite desafiar, ainda que impotentemente, o cego avanço técnico e científico; afigura-se, assim, um modo de reação no qual a consciência espera arrancar-se do enredamento em que a envolve a dominação da natureza – mas a *segunda natureza* para a qual a sociedade se expandiu nega o caráter de pretensa

objetividade que Heidegger imputa ao próprio pensamento. À semelhança do salto qualitativo kierkegaardiano, o que parece remetê-lo do sujeito ao objeto, ou do psicológico ao ontológico, diz respeito à perda de substância experimentada objetivamente pelos indivíduos e que, em suas palavras, não é referida junto ao fenômeno da reificação, mas à reverência que o sujeito deixa de prestar ao ser. Por mais que Heidegger insista em destacar arbitrariamente do *ente* o *ser*, não percebe o quanto tais conceitos não se apartam facilmente do homem socializado e termina por capitular ante o *status quo* atual; com isso, tais

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

Se, desde Parmênides, o *esquecimento do ser* obscureceu a tradição filosófica ocidental, o que Heidegger resgata de escombros não é propriamente sua definição, mas o que, indefinível por si só, permite a realização da pergunta: *que é o ser?* Este ser, no entanto, só pode ser compreendido se relacionado a um ente, motivo da crítica heideggeriana à ontologia tradicional: ela se preocupou estritamente com a definição do ôntico sem distingui-lo do ontológico, o que estabeleceu, segundo o filósofo, uma confusão de milênios. Mas o ser do qual não se pode falar é aquele que as forças produtivas admitem através das relações engendradas por seu desenvolvimento – elas respondem pelas abstrações conceituais cuja razão maior remonta ao que, afinal, mais gostariam de esquecer: o enredamento deste ser nas teias do domínio.

O arcaísmo reacionário de tais correntes é compatível com as exigências religiosas e políticas que, cedo ou tarde, manifestam; se a rebeldia de Kierkegaard foi, apesar dos pesares, autêntica em sua época por se colocar “contra um estado da sociedade e do pensamento cientificista que expulsa a experiência não-regulamentada, virtualmente o sujeito enquanto momento do conhecimento” (ADORNO, 2009, p. 110), em Sartre e nos integrantes de uma postura *engajada* do existencialismo o culto à subjetividade ganha cores oficiais: o que ela perde anacronicamente enquanto protesto contra a consciência reificada, ganha em termos de incremento ideológico. O reclame político do filósofo francês tem sua *raison d’être* como o necessário preenchimento que a forma esvaziada subjetiva requer diante de sua própria

dissociação – o que, aliás, o leva a hipostasiar a subjetividade, como Heidegger hipostasiava o ser inconfundivelmente dissociado.

Mas Sartre padece da mesma ilusão, uma vez que o ser é mediado pelo conceito, e o conceito pelo sujeito; o sujeito, enfim, é mediado em sentido bem inverso pelo mundo no qual vive e suas decisões são impotentes na proporção em que são meramente interiores. É assim que o conceito de existência inicialmente seduz tantos, já que parece conciliar duas tendências divergentes – a reflexão sobre a constituição subjetiva do conhecimento e a individuação de sua experiência. Esta divergência sempre irritou o princípio idealista que dispõe desse ponto de partida: daí sua repreensão pelo fato do sujeito constitutivo ser extraído do sujeito empírico e, como tal, não bastar para fundamentá-lo; ou por ser um fragmento contingente do mundo insuficiente para abarcar e fundar o ente. Com isso, naufraga também o direcionamento antropológico que a fenomenologia assumiu desde a morte de Kierkegaard e que devia, sob a batuta de Heidegger e Sartre, indicar sua orientação futura. Para Adorno, não se pode definir o que é o homem; hoje mais que nunca ele é a função sem liberdade das deformações que vem sofrendo há milênios, enquanto herança social. Por mais que a antropologia fenomenológica se esforce em conceber a sua gênese e os condicionamentos a que obedece, ela acaba por atribuí-los aos sujeitos sob a abstração da desumanização que os tornou o que são: ela não só ignora, mas quer ignorar que, paralelamente à sua formação, um processo de dessubjetivação acompanha os homens e responde pelo que, absolutamente, não se funda neles como tais, ou seja, em sua condição inerentemente subjetiva.

Embora tenha se separado da ontologia fundamental mediante um suposto engajamento político, a filosofia existencial de Sartre permanece também, de algum modo, presa ao idealismo. O combate abstrato ao fetiche dos conceitos é sua característica marcante, assim como a renúncia – sem abdicar da exigência de rigor – ao academicismo; mas o *decisionismo* que a acompanha demonstra, acima de tudo, uma confusão entre teoria e práxis que, por mais que Sartre estabeleça relações com a doutrina de Marx, não está em condições de demarcar um limite teórico seguro a partir da mesma. O componente idealista do existencialismo se torna, a contragosto de Sartre e seus amigos, função da política por eles criticada, pois sua opção por não se contentarem com uma crítica teórica é suficiente para evidenciar a fossilização do comunismo como sistema administrativo, mas não basta para que reportem tudo ao momento que não é mais tolerado pela prática dominante e que se chama espontaneidade. Diante da instituição centralizadora do partido

de Estado, o momento espontâneo é aqui reclamado com a mesma intensidade com que o potencial de decisão kierkegaardiano o era em relação à cristandade oficial, assim como as chances objetivas oferecidas a ele pela distribuição social do poder, no regime estatal idealizado, diminuem em proporção idêntica ao investimento que nele acresce sem mais.

O nominalismo de Sartre, para além da categoria decisional kierkegaardiana da cristologia, busca centrar-se na atividade livre do sujeito, que, como antiga categoria idealista, já era em Fichte indiferente a toda a objetividade. Nas peças teatrais do filósofo francês, as condições sociais que seu marxismo raso permite denunciar não são mais que ocasiões para a ação de seus personagens – a liberdade absoluta de decisão que os caracteriza, entretanto, é tão ilusória quanto a do eu absoluto que engendra o mundo a partir de si mesmo: “a mais modesta experiência política é suficiente para fazer balançar como cenários as situações construídas para servir de pretexto para a decisão dos heróis” (ADORNO, 2009, p. 50). A ausência de objetos em Sartre o condena ao irracionalismo que uma filosofia da ação consciente teme por julgar que basta, por si só, para restabelecer o paradigma já suplantado da subjetividade absoluta; juntamente com esta, chafurda a totalidade que ele insiste em desprezar por não compreender seu papel na constituição subjetiva dos indivíduos que, aos seus olhos, são dignos da salvação apenas por suas ações.

Agitada contra um estado de coisas inalterável, a espontaneidade do sujeito tenciona fugir da imbricação em que a envolve a dominação da natureza e deixa de admitir que, ela mesma, é também dominação. O *mito* do sujeito autônomo, absolutizado, e a ignorância de sua dissolução repercutem sobre o batido tema da liberdade incondicionada, variante do livre-arbítrio que a dimensão ético-religiosa da filosofia kierkegaardiana hipostasia; e assim ela se constitui, desde que exercida com responsabilidade, na justificativa máxima encontrada pelos personagens de Sartre e as ações que os definem, ainda que tal conteúdo dramático atente contra sua obra filosófica capital. As peças sartrianas desmentem a filosofia que pretendem tratar sob a forma de teses, mas, “as imbecilidades do existencialismo político, assim como as imbecilidades da fraseologia do existencialismo alemão despolitizado, têm seu fundamento filosófico” (ADORNO, 2009, p. 51). O mero *ser-aí* dos homens, elevado à altura de um engajamento, aponta para escolhas determinantes sem que se tenha, propriamente, uma outra escolha: se o existencialismo vai além desse esquema tautológico, a subjetividade que propala o compromete por ser aquilo que é substancial – unicamente.

Em sua ontologia, Sartre coloca no lugar de Deus o nada, ente que motiva as ações dos sujeitos numa disposição apriorística falsa, e nada mais faz que, na tradicional oposição metafísica entre essência e existência, inverter a relação desta com aquela, privilegiando-a. Ao se propor verter para o francês a conceituação metodológica de Heidegger, seu feito tem por objetivo primeiro hipostasiar a liberdade não como definição de uma natureza humana, mas como a sua condição primeira – o fato da liberdade ser inerente mais à espécie que ao indivíduo e ambos não resistirem à tensão mutuamente determinante que a necessária relação com as coisas estabelece é algo também olvidado. A tentativa de fundamentação de uma antropologia própria, assim como a definição do ser do homem que a acompanha, esbarra, portanto, na questão levantada por seu aprisionamento ideológico. Se a pergunta sobre o homem é ideológica, conforme populariza o marxismo que procede de Lukács, o que resta a filósofos como Sartre é buscar, às raias da razão, a libertação de tal invólucro conceitual. Quando dita o elemento invariável da resposta a essa pergunta, a liberdade indeterminada do existencialismo é determinante, pois, “aquilo que o homem deve ser em si é sempre aquilo que ele foi: ele é acorrentado às rochas de seu passado. Mas ele não é apenas o que foi e é, mas também aquilo que pode vir a ser; nenhuma determinação é suficiente para antecipar isso” (ADORNO, 2009, p. 51). O que determina a essência do homem não resulta de seus atos livres – uma vez que, segundo Sartre, *nada* há *a priori* a determiná-lo –, mas de condições históricas específicas que seu ser deve quebrantar a fim de encontrar a própria autodeterminação.

Nada ou Deus, a fuga efetuada pelo existencialismo em relação aos determinantes constitutivos do homem em cada época é sintomática da realidade social que o oprime cada vez mais e não lhe confere a almejada substância. Talvez resida aí o momento de verdade do movimento, na negação de um *status quo* a perdurar independentemente do grau de abstração ou concreção com que é combatido; marxistas como Lukács também erram ao pretender que, à supressão objetiva das contradições capitalistas, pudesse corresponder a concomitante realização do *ser social*, pois, nem subjetiva e nem objetivamente atinge o homem condições de se libertar dos grilhões a que o acorrenta o desenvolvimento cego das forças produtivas, assim como o montante das relações que, conjuntamente desencadeadas, o acompanha:

O quão pouco as escolas que se agrupam em torno da existência, mesmo as escolas extremamente nominalistas, são capazes daquela exteriorização à qual elas aspiram recorrendo à existência humana singular é algo confessado por elas

mesmas, na medida em que filosofam em termos genérico-conceituais sobre o que não é absorvido em seu conceito e que lhe é contrário, ao invés de pensá-lo verdadeiramente. Elas servem-se do existente para ilustrar a existência. (ADORNO, 2009, p. 51-52).

A *realidade efetiva* suscitada por uma experiência vital é o mote principal que Sartre e os existencialistas levantam contra a sociedade reificada e a ciência particular por ela endossada. Mas, “o pensamento expurgado de conteúdo objetivo não é superior à ciência particular desprovida de conceitos; todas as suas versões recaem, uma segunda vez, justamente naquele formalismo que elas combatem em função do interesse essencial da filosofia” (ADORNO, 2009, p. 51). O formalismo, que é então preenchido com empréstimos tomados junto à psicologia, se torna realizável não em meio à distância dos conteúdos objetivos e sim *na proximidade ameaçadora em relação a eles*; a intenção, mantida pelo existencialismo em sua forma francesa radical, de suspender a cisão entre sujeito e objeto mediante a redução a uma essência humana – a liberdade – fracassa, pois, ainda que se tratasse da essência da individuação absoluta, o resultado obtido não podia ser outro.

É à revelia das condições econômicas vigentes que se dá o resgate da questão do ser; tardio, ele se consuma em meio à reificação impossível de ser ignorada e que tenciona burlar mediante artifícios que o próprio contexto histórico torna obsoletos. Em Sartre, a estrutura da mente nega a distinção efetuada por Freud entre consciência e inconsciente, ao apelar para a oposição, evidentemente arcaica, entre o ser e o não-ser: a contradição que o *ego*, o *id* e o *superego* representam cede lugar a conceitos como *autenticidade* ou *inautenticidade*, em que a consciência – e a liberdade que lhe é estruturalmente inerente – não só se torna o que é em conformidade com sua intenção, como nega conteúdos dos quais posteriormente pode dispor pela ampla possibilidade descortinada pelo real, indeterminadamente. O conceito de responsabilidade, com o qual Sartre busca se esquivar do relativismo subjetivista em que perigosamente recai sua filosofia, é empregado contra a psicanálise como justificativa das escolhas conscientes dos agentes; eles dispõem *livremente* delas e, com isso, determinam um ser que é puramente contingente simplesmente por se colocar acima das determinações pelas quais respondem, em última análise, a época e o meio social a que pertencem.

Tal e qual em Kierkegaard, a angústia e a necessidade de um compromisso ético constituem os impulsos que levam os personagens sartrianos a transcenderem o *vazio* de seus dramas estéticos. Contestando a teoria psicanalítica, Sartre atribui à *má-fé* – tudo é resumido a

uma questão de *fé*, diante do sacrifício kierkegaardiano da razão à mesma – o fato da mente individual se apresentar cindida entre o que reprime e o que é reprimido, pois não pode recalcar conteúdos desconhecidos por ela mesma e que passam a atuar como os determinantes das ações dos sujeitos. Em sua aversão à psicanálise e ao verdadeiro método que o materialismo histórico-dialético reclama, o *jargão da autenticidade* é aqui reivindicado com a propriedade que mais lhe é peculiar. O problema é que ao se refugiar na noção que, imediatamente, a subjetividade absoluta pressupõe, Sartre supostamente se safa da mediação dos conceitos e do domínio que, dentro e fora, cegamente se estende; mas, “o sujeito absoluto não escapa de seus enredamentos: as correntes que ele gostaria de arrebentar, as correntes da dominação, equivalem ao princípio da subjetividade absoluta” (ADORNO, 2009, p. 50).

A postura anacronicamente resgatada de profundezas insepultas da tradição idealista clássica pela filosofia da consciência é condizente com o irracionalismo que, por fim, demonstra; também entre Kant e Hegel, mais precisamente em Fichte, é que Sartre e seus epígonos encontram as bases para a fundamentação de uma filosofia própria – a metodologia de Husserl, neste aspecto, é crucial ao processo. O método da redução fenomenológica minimiza as coisas ao ponto de se confundirem com sua aparição mesma, o que leva Sartre a estabelecer distinções que resumem a realidade à *realidade humana*, tal como Heidegger a denominou. Mas, ao distinguir o mundo das coisas materiais (*en-soi*) do mundo da consciência (*pour-soi*) o procedimento sartriano ignora que ambos se encontram intrinsecamente relacionados e que a consciência humana de que trata é determinada por tais coisas; na pretensão de com elas estabelecer uma relação determinante, a divisão que realiza acaba por destacar a *invariabilidade* da forma mental, principalmente no que diz respeito a uma qualidade ausente em sua filosofia: a alteridade. Se, por sua passividade, o mundo das coisas é dominado pelos sujeitos, apenas pela estrutura que lhes é comum e que não varia (*pour-soi*) são eles capazes de resistir à mútua *sujeição*.

O anseio sintético que caracteriza o existencialismo e a fenomenologia não os livra do domínio amplamente estendido sobre todas as coisas, inclusive sobre o sujeito que pensa delas dispor na forma de uma abstração idealmente alojada em seu interior. O corolário dos intentos de Sartre consiste na noção de conjunto que a série de aparições que expressa algo comporta: tal concepção *mágica* suprime o dualismo que opõe o existente entre interior ou exterior e em que a aparência, concebida como uma casca superficial, deixa de recobrir a essência das coisas ao igualá-la à sua natureza. Uma vez que a aparência de algo não é mera manifestação de sua

essência, Sartre reincide sobre as categorias do *ser* e do *parecer* – ao insistir que o ser quer parecer o que não é, assim como é o que não aparenta ser, o filósofo francês retorna ao pífio esquema paradoxal abandonado por Kierkegaard em meio às relutâncias inutilmente travadas contra o estético; pois, condenado ao opróbrio, o estético revela contradições que o vazio compromisso ético-político, ou mesmo religioso, promete a título de uma ruptura impossível de se verificar no âmbito em que, tanto histórica quanto naturalmente, é envolvido.

3. Considerações finais

A polêmica que Adorno levanta contra o existencialismo e a fenomenologia faz parte de um projeto que, longamente acalentado, se torna visível a partir do momento em que assume a cadeira de professor de filosofia na Universidade de Frankfurt, em 1931. A tese de habilitação que lhe abre as portas da carreira acadêmica, não por acaso, leva o nome do pensador religioso, fundador e principal expoente de uma corrente intelectual que critica mais em função de seus meios, que de seus fins; pois, excessivamente influenciado por Lukács, Adorno não concebe o levante de filósofos como Kierkegaard contra o sistema hegeliano senão como um conjunto abstrato de invectivas, vociferações que não encontram mais lugar no contexto propício à sua realização e que, como tais, constituem os sintomas seguros de uma subjetividade *em vias de dissolução* – mas, a tentativa *desesperada* que o *eu* empreende a fim de se realizar, independentemente da ordem social responsável por sua formação, é também o diagnóstico da impossibilidade que, para tanto, encontra na realidade circundante.

Pois, marxistas como Lukács que partem do princípio de uma racionalidade imanente, a se desenvolver em estrita conformidade com o real, esquecem que a mera inversão do idealismo de Hegel não deixa de corresponder à disposição prévia já contida no mesmo. Se o *a priori* hegeliano consiste na constituição da figura do Estado, como *telos* máximo da idéia de absoluto que, na sucessão das formas imanentes, sua filosofia é capaz de comportar, em Marx e seus intérpretes a gradativa dissolução estatal é um pressuposto sem o qual o ser do homem não se realiza, socialmente. Porém, na impotência de romper as crostas formais mediante as quais o capitalismo a reproduz é que tal *essência* se vê – antes – oprimida por tal Estado, assim como pela sociedade dele liberta. Mesmo que Lukács, pelo viés político da interpretação de Marx, enfatize a coerência de um método verdadeiramente entrelaçado ao progresso histórico, sua análise o torna nada mais que o *atual intérprete materialista de Hegel* ao qual Adorno se refere ainda sob seus influxos, pois a idéia de um *materialismo idealista* o repugna ao ponto de fazê-lo garimpar arqueologicamente em busca dos vestígios deixados por essa tendência ao longo da história.

Vem daí a disposição para criticar as epistemologias recorrentes, em expor como a teia do domínio crescentemente se estende sobre elas e sobre o sujeito de um conhecimento ainda não isento de tal condição. Quando Adorno aborda a retomada dos grandes projetos metafísicos, a

exemplo do existencialismo fenomenológico, o que constata não é diferente da requisição feita pelo positivismo científico em função das mesmas pretensões, que, em sua manifestação tardia, se afiguram sub-repticiamente heranças do idealismo. Crítica e consciente, sua atitude de se precaver diante dos mais altos empreendimentos do *espírito*, cuja aurora remonta a uma época distante, é o que o habilita a esmiuçar os pressupostos dos quais se encontra também imbuído o marxismo clássico – este se mostra tão cego em seu procedimento que, para tanto, não foge ao esquema a ferir de morte o idealismo naquilo que possui de mais radical e que remete ao seu próprio conceito de progresso.

Assim como o caráter do que é histórico se reduz ao meramente factível no positivismo e tendências afins, a mais sofisticada metafísica tenta se subtrair inutilmente à mediação não só conceitual pela qual responde mesmo em instâncias íntimas do ser. Ainda que relute, o conhecimento não deixa de se apresentar *contaminado* pelo cego desenvolvimento histórico e a *má infinitude* que representa. Por um lado, a resistência conduz à postura irracional e teimosa que o existencialismo abriga desde seu caso mais exemplar e cujo modelo de rebeldia não podia ser tomado de empréstimo senão da dogmática religiosa. A crítica adorniana é justificada pelas proporções metafísicas que assume a tímida investida de um pensador solitário contra o hegelianismo, em meio a confusos disparates literários; estes sentenciam o estético do qual são oriundos a uma espécie de permanente relação ancilar com a esfera religiosa, reivindicando um significado que, psicológico ou teológico, deve ser depreendido do absurdo isolamento a que é condenado o indivíduo – sob todos os aspectos – socializado. Pois, levada a termo por Kierkegaard, a tentativa que resulta na ontologia existencialista não era objeto de maiores preocupações quando Adorno a ela dedicou uma tese; a revisão que o ocupa anos depois constitui seguro indício de que a questão do ser, no âmbito do capitalismo avançado e após a ascensão fascista na segunda grande guerra, deve ser prementemente liquidada conforme atestam suas próprias palavras:

Que após trinta anos muita coisa já não satisfaça o autor, compreende-se. Ele acredita hoje conhecer e compreender melhor Hegel, e com isso a controvérsia de Kierkegaard com esse; ele não anunciaria mais de modo tão afirmativo intenções metafísicas, e o tom lhe soa muitas vezes mais solene e idealizante do que se pode justificar. O que aconteceu desde 1933 não poderia deixar intacta, menos do que qualquer outra, uma filosofia que sempre se soube oposta à identificação da metafísica com uma doutrina do imutável a-histórico. (ADORNO, 2010, p. 367-368).

Mas, por outro lado, o objetivismo com o qual sua contrafação científica pretende se expressar – de modo ideologicamente neutro – sacrifica o ser em que ela mesma se encontra inserida e que é a sociedade. Em um caso como noutro, trata-se ou de renegar o homem na forma genericamente social em que se apresenta ou de afirmar um estado de coisas que, como tal, é apenas um estado; é desse modo que o existencialismo arremessa irracionalmente a singularidade contra um universal, em último caso, responsável por sua constituição, assim como o positivismo, ao captar estaticamente a dinâmica da sociedade, só consegue se perpetuar como a tautologia científica que é ao preço de refletir os estados sob os quais aquela, ciclicamente, se reproduz no capitalismo. Caro a ambas as tendências, o *ser social* que criticam ou ao qual tecem apologias encomiásticas – isso quando dele não tencionam se apartar a título de uma impessoalidade científica distante – responde tanto pela formação quanto por resíduos de sua dissolução que cada qual, a seu modo, manifesta. Longe de uma resolução em termos pró ou anti-hegelianos, a questão só é adequadamente compreendida mediante a antítese dos momentos que caracterizam uma dialética permanentemente negativa, lição que Adorno extrai de Hegel e, ao mesmo tempo, com ele rivaliza:

Se é possível objetar a Hegel que, ao deificar aquilo que é, o idealismo absoluto se transformou justamente naquele positivismo que ele atacava enquanto filosofia da reflexão, então, em contrapartida, a dialética hoje requerida não se contentaria em ser apenas uma acusação da consciência dominante, mas, colocando-se à sua altura, ela seria o positivismo levado a si mesmo, e, por meio disso, o positivismo que nega a si mesmo (ADORNO, 2009, p. 252-253).

A filosofia não deve se perpetuar como reflexo da dominação da natureza, nem como metafísica que recai no mítico devido à sua própria cegueira; fragmentada, tal e qual o real que busca apreender, nos interstícios entre este e ela é que é possível capturar algo de sua essência *inessencial*, ou aquilo que ainda não é. Ao determinismo cientificizante e à ontologia que abstratamente se erige sobre suas possibilidades de determinação, Adorno opõe a negatividade de um método que combate os excessos mesmos do materialismo histórico-dialético no que possui de hereditário em relação ao idealismo absoluto; a identidade entre sujeito e objeto não foge ao âmbito do domínio a permear relações humanas reais ou possíveis e, quando se dá, é sempre em favor de um dos termos que se verifica a sua hipóstase. Ao criticar devidamente as expressões científicas e metafísicas nas quais se encontra cindido o pensamento contemporâneo, o marxismo

da tradição se esquece de que alinhavá-las mediante uma metodologia própria implica, também, sua estrita dependência da ontologia da qual não facilmente se liberta: a ontologia do ser social. Cabe aqui a pergunta sobre se a filosofia de Hegel foi corretamente interpretada por seus seguidores de esquerda, questão da qual Adorno não foge nas páginas de seu livro *capital*, a *Dialética negativa*:

A exigência filosófica de descer até o detalhe, exigência que não é dirigida por nenhuma filosofia vinda de cima, nem por nenhuma intenção infiltrada nela, constituía já um aspecto de Hegel. O único ponto é que a realização dessa exigência em Hegel se enredou em uma tautologia: o seu modo de descer até o detalhe traz à tona como que com hora marcada o espírito que tinha sido posto desde o começo como algo total e absoluto (ADORNO, 2009, p. 253).

Adorno chama a atenção novamente para a característica marcante de toda a filosofia sistemática que desemboca em Hegel; sua predisposição teleológica contagia também marxistas ocidentais que, a exemplo de Karl Korsch e Lukács, exibem como traço fundamental a ambição de conceber no pensamento uma realidade não muito diferente da realidade social com a qual – apenas hipoteticamente – se identificam, ainda que esta se encontre marcada por contradições jamais superadas. Como tal concepção das coisas nunca permite, com elas, a necessária síntese nos termos *ad infinitum* professados pela interpretação materialista de Hegel, a dialética deve se desenvolver para além das fusões sintéticas nas quais a enredam os desígnios do conceito – o que o *Benjamin metafísico*, da *Origem do drama barroco alemão*, e seu fim de salvar a indução já renunciavam:

A sua sentença de que a menor célula da realidade intuída pesa tanto quanto o resto do mundo é um testemunho precoce da autoconsciência do estado atual da experiência; esse testemunho é tanto mais autêntico uma vez que se formou fora do território dos assim chamados grandes problemas da filosofia, dos quais um conceito transformado de dialética precisa desconfiar (ADORNO, 2009, p. 253).

A tese adorniana segundo a qual, no prorrompimento dos sistemas sucessivamente sobrepostos, a filosofia não se desvencilha da tradição – que é a tradição do domínio – continua atual; a miopia marxista vigente, atrelada às concepções políticas de um pensamento que não deixa de ser sistemático por romper as barreiras do sistema, impede à mesma contemplar o quanto se encontra inserida na esteira da perspectiva iluminista totalitária: este é o legado do qual não se liberta sequer o proletariado esclarecido que, no entender de Lukács, devia empunhar a

bandeira igualitária abandonada pela burguesia. A análise micrológica benjaminiana é um dos primeiros indícios do castigo infligido ao mitigado conceito de classes sociais e seu antagonismo, caro ao marxismo do movimento operário; este é atualizado por Adorno e Horkheimer nos termos de uma nova forma conceitual que resulta tanto da relativização da noção de classe, quanto da atomização dos indivíduos a ela conformados.

A dialética negativa faz notar, na verdade, um embate entre o indivíduo e a realidade social responsável por sua constituição; ainda que dela dependa para sua realização, o atrito entre ambos possibilita, por um lado, a libertação do indivíduo, assim como sua opressão pela totalidade a se perenizar indistintamente, por outro. A abordagem adialética a partir da qual determinadas epistemologias insistem em separar o sujeito do objeto, hipostasiando um ou outro conforme o prospecto adotado, concede que o existencialismo *salve* uma categoria em vias de dissolução recorrendo ao idealismo subjetivo perdido entre Kant e Hegel; já o positivismo e suas variantes estruturalistas ou neokantianas se atêm à objetividade reificada na ignorância de que a realidade não pode prescindir do sujeito – social – do conhecimento, nem se desprender de aspectos históricos pelos quais, em última instância, responde ao desenvolvimento contextual das forças produtivas.

Se a aparência e a essência das coisas coincidissem, a ciência seria desnecessária. Com esta frase, Marx realça a importância – mais que da ciência econômica – do método que permite capturar, em sua constante transformação, a realidade social comportada por cada época histórica; diante da especulação, interminável e abstrata, acerca das leis eternas e invariáveis que regem supostamente os mercados econômicos, o filósofo alemão estabelece o rigor de uma análise que refuta a *metafísica* da economia política de Proudhon & Cia., por um lado, e a fatalidade da *mão invisível* na formação do mercado e da concorrência, por outro. Anos depois, quando o capitalismo atinge o grau de desenvolvimento que lhe permite administrar as próprias crises, a questão que se coloca só é diferente do ponto de vista epistemológico porque, após a crítica marxista, ainda se insiste filosoficamente tanto em especulação metafísica, como na sua transformação em instância da ciência; premente para filósofos como Adorno, ela consiste em desonerar a filosofia do reino causal das necessidades como a atividade extra-científica que é, *libertando-a*, ao mesmo tempo, da abstração das determinações sob as quais unicamente pode invocar o seu decantado conceito de liberdade: “a filosofia, que um dia pareceu ultrapassada, mantém-se viva porque se perdeu o instante de sua realização” (ADORNO, 2009, p. 11).

Referências

- ADORNO; HORKHEIMER. **Dialética do esclarecimento**. Trad. Guido Antonio de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.
- ADORNO, Theodor. **Dialética negativa**. Trad. Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2009.
- _____. **Kierkegaard**: construção do estético. Trad. Álvaro L. M. Valls. São Paulo: UNESP, 2010.
- _____. **Filosofia da nova música**. Trad. Magda França. São Paulo: Perspectiva, 1989.
- _____. Sobre sujeito e objeto. In: **Palavras e sinais**: modelos críticos II. Trad. Maria Helena Ruschel. Petrópolis: Vozes, 1995.
- _____. Crítica cultural e sociedade. In: **Indústria cultural e sociedade**. Trad. VVAA. São Paulo: Paz e Terra, 2002.
- _____. Tempo livre. In: **Indústria cultural e sociedade**. Trad. VVAA. São Paulo: Paz e Terra, 2002.
- _____. O conceito de iluminismo. In: **Textos escolhidos**. Cons. Paulo Eduardo Arantes. São Paulo: Nova Cultural, 1999.
- _____. O fetichismo na música e a regressão da audição. In: **Textos escolhidos**. Trad. Luiz João Baraúna. São Paulo: Nova Cultural, 1999.
- _____. Introdução à controvérsia sobre o positivismo na sociologia alemã. In: **Textos escolhidos**. Trad. Wolfgang Leo Maar. São Paulo: Nova Cultural, 1999.
- _____. ¿Para que aun la filosofía?. In: **Intervenciones – nueve modelos de crítica**. Trad. Roberto J. Vernengo. Caracas: Monte Ávila, 1969.
- _____. **A atualidade da filosofia**. Disponível em: <<http://planeta.clix.pt/adorno>>. Último acesso em: 15/02/2007.
- _____. **Teoria da semicultura**. Disponível em: <<http://www.adorno.planetaclix.pt/>>. Acesso em: 15 fevereiro 2007.
- _____. **Teses sobre religião e arte**. Disponível em: <<http://www.adorno.planetaclix.pt/>>. Acesso em: 15 fevereiro 2007.
- _____. **A filosofia e os professores**. Disponível em: <<http://www.adorno.planetaclix.pt/>>. Acesso em: 15 fevereiro 2007.

_____. **A educação contra a barbárie.** Disponível em: <<http://www.adorno.planetaclix.pt/>>. Acesso em: 15 fevereiro 2007.

_____. **Educação – para quê?** Disponível em: <<http://www.adorno.planetaclix.pt/>>. Acesso em: 15 fevereiro 2007.

_____. **A idéia de história natural.** Disponível em: <<http://www.adorno.planetaclix.pt/>>. Acesso em: 15 fevereiro 2007.

_____. **Notas marginais sobre teoria e práxis.** Disponível em: <<http://www.adorno.planetaclix.pt/>>. Acesso em: 15 fevereiro 2007.

_____. **Educação após Auschwitz.** Disponível em: <<http://www.adorno.planetaclix.pt/>>. Acesso em: 15 fevereiro 2007.

_____. **Televisão e formação.** Disponível em: <<http://www.adorno.planetaclix.pt/>>. Acesso em: 15 fevereiro 2007.

_____. **Tabus acerca do magistério.** Disponível em: <<http://www.adorno.planetaclix.pt/>>. Acesso em: 15 fevereiro 2007.

_____. **Ideologia.** Disponível em: <<http://www.adorno.planetaclix.pt/>>. Acesso em: 15 fevereiro 2007.

COUTINHO, Carlos Nelson. O problema da razão na filosofia burguesa. In: **O estruturalismo e a miséria da razão.** Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1971.

FREDERICO, Celso. **Lukács: um clássico do século XX.** São Paulo: Moderna, 1997.

HORKHEIMER, Max. Teoria tradicional e teoria crítica. In: **Textos escolhidos.** São Paulo: Nova Cultural, 1989.

_____. Razón y auto conservación. In: **Teoría crítica.** Barcelona: Paidós, 2000.

_____. Hegel y el problema de la metafísica. In: **Historia, metafísica e escepticismo.** Madrid: Alianza, 1982.

_____. Meios e fins. In: **Eclipse da razão.** Rio de Janeiro: Editorial Labor do Brasil, 1976.

LUKÁCS, Georg. **História e consciência de classe.** [S.I.]: PCUS, 1960. Disponível em: <apostilas.netsaber.com.br/apostilas/1681.pdf>. Acesso em: 27 novembro 2012.

MATOS, Olgária C. F. **A escola de Frankfurt: luzes e sombras do iluminismo.** São Paulo: Moderna, 1999.

PENHA, João da. **O que é existencialismo.** 9ª ed. São Paulo: Brasiliense, 1989.